GARETH STEDMAN JONES
GREGORY CLAEYS (EDS.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX

akal

GARETH STEDMAN JONES
GREGORY CLAEYS (EDS.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX

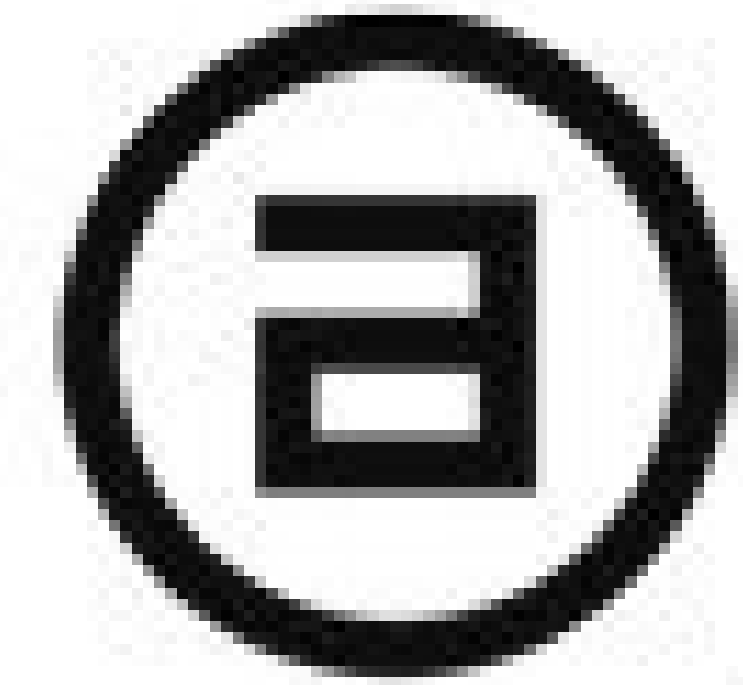
akal

Akal / Universitaria / 377 / Serie Historia contemporánea

Gareth Stedman Jones y Gregory Claeys (eds.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX

Traducción: Sandra Chaparro Martínez



akai

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

En esta obra de referencia fundamental hallará el lector un análisis exhaustivo del pensamiento político fraguado en Europa, América y Asia a lo largo del siglo que arranca con la Revolución francesa.

Elaborado por un brillante equipo de prestigiosos académicos, este extenso volumen aborda, en toda su complejidad, las principales facetas y aristas del pensamiento alumbrado durante el siglo XIX, desde la economía política y el liberalismo a la religión, del radicalismo democrático al nacionalismo, pasando por el socialismo y el feminismo. Incluye asimismo estudios concretos de las figuras más eminentes del periodo –tales como Hegel, J. S. Mill, Bentham o Marx– y escuetas entradas biográficas del resto de pensadores relevantes.

Lectura indispensable para estudiantes y profesores, esta magna obra explora las transformaciones sísmicas que –de la mano de las revoluciones políticas, la industrialización y la expansión imperial– experimentó el lenguaje y la imaginación política, sin descuidar por ello otras continuidades menos conocidas del pensamiento político y social.

Gareth Stedman Jones es actualmente profesor de Historia de las Ideas en Queen Mary, Universidad de Londres. Es asimismo director del Centro de Historia y Economía (Universidad de Cambridge) y Fellow del King's College, Cambridge.

Gregory Claeys es profesor emérito de Historia del Pensamiento Político en Royal Holloway, Universidad de Londres.

Diseño de portada

RAG

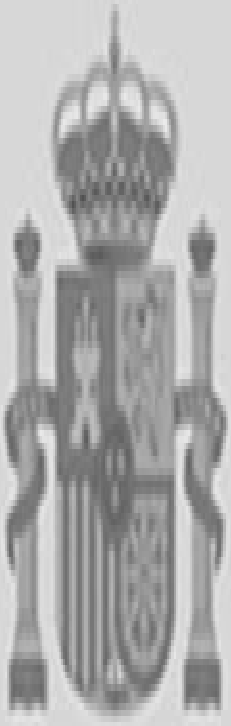
Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.



MINISTERIO
DE CULTURA
Y DEPORTE

DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO
Y FOMENTO DE LA LECTURA

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del
Ministerio de Cultura y Deporte.

Título original

Nineteenth-Century Political Trought

© Cambridge University Press, 2011

© Ediciones Akal, S. A., 2021

para lengua española

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5060-5

AGRADECIMIENTOS

Este es el último volumen de la Cambridge History of Political Thought en salir a la luz, y su confección nos ha llevado mucho tiempo. Estamos especialmente agradecidos a Richard Fisher, de Cambridge University Press, que no dejó de darnos ánimos y sabios consejos, recomendando paciencia durante todo el proceso de preparación del presente volumen. Nos gustaría extender nuestro agradecimiento a los colaboradores, que siempre aceptaron de buen grado las sugerencias de edición planteadas.

Queremos dar las gracias asimismo a dos distinguidos académicos, que fallecieron antes de poder terminar sus contribuciones, por su ayuda y aliento en los albores del proceso de creación. Me refiero a los profesores John Burrow, de las universidades de Oxford y de Sussex, y Sir Bernard Williams, de las universidades de Berkeley y de Oxford. Nos dieron valiosísimos consejos sobre el formato general y el contenido del volumen. También lamentamos profundamente que otro de nuestros colaboradores, el profesor Wolfgang Mommsen, de la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf, falleciera antes de ver completado el presente volumen.

Susanne Lohmann, Inga Huld Markan, Jo Maybin y Amy Price nos dieron apoyo práctico. Estamos especialmente agradecidos a Mary-Rose Cheadle, quien supervisó los retoques finales y la edición de todo el manuscrito haciendo gala de una gran profesionalidad.

La mayor parte de las labores de edición se realizaron en el Centre for History and Economics de Cambridge, pero queremos mencionar la generosidad de un gran número de fundaciones, sobre todo de la Edmond de Rothschild Foundation y de su director, Firoz Ladak. También damos las gracias a la John D. and Catherine T. MacArthur Foundation y a la Andrew W. Mellon Foundation, que nos ayudaron en las primeras fases.

Por último, queremos agradecer, de Cambridge University Press, su ayuda a Jo North, por su concienzuda revisión del texto; a Auriol Griffith-Jones, que confeccionó el índice, y, sobre todo, a Dan Dunlavey, responsable del proceso de producción.

INTRODUCCIÓN

En este volumen, consagrado al pensamiento político del siglo XIX, hemos querido ofrecer al lector consideraciones sistemáticas, académicas y puestas al día sobre la evolución de temas centrales del pensamiento social y político del siglo inmediatamente posterior a la Revolución francesa. Con ello no pretendemos ratificar el canon, sino rastrear el surgimiento de problemas concretos y esbozar la evolución de las distintas formas de pensamiento político y de su lenguaje. Al igual que en los volúmenes anteriores, analizaremos la procedencia y el carácter de las ideas políticas hegemónicas, reconstruyendo los contextos históricos concretos en los que surgieron y examinando aquellas circunstancias en las que se dejó sentir su influencia. Sin embargo, aunque este enfoque presenta diversas ventajas, no lo consideramos apropiado siempre y en todo lugar. En algunos casos –como los de Hegel, Marx, Bentham y Mill– hemos dedicado capítulos a cada autor, pues consideramos importante que los lectores puedan evaluar su obra en su conjunto, al tratarse de pensadores cuya influencia y reputación irradia hasta nuestros días.

Un volumen dedicado al pensamiento del siglo XIX presenta diversos problemas de alcance y escala que no se planteaban al tratar periodos históricos anteriores. Si definimos lo político de forma restrictiva, dejamos fuera a la mayoría de los pensadores políticos importantes del siglo XIX. Ya en el siglo XVIII se estaban desdibujando los contornos formales del pensamiento político, pero el proceso se acentuó significativamente en el periodo siguiente a la Revolución francesa, en el que se desecharon muchas categorías políticas heredadas. El derecho natural, que había constituido el marco de referencia de gran número de teorías políticas, de Grocio hasta Rousseau y Kant, se descartó prácticamente en su totalidad. El marco jurídico en el que se había inscrito el debate sobre la soberanía, el contrato social y la representación no era capaz de absorber nuevas concepciones derivadas de la economía política, la medicina, las ciencias sociales, la historia y la estética. La nueva forma de pensar la política evolucionó, en gran medida, en el seno de estas áreas auxiliares. Algunos de los pensadores más importantes del siglo XIX –Marx y Tocqueville, por ejemplo– nunca escribieron un tratado formal sobre política. En vista de este giro intelectual, cualquier intento de reducir el presente volumen al estudio de una teoría política del siglo XIX definida en sentido estricto hubiera dado lugar a una imagen gravemente

distorsionada del carácter y alcance del pensamiento político de la época. De ahí que hayamos prestado bastante atención a la economía política, a los cambios en la concepción del derecho y de la historia, a las ciencias sociales y naturales, así como a la estética.

Nuestro segundo problema ha sido la escala. Hasta finales del siglo XVIII, una historia del pensamiento político podía centrarse en los escritos de pequeños grupos de eruditos de Europa Occidental, siempre y cuando se echara una ojeada a las colonias norteamericanas. Pero en el siglo XIX el número de autores y lectores se incrementó enormemente. Las Revoluciones americana y francesa estimularon el debate político entre grupos y regiones, llevándolo allí donde antes apenas existía. La difusión de la democracia radical, del nacionalismo, del socialismo y del feminismo fue, en gran medida, el resultado de este giro sísmico en las expectativas políticas. Además, la expansión europea, el aumento del comercio mundial y la fundación de estados-nación difundieron las nuevas ideas políticas por el mundo entero. Había seguidores de Comte y de Mill hasta en China, y estos reducidos grupos desarrollaron tradiciones europeizadas del debate político e intelectual, que influyeron de diversas formas en las culturas políticas indígenas. En Europa misma, el aumento de la población, de la urbanización y de la alfabetización atrajeron al «pueblo» al ámbito de los debates políticos informados. La proliferación de periódicos, revistas y tratados demuestran el incremento de la demanda. En conjunto, el volumen de escritos políticos del siglo XIX probablemente supere al de todos los siglos precedentes juntos.

Una de las formas más comunes de describir el pensamiento político del siglo XIX y de cartografiar su evolución es narrando el triunfo y fracaso de la noción de «progreso». La idea de progreso estaba bien asentada ya cuando la Revolución francesa, pero recibió un gran espaldarazo gracias a los descubrimientos científicos, los inventos tecnológicos y la rápida elevación del nivel de vida de las clases medias y –desde mediados de siglo– a menudo también de las clases trabajadoras. En su momento álgido, a mediados de siglo, esta idea es omnipresente y se trasluce en el concepto mismo de «civilización», en la gruesa línea divisoria entre las sociedades «atrasadas» y las «avanzadas» (a veces incluso entre la raza blanca y el resto de las razas), y en una pretendida superioridad de la moral y las costumbres derivada de la ciencia, el cristianismo y el comercio. En cambio, el periodo que va de la década de 1880 a la Primera Guerra Mundial se suele retratar como la época de la crisis de la razón, en la que diversas formas de nacionalismo, neorromanticismo, irracionalismo, misticismo,

pesimismo político y culto a la violencia desataron la imaginación de las nuevas intelligentsias, desarraigadas e inquietas, que debían hacer frente a los cambios sociales, científicos y políticos de la época.

No cabe duda de que es un enfoque que capta algunos de los desarrollos más significativos y evidentes del periodo. Pero, como demuestra el presente volumen, esta forma de abordar el tema también tiene sus limitaciones: ofrece una imagen excesivamente selectiva. En la primera mitad del siglo resta importancia a los traumas producidos por el declive o la pérdida de las jerarquías religiosas y políticas del Ancien Régime, por no hablar de las angustias y temores despertados por Malthus acerca de la sobrepoblación. En cambio, la evolución intelectual, política y cultural tras 1870 acaba describiéndose como una especie de trágica premonición de la inevitabilidad de la Gran Guerra, sin mencionar las expresiones igualmente destacadas de optimismo en relación con la educación, el arbitraje internacional, el desarrollo económico pacífico, la seguridad social y la participación cívica y democrática que ofrecían las nuevas condiciones de vida urbana. De ahí que hayamos procurado no dar una imagen de la evolución del pensamiento político del siglo en su conjunto y hayamos preferido respetar los diversos desarrollos narrados en los ensayos individuales.

Puesto que este libro tiene una extensión limitada, no hay una forma óptima ni omnicomprensiva de dar cabida a temas tan diversos. Hemos dejado más espacio del que se dedica habitualmente en las descripciones más tradicionales de la teoría política del siglo XIX a los textos del nacionalismo, socialismo, republicanismo y feminismo, e intentado tener en cuenta el impacto del pensamiento político occidental fuera de Europa, sin olvidar el análisis de las variaciones europeas del concepto de imperio. En general, hemos optado por una clasificación más temática para no enumerar, país a país, las formas de pensamiento político. Pero, una vez más, la regla no se ha aplicado estrictamente. En algunos casos nos ha parecido que la forma más esclarecedora de considerar un cuerpo concreto de literatura política era inscribirlo en un marco nacional. Así, la evolución del pensamiento político ruso y estadounidense reciben un tratamiento aparte (capítulos XII y XXIII), mientras que en otros capítulos se debaten problemas concretos del liberalismo y de la socialdemocracia alemanas (capítulos XIII y XXII).

Nos hemos enfrentado asimismo al problema (que en este caso no es privativo del siglo XIX) de dónde empezar y dónde terminar. Este volumen comienza a mediados de la década de 1790, de la mano de pensadores para quienes la

Revolución francesa fue, en general, el primer evento y el más formativo de sus carreras intelectuales. Concluye a finales del largo siglo XIX, en un momento en el que la expansión europea, la industrialización, la biología evolutiva y la construcción de novedosas formas políticas y constitucionales en Europa y Norteamérica habían sentado las bases de nuevos modos de entender lo político. Los ensayos alcanzan el punto crítico del modernismo, pero no lo cruzan.

Sin embargo, en una empresa de este tipo, no se pueden trazar principios y finales limpios. Hay pocas líneas rectas que lleven de la década de 1790 a la década de 1890. Lo más que podemos ofrecer es un zigzag, tanto generacional como cronológico, basado en la identificación de los puntos de inflexión del pensamiento político. En el caso de la Revolución francesa, ya se habló en el volumen precedente de la reacción de los pensadores políticos de renombre. De manera que este libro comienza con Malthus y no con Paine, con Coleridge y no con Burke, con Constant y Chateaubriand en vez de con Condorcet y Sieyès, con Fichte y Hegel en vez de con Kant y Herder. El fin del periodo es aun más indeterminado. No contábamos con ningún acontecimiento significativo comparable a 1789. Pero sí hubo giros en torno a las décadas de 1870 y 1880: la Guerra Franco-Prusiana, el fin del libre comercio, la lucha, cada vez más encarnizada, por las colonias, la gran depresión, el surgimiento del socialismo y de nuevas formas no tradicionales de conservadurismo, etcétera. A finales de siglo, los defensores de la democracia gustaban mucho más que a principios, pero había muchas formas enfrentadas de teoría democrática. En 1800 la industrialización apenas había comenzado, pero en 1900 la dimensión y la pobreza del nuevo proletariado industrial era un problema central en todas las teorías sobre el orden político y social, y habían surgido teorías radicales de cambio muy diferentes a las defendidas por los grandes actores de la Revolución francesa. En 1800, los grandes estados y órdenes de la sociedad europea habían temblado ante las acciones y principios de los reformadores franceses. Un siglo después, las clases medias dedicadas al comercio gozaban de un gran poder social y político, mientras que las monarquías y aristocracias procuraban defender un principio de legitimidad cada vez menos plausible. En tiempos de Waterloo se habían sentado los fundamentos de las nuevas ciencias económicas y sociales, que, a finales de siglo, ya habían desplazado al pensamiento político anterior.

Como la elección de los pensadores individuales y la descripción de lo que les separa no es una ciencia exacta, hemos dejado este tema a la discreción de los colaboradores. Incluimos a Marshall y Sidgwick, pero no a Hobhouse o Wallas,

hablamos de Jaurès, pero no de Durkheim, Maurras o Bergson. Nos centramos en Menger, pero no en Pareto, Bernstein o Kautsky, y sólo tocamos algunos aspectos de Nietzsche (se habla más de él en el volumen dedicado al siglo XX).

El intento de trazar el mapa de los contornos del pensamiento político del siglo XIX en su conjunto, sobre todo a esta escala, es algo nuevo en muchos aspectos. La mayoría de las ediciones académicas de las obras de los grandes pensadores siguen estando incompletas. En algunos casos ni siquiera existen; en otros, hasta muy recientemente, se han visto influidas por las controversias políticas. En comparación con el Renacimiento o el siglo XVIII, los debates interpretativos sobre el conjunto del periodo son raros y, a menudo, ni siquiera son válidos. Hasta hace bien poco los grandes intérpretes de Hegel, Mill, Tocqueville, Comte, Proudhon y Marx mostraban mayor interés por el siglo XX que por el XIX. Las interpretaciones de las ideas de estos pensadores eran, en gran medida, una extensión del debate político del momento por otros medios. Sólo en los últimos treinta años, la autoproclamada modernidad del siglo XIX ha dejado de deslumbrar a los historiadores, que han empezado a buscar aquellas continuidades en el pensamiento político y social que lo vinculan a corrientes previas de pensamiento religioso, social y político. De manera que somos pioneros, porque sólo ahora podemos intentar dar una nueva imagen del conjunto del mapa académico y redefinir el espectro del pensamiento político decimonónico en términos muchos más amplios que los contemplados en el propio siglo XIX.

PRIMERA PARTE

EL PENSAMIENTO POLÍTICO TRAS LA REVOLUCIÓN FRANCESA

I

EL PENSAMIENTO CONTRARREVOLUCIONARIO

Bee Wilson

«La vuelta al orden», escribió Joseph de Maistre en 1797, cuando abogaba por la Restauración en su obra Consideraciones sobre Francia, «no será dolorosa, porque será natural y la favorecerá una fuerza secreta cuya acción es totalmente creativa […] la restauración de la monarquía, lo que llaman contrarrevolución, no será una contrarrevolución, sino lo contrario de la revolución» (Maistre, 1994, p. 105). A Maistre le gustaban las paradojas, pero esta no lo era. Tras las «perpetuas y desesperadas oscilaciones» de la política francesa después de 1789, Maistre argumentaba a favor de una estabilidad necesaria, exenta de conmociones, pacífica y no violenta, basada en la calma y no en la anarquía. Afirmaba, que, para lograrlo, había que distanciarse totalmente de los métodos políticos e intelectuales de quienes habían favorecido la Revolución. En vez de acabar con el cristianismo se necesitaba fe, obediencia en vez de insurrección, soberanía en lugar de insubordinación y una monarquía, no una república. En otras palabras, para acabar con la Revolución había que recurrir a lo contrario de la Revolución. Esto significaba «nada de choques, de violencia o de castigos, salvo los que apruebe la auténtica nación» (Maistre, 1994, p. 105). A Maistre se le ha tachado de escritor «fanático», «monstruoso» e «inquietante» (Faguet, 1891, p. 1; Cioran, 1987; Berlin, 1990, p. 57). Stendhal se refería a él como «el amigo del verdugo», debido a su famosa aseveración, publicada en Las veladas de San Petersburgo, de que el ejecutor de la justicia era el «lazo» secreto que mantenía unida a la sociedad humana (citado en Berlin, 1990, p. 57). Varios críticos del siglo XIX lo acusaron de terrorismo, y, en el siglo XX, se le quiso relacionar con el fascismo. Sin embargo, más que tildar de violento a su pensamiento político, habría que decir que estamos ante un teórico que se negó a imaginar un orden político que no tuviera que vérselas con la violencia y el terror ni hubiera de contenerlos[1]. «[N]os ha perjudicado una filosofía moderna

que nos dice que todo es bueno, cuando el mal lo permea todo», escribió en sus Consideraciones (citado en Spektorowski, 2002, p. 287).

«Nació para odiar a la Revolución», ha escrito Harold Laski, aludiendo al espíritu reaccionario que moldeó la personalidad de Maistre desde la cuna (Laski, 1917, p. 213). Lo cierto es que Maistre, al igual que Antoine de Rivarol, Friedrich Gentz, Edmund Burke, Louis de Bonald y Mallet du Pan, junto a la mayoría de pensadores que hoy calificaríamos de «contrarrevolucionarios», empezaron sus carreras intelectuales desde posturas reformistas y sólo adoptaron una visión más contrarrevolucionaria tras el inicio de la Revolución. Como bien señala Massimo Boffa: «Lo que definía a la contrarrevolución no era la hostilidad a reformar la monarquía en 1789» (Boffa, 1989, p. 641). O, en palabras de Owen Bradley: «La contrarrevolución fue una parte de la revolución misma» (Bradley, 1999, p. 10). Cuando hablamos de contrarrevolución en este capítulo, no nos referimos a lo que Colin Lucas ha denominado la «antirrevolución», es decir, la oposición práctica y popular a la Revolución (Lucas, 1988), sino a la reacción que suscitó en el ámbito de las ideas entre 1789 y 1830. Como ha demostrado Jacques Godechot, es significativa la escasa relación existente entre la práctica antirrevolucionaria y la teoría contrarrevolucionaria (Godechot, 1972, p. 384). Los antirrevolucionarios émigrés exigían la restauración del Ancien Régime, mientras que el pensamiento contrarrevolucionario era algo más complejo. Los contrarrevolucionarios sabían que no se podía volver a meter al genio en la botella (Maistre afirmaba que dar marcha atrás en la Revolución era como intentar embotellar toda el agua del lago Ginebra). La revolución, en este caso, fue más bien lo que impulsó la gestación de nuevas ideas sobre cómo alcanzar la estabilidad política. Lo que más criticaban los teóricos contrarrevolucionarios de la Revolución era su novedad, que les había obligado a asumir, en contra de su voluntad, nuevas posturas. Burke arremetió contra las nuevas abstracciones de los arquitectos de la revolución. Friedrich Gentz simpatizó, en principio, con los revolucionarios, pero acabó distanciándose de ellos por su extrema violencia. Si la Revolución americana quería seguir la marcha de la Historia, la francesa suponía un corte brusco con ella (Gentz, 1977, p. 49). Para Maistre, lo que exigía nuevas respuestas era un hecho inquietante, sin precedentes, una horrible secuencia de innovaciones. «La Revolución francesa tiene un elemento satánico que la diferencia de todo lo que hemos visto y probablemente veremos» (Maistre, 1994, p. 41). En opinión de Maistre, la Revolución era una «calamidad», un terrible «milagro», que caía fuera del «ámbito ordinario del delito» (Maistre, 1994, p. 41).

Es obvio, aunque no por ello menos cierto, que, en sentido estricto, no hubo pensamiento contrarrevolucionario antes de 1789, ya que fue una creación de la propia revolución, pero sí podemos hallar numerosos precursores intelectuales de los contrarrevolucionarios. La legitimación divina de Bossuet, por ejemplo, fue una de sus fuentes, aunque menos importante que el conservadurismo ambivalente de Montesquieu, los escritos sobre el despotismo ilustrado de Diderot y Voltaire y aspectos, tanto positivos como negativos, de Rousseau. Isaiah Berlin puso de moda hablar de los contrarrevolucionarios como «pensadores de la "Contrailustración"», pero, en muchos aspectos, los contrarrevolucionarios continuaron en la estela argumentativa de la Ilustración en vez de negarla[2]. Cabe leer gran parte del pensamiento contrarrevolucionario como un debate interno entre especialistas en Rousseau. Los contrarrevolucionarios defendían al Rousseau «honesto» y «sincero», que encarnaba la virtud unitiva de la religión cívica y la política del orden, por contraposición al Rousseau de la soberanía popular y el contrato social; les gustaba el Rousseau que criticaba las novedades, no el Rousseau que las escribía[3].

Es habitual comenzar los debates sobre el pensamiento contrarrevolucionario con Burke; en el caso de Inglaterra y Alemania puede estar justificado. Sin embargo, cuando nos referimos al ámbito francófono (incluidas Ginebra y Saboya además de Francia), no lo está tanto. Es cierto que Reflexiones sobre la Revolución en Francia de Burke se tradujo rápidamente al francés, y que a finales de 1791ya se habían vendido la friolera de 10.000 ejemplares, en cinco ediciones (Draus, 1989, p. 70). También lo es que muchos de los temas que planteaba Burke fueron retomados por los monárquicos moderados de la Asamblea Nacional y por los emigrados que habían abandonado Francia (Lucas, 1989, pp. 101 ss.). Pero, aunque gozara de audiencia, Reflexiones tuvo una influencia política muy limitada en Francia. En parte se debió a que las ideas de Burke ya se habían oído allí antes de que se supiera nada de Reflexiones. Ya en 1789, el abate Barruel había criticado a los philosophes, al igual que Burke, por el papel que habían desempeñado en la revolución al poner los «derechos» individuales por encima de los valores colectivos (Godechot, 1972, p. 42); Calonne –quien escribió una obra sobre finanzas alabada por Burke (Burke, 1988, pp. 116, 209)– había defendido el prejuicio frente al razonamiento abstracto basado en a prioris; Antoine de Rivarol había criticado la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y defendido el trono y la obediencia a este en diversos artículos, publicados en Le Mercure y en el Journal politique-national, que delataban la influencia de Burke (Godechot, 1972, pp.

33-34). Sin embargo, quien ejerció una influencia mayor y más esencial fue el periodista suizo Mallet du Pan, quien desde el verano de 1789 estuvo en contacto con un pequeño grupo de la Asamblea Constituyente conocido como los monarchiens y había realizado profundas críticas a la Revolución desde el punto de vista moderado. Todo lo que, de política, escribió Mallet rezumaba horror a la anarquía. Burke, de quien Mallet du Pan tenía una opinión ambivalente, criticaba la Declaración de los Derechos del Hombre por su abstracción metafísica. Las objeciones de Mallet eran más pragmáticas. Si la Declaración no se aplicaba, no valía para nada, y, si se aplicaba, resultaba extremadamente peligrosa. Mallet du Pan es un buen punto de partida para expresar algunas consideraciones sobre los escritos contrarrevolucionarios, porque es lo más parecido al contradictorio personaje del contrarrevolucionario prerrevolucionario.

MALLET DU PAN Y LAS RAÍCES INTELECTUALES DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

Jacques Mallet du Pan, como Rousseau, veía la política mundial a través del prisma peculiar de Ginebra. Había nacido en 1749 en Céligny –a unos veinte kilómetros de Ginebra– en el seno del patriciado, la aristocracia comercial que dirigía, de hecho, el gobierno de la república ginebrina. Sus ideas, sin embargo, no eran las de un patricio; Mallet du Pan se había educado en el Collège de Ginebra y había entablado amistad con Voltaire durante el exilio en Suiza de este. En su primera obra, publicada en 1771, Compte Rendu, Mallet du Pan escribía en defensa de la causa de los natifs, los descendientes de los llamados habitants de Ginebra, familias inmigradas que carecían de derechos políticos. En la extraña jerarquía de la sociedad ginebrina, el poder legislativo residía en el Conseil Général, compuesto por los varones adultos que ostentaban la ciudadanía. Luego estaban la mayoría de los habitantes de Ginebra, los étrangers, habitants y sus hijos, los natifs, que carecían de existencia política porque el hecho de haber nacido en Ginebra no les otorgaba la ciudadanía. En el seno del Consejo General, funcionaban el Pequeño Consejo, o Consejo de los Veinticinco, y el Gran Consejo, que contaba con doscientos miembros. En la década de 1760, los representantes de la clase media movieron sus influencias para intentar que el cuerpo general de ciudadanos ostentara más poder en el seno del Consejo General. En 1768, el Edicto de Conciliación dictaminó que dicho

Consejo participara en la elección del Consejo de los Doscientos. Pero no se hizo nada por dotar a los natifs de existencia civil. Además, en un edicto de febrero de 1770 se estipulaba que cualquier natif que exigiera derechos más allá de los privilegios otorgados en 1768 podía ser castigado como enemigo del Estado. Este era el contexto en el que Mallet du Pan publicó que excluir a los natifs de la ciudadanía era un acto de usurpación. Ginebra, decía, no era una república, sino un despotismo, pues lo que debía determinar la ciudadanía era el nacimiento. Mallet du Pan cambiaría de opinión en sus escritos posteriores sobre la política ginebrina. Pero, lo más interesante de su Compte Rendu de 1771 es que, aunque argüía a favor de expandir el círculo de ciudadanos, denunciaba el uso que hacían los natifs de la doctrina democrática de la soberanía popular. La soberanía popular, decía, era una mera ficción que sólo resultaba de utilidad a los demagogos.

En la década de 1770, Mallet du Pan se reafirmó en su rechazo a la «soberanía popular». En 1775 empezó a interesarse por la obra de Simon-Nicolas-Henri Linguet, el famoso abogado y pesimista que había afirmado (en su Théorie des Loix Civiles de 1767) que la libertad era un fraude; que el «contrato social original» y la «ley natural» eran mentira; que el derecho positivo cumplía la función de proteger la propiedad de los ricos de los ataques de los pobres y que la libertad política no era más que la promoción de intereses particulares; que los cuerpos intermedios, que tanto gustaban a Montesquieu, explotaban al cuerpo social en vez de protegerlo, y que los philosophes eran hipócritas que mitigaban el sentimiento de culpa que les provocaban sus privilegios con buenas palabras (Linguet, 1767). Ya en la primavera de 1777, Mallet du Pan y Linguet colaboraban en una revista. Cuando arrestaron a Linguet y lo enviaron a la Bastilla en 1780, Mallet empezó a editar su propia revista en Ginebra, los Annales… pour server de suite aux Annales M. Linguet, que mantuvo hasta 1783, cuando el editor Panckoucke le puso al frente del consejo editorial del Mercure de France. El periodismo de Mallet estaba impregnado del antifilosofismo de Linguet. En 1778, Mallet insultó a Voltaire a título personal, llamándole «bufón escéptico» y comparándole con Rousseau el sincero; en público, defendía el teísmo de Rousseau frente al desdén volteriano. En los Annales criticó lo que calificaba de goût de système de Condorcet; la pasión por el argumento abstracto, escribió Mallet, es una especie de necesidad de falsa certeza producida por la «confusión de ideas, una anarquía en la opinión, un escepticismo universal» (citado en Acomb, 1973, pp. 68-69). En aquellos años sus escritos eran virulentamente antiaristocráticos y propuso una monarquía francesa, simplificada y reformada, no con arreglo a la fisiocracia (consideraba a

los fisiócratas philosophes al servicio de los propietarios), sino más bien en la línea planteada por D'Argenson en 1764 en sus Considérations sur le gouvernement de France. Mallet lamentaba: «Europa entera sufre a causa de una aristocracia […] compuesta de corporaciones, estamentos, nobles y tribunales que ostentan privilegios y velan celosamente por el mantenimiento de las exenciones». Soñaba con «un régimen […] que, rompiendo todas las barreras existentes entre el pueblo y su monarca, hiciera coincidir los intereses y las voluntades de todos» (citado en Acomb, 1973, p. 76).

Cabía esperar que Mallet hubiera brindado su apoyo a los natifs ginebrinos cuando se rebelaron en 1782 contra los estamentos privilegiados. Pero lo cierto es que criticó esa revuelta con los mismos argumentos contrarrevolucionarios que usaría siete años después contra los revolucionarios franceses. La rebelión natif, afirmaba Mallet, era un buen ejemplo de demagogia, en este caso por parte de los representantes de clase media, que «enardecían» a la gente con falsas promesas:

Las facciones republicanas acaban antes o después en tiranía. De manera que dejad a los Price, a los Raynal y a otros entusiastas, a los que cerebros atolondrados llaman los defensores del pueblo y a los que yo considero envenenadores; dejadles armar bulla entre la escoria de los estamentos, dejadles fomentar la inquietud cuando legitiman la insurrección apelando al derecho inalienable a la revolución; opongámonos a ellos no mediante argumentos, sino con la experiencia […] Con la historia de Ginebra ante nuestros ojos, vemos cómo la libertad se autodestruye siempre que tiende al autoengrandecimiento. Veinte felices naciones han recibido cadenas cuando lo único que querían era un gobierno libre de abusos, y ni una sola lo ha encontrado (citado en Acomb, 1973, p. 97).

En 1789, Mallet criticaba en el Mercure a la Revolución francesa en términos similares. Nunca adoptó, como Burke, una postura de reverencia hacia el antiguo régimen. «Aprueba los objetivos de la Revolución de 1789, pero rechaza los medios», afirma Jacques Godechot (Godechot, 1972, p. 75). Mallet tenía claro que el sistema señorial francés, al igual que la jerarquía política ginebrina, necesitaba una reforma. En este aspecto se mostraba de acuerdo con Jean-Joseph

Mounier, que había propuesto transformar a los Estados Generales en un cuerpo unicameral, creando así una novedosa unión entre bourgeoisie y noblesse. Lo que Mallet odiaba era algo a lo que se refirió en repetidas ocasiones como «la democracia de la canalla» (démocratie de la canaille). De manera que formuló moderadas palabras de elogio para los decretos de agosto que abolieron los privilegios feudales, pero temía a la jacquerie subsiguiente. En cuanto el ataque a la aristocracia amenazó con convertirse en un ataque generalizado a la propiedad privada, lo rechazó. A medida que evolucionaba la Revolución, Mallet se volvía más y más hostil a lo que consideraba un desprecio utópico hacia la historia y la experiencia por parte de «la horrible facción de los jacobinos» (citado en Acomb, 1973, p. 249). «No se rehace a los hombres como si fueran decretos», exclamó en un contexto muy distinto en marzo de 1790 (citado en Acomb, 1973, p. 81).

Amplió este tema en su libro de 1793, Considérations sur la nature de la Révolution de France, que escribió en Suiza tras haber huido de Francia en mayo de 1792. «¡Ah!, cuando se aspira a liderar hombres, hay que tomarse la molestia de estudiar el corazón humano» (Mallet du Pan, 1793, p. 71). Eso era justo lo que, en su opinión, no había hecho la Convención revolucionaria al despreciar la experiencia como resultado de su fanático entusiasmo. «Resulta ridículo hablar sin cesar de principios cuando lo único que hay son circunstancias»; tal era la pragmática postura de Mallet (Mallet du Pan, 1793, p. 77). De ahí que se distanciara tanto de los monárquicos contrarrevolucionarios como de los brigands que habían usurpado Francia (Mallet du Pan, 1793, pp. 14, 21). Los monárquicos de toda la vida eran estrechos de miras, y su visión del mundo, provinciana. No veían que «todo europeo actual está implicado en esta lucha final por la civilización» (Mallet du Pan, 1793, p. v). Mallet esperaba que una coalición de fuerzas pudiera salvar a Francia de la anarquía, y a Europa de Francia, aunque temía que la guerra daría lugar a una dictadura militar (Mallet du Pan, 1793, p. 74). Los franceses habían olvidado que el objetivo y deber de todo gobierno es «la protección de las familias, de la paz pública y de las fortunas» (Mallet du Pan, 1793, p. 74).

Los escritos de Mallet du Pan, que alcanzaron a una vasta audiencia gracias al Mercure, contemplaban casi todos los grandes temas del pensamiento contrarrevolucionario. Su odio a la sistematización de Condorcet; su idea de que la historia era «política experimental»; su amor al orden en general y al orden monárquico en particular; su temor de que la Revolución erosionara la moral; su rechazo a la soberanía popular y a las teorías del derecho natural; su defensa a

ultranza de la propiedad; su percepción cosmopolita de que la Revolución francesa no era sólo francesa sino necesariamente europea; su obsesión con el equilibrio; todos estos temas se reiterarían en escritos contrarrevolucionarios de toda Europa durante décadas. En Mallet no conducían al irracionalismo; sólo eran la continuación de la moderación reformista que caracterizaba a sus escritos de antes de la Revolución. El ejemplo de Mallet demuestra que se podía ser un contrarrevolucionario sin estar en contra de la Ilustración. Pero no todos los contrarrevolucionarios fueron tan moderados. En parte debido a su procedencia calvinista y en parte porque no defendía, como Montesquieu o Burke, la necesidad de mantener cuerpos intermedios, a Mallet du Pan no lo alteró especialmente el proceso de descristianización instigado por la Revolución. Si bien deploraba la «furia sin piedad» en la persecución a los clérigos, se mostraba menos contrario a su expropiación y a la abolición de los privilegios del clero (Godechot, 1972, p. 75). Según otros teóricos contrarrevolucionarios, en cambio, la religión, o la irreligiosidad, era el núcleo de todo lo malo de la Revolución; me refiero a esos pensadores de la década de 1790 a los que se suele denominar los «teócratas».

JOSEPH DE MAISTRE Y LOUIS DE BONALD: EL TRONO Y EL ALTAR

Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald (1754-1840) fueron contemporáneos y ambos reconocían que escribían cosas parecidas. «Nunca he pensado nada que tú no hubieras escrito antes, ni escrito nada que tú no hubieras pensado antes», escribió Maistre a Bonald (citado en Godechot, 1972, p. 101). Ambos iniciaron sus carreras políticas en la plataforma de la reforma pragmática. Maistre fue primero substitut y después senador en su Saboya natal, y en sus escritos prerrevolucionarios se revelaba como un adversario del despotismo y un defensor de la monarquía reformada. Esperaba, a la manera de Montesquieu, que el fortalecimiento de los cuerpos intermedios (los parlements en Francia y el Senado en Saboya) bastara para contrarrestar los abusos de las monarquías europeas y reforzarlas. «Hay que repararlo todo continuamente para que el edificio no se desmorone», explicaba (citado en Darcel, 1988a, p. 179). Bonald era más reformista. Como alcalde de Millau, una ciudad dedicada a la producción de queso Roquefort y de guantes, situada en la región francesa de Rourgue, Bonald pasó la década de 1780 intentando revitalizar el gobierno

municipal y crear un espíritu rousseauniano de servicio público poco habitual en los rígidos gobiernos centralizados de los Borbones (Klinck, 1996, pp. 25-34). Apoyó tanto la revolución aristocrática de 1777-1778 como, inicialmente, la de 1789-1790, pues consideraba que era una buena oportunidad para los gobiernos locales. No rompió definitivamente con la Revolución hasta 1791, tras la controvertida decisión de la Asamblea Nacional de hacer jurar a los clérigos la nueva constitución. Huyó con sus hijos a Heidelberg, donde permaneció hasta 1795, escribiendo su Teoría del poder político, que publicó en 1796. Maistre, a quien desagradaban profundamente los cambios drásticos, había roto con la Revolución mucho antes que Bonald. Ya en junio de 1789, expresaba su terror ante la transformación de las instituciones políticas francesas. En septiembre de 1792 huyó de Chambéry al norte de Italia (primero a Aosta y luego a Turín), trasladándose a Lausana ese mismo año, donde organizó toda una red de espionaje para la Corona de Saboya y donde escribió el fino volumen que le dio reputación: las Consideraciones sobre Francia.

Ambas obras eran muy diferentes. En las Consideraciones, Maistre se refería explícitamente a la Revolución francesa, mientras que la Teoría de Bonald era mucho más abstracta y trataba de las leyes fundamentales que rigen la existencia humana desde el inicio de los tiempos. Pero en ambas obras se señalaba el vínculo inextricable entre política y religión. «Todos estamos atados al trono del Ser Supremo con una cadena que nos limita sin esclavizarnos» es la famosa primera frase de las Consideraciones (Maistre, 1994, p. 3). Para Maistre, la Revolución francesa era un suceso sobre todo «antirreligioso» que, por medio de sus ataques al cristianismo, no hacía sino confirmar que toda institución importante en Europa estaba «cristianizada». «[L]a religión está presente en todo, lo anima y sostiene todo» (Maistre, 1994, p. 42). Bonald estaba de acuerdo: para él, la sociedad civil era la unión de la sociedad religiosa y la política[4], lo que implicaba que había que unir una Iglesia renovada a una monarquía revitalizada.

Durante la Restauración y después, tras la publicación de su libro Du Pape (1819), Maistre se labró una reputación de católico ultramontano, de defensor ortodoxo del papado contrario a las «libertades galicanas» de la Iglesia de Francia. En Du Pape, Maistre decía esperar sinceramente que los ateístas se convirtieran a la fe y que el resto de las confesiones volvieran a la fe de Roma. Había pasado varios años en la corte del zar Alejandro I (1803-1817), donde quiso convertir al catolicismo, con cierto éxito, a muchos amigos ortodoxos rusos. El objetivo principal de Maistre en Du Pape era devolver al papado la

gloria de la que gozaba en la Edad Media, antes de que lo debilitaran la Reforma y las críticas ilustradas del siglo XVIII. En su opinión, el papa era el auténtico arquitecto del esplendor europeo, y Francia una nación designada por la Providencia para ayudar a Roma en el ámbito secular (Armenteros, 2004, pp. 103-109; Maistre, 1852). Maistre lamentaba que los reyes franceses se hubieran infectado de jansenismo y de galicanismo, porque eso había causado incertidumbre y les había impedido cumplir su vocación. Afirmaba que los gobernantes políticos debían redescubrir aquello que tenían en común con el papa; una entidad que «gobierna y no es gobernada, juzga y no es juzgada» (Maistre, 1843, p. 16). Carl Schmitt denota la influencia de Maistre cuando escribe que el soberano es «la instancia de decisión última por su propia naturaleza» (Schmitt, 2007, p. 43; cfr. asimismo Spektorowski, 2002 sobre las similitudes y diferencias entre Maistre y Schmitt). «La infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el orden temporal son sinónimos», escribió Maistre en su Lettre sur le Christianisme (citado en Lebrun, 1965, p. 135).

Pero el apego a la infalibilidad no quería decir ortodoxia. Tanto Maistre como Bonald asumieron la defensa de la utilidad social de la religión más allá del dogma católico estándar. Las ideas de Maistre debían mucho a su inmersión juvenil en escritos (y prácticas) masónicos e iluministas, que le influyeron al menos tanto como las enseñanzas ortodoxas de la Iglesia, aunque nunca pareció tomar nota del problema (cfr. Buche, 1935; Dermenghem, 1979). El enemigo real era la falta de fe. En las Consideraciones predijo «una lucha a muerte entre el cristianismo y el filosofismo», siendo así que el resultado sería un cristianismo «rejuvenecido» (Maistre, 1994, p. 47). Bonald también imaginó que, tras medio siglo de irreligiosidad creciente, surgiría un cristianismo reforzado con algunos elementos poco ortodoxos. Los philosophes se equivocaban al considerar a la religión un asunto privado, pues era lo que mantenía unida a la sociedad. Bonald suscribía el sueño de Rousseau de hallar una religión cívica similar al paganismo romano, pero, al contrario que el ginebrino, creía que se podía remodelar el catolicismo hasta convertirlo en esa religión. En su Teoría del poder político, Bonald propuso erigir un gran edificio piramidal, símbolo gigantesco de un poder triádico, donde se celebrarían grandes rituales nacionales como enterramientos o coronaciones: un templo a la Providencia (Klinck, 1996, p. 76).

Providencia y sacrificio eran elementos esenciales de la política de Bonald y Maistre. «Con el hombre surge la religión: con la religión empieza el sacrificio», escribió Bonald (Bonald, 1864, I, p. 493). Tomó la fe de Condorcet en la infinita perfectibilidad del hombre y la convirtió en la perfectibilidad infinita de las

instituciones sociales: lo denominó la «religión de la sociedad» (Klinck, 1996, pp. 97, 78). Para los individuos, en los que Bonald había perdido la fe, esto suponía la subordinación progresiva del yo al conjunto de lo divino. «Los hombres son infelices porque son mortales; todos son castigados; son culpables; de manera que la voluntad, el amor y la fuerza evidentemente han degenerado y están sin regular» (citado en Quinlan, 1953, p. 52). A Maistre también le preocupaba el problema del mal. Opinaba, como los philosophes, que el universo funcionaba con precisión newtoniana, y se refería a Dios como el «Eterno Geómetra», un cliché del siglo XVIII. Pero, al contrario que ellos, creía tanto en la providencia particular como en la general. Maistre recurrió a la imagen deísta ilustrada de Dios como relojero (Maistre, 1994, p. 3), sin perder la feroz convicción antideísta de que Dios podía interferir en la historia secular siempre que quisiera y donde deseara: «La Providencia quiso que los septembristas dieran el primer golpe para que la justicia misma acabara envileciéndose» (Maistre, 1994, p. 6).

Esto agravaba el problema del mal. «El mal existe y no puede proceder de Dios», escribe en su Examen de Rousseau, pero ¿cómo puede entonces no proceder de Dios, dada Su omnipotencia? (citado en Lebrun, 1965, p. 31). Maistre respondía que se trataba de un «castigo» y escribe en sus Veladas que el mal no es necesario, pero, teniendo en cuenta la naturaleza corrupta del hombre, es permanente. El hombre clava mariposas con alfileres, convierte las tripas de cordero en cuerdas de arpa, mata elefantes por sus colmillos y asesina sin cesar a sus congéneres. Esta matanza puede tener un carácter divino si resulta ser una forma de sacrificio para restablecer el equilibrio en la existencia humana. Según Maistre, existe una gran diferencia entre la guerra y la anarquía. La una es divina, la otra satánica.

En Tratado sobre los sacrificios, su ensayo de antropología, Maistre esbozó la ubicuidad del sacrificio en la existencia humana, señalando, por ejemplo, que la práctica de sacrificar a mujeres y niños era habitual en Egipto, la India, Grecia, Roma, Cartago, México, Perú y la Europa anterior a Carlomagno (Bradley, 1999, p. 44). El famoso pasaje sobre el verdugo de las Veladas no es un alegato a favor de la violencia per se, sino una descripción del tipo de derramamiento de sangre que, en su opinión, puede evitar que otros derramamientos de sangre desemboquen en la anarquía. «[T]oda la grandeza, todo el poder y el orden social dependen del verdugo: él es el terror de la sociedad humana y el vínculo que la mantiene unida. Si se elimina del mundo esa fuerza ininteligible, el caos acaba con el orden, caen los tronos y desaparecen las sociedades. Dios, que es la

fuente del poder del gobernante, también es la fuente del castigo» (citado en Berlin, 1994, p. xxviii). Como es sabido, Isaiah Berlin afirmó que su preocupación por la violencia convertía a Maistre en un precursor del fascismo (Berlin, 1990). Sin embargo, en estudios más recientes se rechaza esta teoría alegando que Maistre –como Bonald y al contrario que muchos fascistas– volcaba su interés en el problema de la legitimidad (Bradley, 1999; Spektorowski, 2002). Desde este punto de vista, Maistre parece casi antifascista –si la etiqueta de fascista no fuera, en cualquier caso, un anacronismo–. La elección, para Maistre, era «no entre el liberalismo y la tiranía, sino entre el autoritarismo legitimista y la tiranía totalitaria» (Spektorowski, 2002, p. 302). Para Maistre, «el Estado defendido por los cobardes "optimistas" del Directorio, que no obligaba al cumplimiento de la ley y en el que la gente se suicidaba, desmoralizada», era mucho más terrible que el verdugo (Maistre, 1994, p. 86).

Según Maistre, la Revolución había demostrado –e ilustrado, a su juicio, con espantoso detalle– que la política sirve para controlar el desorden y la violencia. Lo que había que averiguar era qué forma de gobierno político permitía cumplir mejor esa tarea. Maistre no creía que hubiera una misma forma óptima para todas las naciones. Se basaba en Montesquieu y su ciencia de la relación existente entre las características nacionales y la forma de gobierno: «Para una nación el despotismo puede ser lo natural, pero para otras lo legítimo bien puede ser la democracia» (citado en Lebrun, 1965, p. 84). Sin embargo, «la historia nos da una respuesta a la pregunta de cuál es el gobierno más natural para la humanidad: la monarquía» (citado en Lebrun, 1965, p. 84). Los contrarrevolucionarios solían recurrir a Egipto para demostrar que la primera y más legítima forma de gobierno había sido la monarquía. Bonald iba incluso más allá: «No hay más sociedad pública que la monarquía regia» (Bonald, 1859, I, pp. 34 ss.). Calificaba al gobierno mixto de «poligamia política» (Bonald, 1845, p. 96). La tarea de su época era devolver a la Corona su poder sagrado, y eso no se podía hacer con ayuda de ninguno de los modelos ingleses. Bonald tenía al menos tres objeciones que formular a la marca británica de monarquía: era mixta; había generado «el desorden que es capaz de producir la sucesión femenina» (Bonald, 1859, I, pp. 77-78); y, sobre todo, era protestante, lo que significaba que el monarca ni siquiera era un auténtico soberano.

Bonald y Maistre compartían la idea de que el protestantismo había plantado la semilla de un individualismo fatal, cuya consecuencia lógica eran el desorden y la revolución. «¿Qué es un protestante?», se pregunta Maistre: «Un hombre que protesta». El protestantismo era «literal y categóricamente el sans-culottisme de

la religión» y, por lo tanto, «el gran enemigo de Europa […] la úlcera fatal que parasita a las soberanías y las consume sin cesar, hijo del orgullo, padre de la anarquía y disolvente universal» (citado en Lebrun, 1965, p. 138). Bonald estaba de acuerdo en que la Reforma había conducido inexorablemente al aflojamiento de los vínculos que mantenían unida a la sociedad. El protestantismo era una forma tonta de egoísmo. «El amor a sí mismo no reglado» siempre conduciría a la revolución en opinión de Bonald, porque los hombres sólo podían evolucionar plenamente en una sociedad bien ordenada basada en la religión y en el sacrificio (Bonald, 1864, I, pp. 493-496). A Maistre y a Bonald les preocupaba lo que Maistre denominaba el «principio generativo» de la sociedad: ¿de dónde procedía el poder? Para ambos la respuesta era que provenía de Dios.

Su fe en los orígenes divinos del poder es lo más característico de la actitud de Bonald y Maistre en el caso las constituciones. No es que los teócratas fueran los únicos que se mostraban escépticos ante la creación de constituciones a priori. Aunque no defendía su concepción de la realeza por derecho divino, Mallet du Pan ya había denunciado a los jacobinos por su avidez a la hora de legislar: «Europa no puede tolerar a un legislador» (citado en Goldstein, 1988, p. 56). Pero Bonald y Maistre llevaron el argumento aún más lejos. Su rechazo al exceso de legislación no obedecía a una causa exclusivamente pragmática de estabilidad, era una cuestión de principios. Si el poder procedía de Dios, los hombres nunca podían imponerlo. Por lo tanto, las constituciones revolucionarias eran un sinsentido en el mejor de los casos y destructivas en el peor. Bonald distinguía entre sociedades «constituidas» y no constituidas; las primeras eran obra de Dios, las segundas de los hombres. Maistre afirmaba algo parecido que revela la influencia que ejerció sobre él el pensamiento de Vico (el principio de verum-factum de Vico, según el cual sólo se puede obtener un conocimiento auténtico de lo que uno ha creado) e insistía en que: «El hombre lo puede modificar todo en su esfera de actividad, pero no crea nada; esa es la ley que rige tanto el mundo natural como el moral» (Maistre, 1994, p. 49). La idea de que los hombres pudieran crear una constitución deliberando y reflexionando era absurda. «Nada grande tiene grandes orígenes» (ibid.). «Ninguna constitución es el resultado de la deliberación» (ibid.), y el número creciente y «prodigioso» de leyes aprobadas por la Convención Nacional era, para Maistre, un signo de su debilidad.

Su profundo rechazo a las leyes hechas por el hombre fue un problema para el pensamiento político de Bonald y Maistre, así como para el pensamiento contrarrevolucionario en general. ¿De dónde iba a salir la regeneración

posrevolucionaria si no era de más leyes? La sangre y el sacrificio eran parte de la respuesta de Maistre, pero la regeneración debía darse en el tejido social. Era la única forma en la que cabía hacer concordar de forma espontánea a «lo contrario de la revolución» con la Providencia divina. Se ha dicho que Bonald y Maistre fueron «de los primeros en identificar el ámbito de lo social con el de lo político» (Bradley, 1999, p. 24). Su concepto limitado y religioso del poder tuvo el efecto perverso de ampliar enormemente el ámbito de lo político, hasta abarcar a la familia, las costumbres y la economía. Tras despreciar las pretensiones humanas de fabricar constituciones, los tradicionalistas se centraron en un ámbito el que pudieran influir (de nuevo resuena un fuerte eco a Vico), es decir, en la sociedad misma. Muchos expertos han creído identificar la existencia de un vínculo entre Bonald y los primeros socialistas en este aspecto. Pero lo que se ha reconocido menos a menudo es que el interés de Bonald y Maistre por la sociedad los llevó a la idea de Rousseau de que la virtud de las mujeres era la salvaguarda de la buena política; una idea que chocaba frontalmente con el espíritu protofeminista de fourieristas y saint-simonianos.

MAISTRE Y BONALD: MUJERES, PODER Y COSTUMBRES

Mallet du Pan comentaba, que, en épocas anteriores, cuando había habido cambios en el orden político, la mayoría permanecía al margen. Ahora, en cambio, «las revoluciones han penetrado hasta las raíces mismas de la sociedad» (citado en Goldstein, 1988, p. 12). Uno de los aspectos más originales del pensamiento contrarrevolucionario era la idea de «identificar al ámbito de lo social con el de lo político», insistiendo en que las «costumbres y hábitos, las relaciones de género y familiares, la religión y la economía» eran cuestiones políticas (Bradley, 1999, p. 24). Esto explica, en cierta medida, la afinidad existente entre los contrarrevolucionarios y los primeros socialistas franceses, sobre todo los saint-simonianos, que leían y admiraban tanto a Bonald como a Maistre. También puede explicar lo que han constatado algunos sociólogos del siglo XX, que Bonald fue un sociólogo avant la lettre (cfr. Nisbet, 1944). Pero el grueso del contenido del pensamiento sociopolítico de Maistre y Bonald tenía bien poco en común con el socialismo del siglo XIX o la sociología del siglo XX. Lo que querían al abrir los parámetros de lo político era bloquear los cambios sociales, sobre todo para las mujeres.

A Maistre y Bonald les preocupaba especialmente la forma en que la Revolución se había infiltrado en la familia, infectando los hábitos de mujeres y niños. Cuando Maistre afirmó que la Revolución era «radicalmente mala», mencionaba, sobre todo, que las jóvenes francesas habían perdido su modestia y se reían de «asquerosos detalles» que harían sonrojarse a un hombre (Maistre, 1994, pp. 38-39). La así llamada «libertad sancionada por la Revolución» había dado lugar a «terribles escándalos». «El matrimonio se ha convertido en prostitución legal; la autoridad paterna es inexistente, nadie teme cometer delitos, no hay cobijo para el indigente» (Maistre, 1994, p. 86). En una obra que lleva un título irónico, Bienfaits de la Révolution française, Maistre acusaba al gobierno revolucionario de poseer «un principio inmoral, un poder de corrupción indesligable del orden de las cosas» (Maistre, 1884, VII, p. 385). Recurriendo a diversos testimonios publicados, describe Francia durante el Terror como un lugar en el que la economía social se ha degradado, donde los bosques se han destruido y las carreteras resultan impracticables, donde hay más prostitución que nunca y se puede guillotinar a una mujer al día siguiente de haber dado a luz, donde los soldados revolucionarios violan a las mujeres antes de su muerte y después, donde se recurre a chicas desnudas en lugar de a sacramentos religiosos, donde se mata a todos sin distinción por razón de «edad o sexo» (Maistre, 1884, VII, pp. 394-395, 494-495). Este desenfreno, afirmaba Maistre, demostraba que la República francesa era, básicamente ilegítima (Maistre, 1884, VII, p. 396). Había esperanza, no obstante, en el carácter de las propias mujeres. Maistre se burlaba de Helen Maria Williams, escritora republicana, por escribir en el periódico liberal La Décade lamentando que las mujeres francesas no hubieran tomado parte en las fiestas patrióticas de la Revolución[5]. Maistre llama a Williams «loca» por lo que dice. Desde su punto de vista, las mujeres eran «excelentes jueces del honor», sobre todo las francesas, que eran «las más femeninas del universo», porque habían permanecido intocadas por el fervor revolucionario (no tuvo en cuenta que las mujeres, de hecho, participaron en los festivales revolucionarios) (Maistre, 1884, VII, pp. 406-407).

Como muestra este choque entre Maistre y Williams, la virtud de las mujeres era un premio muy codiciado en los debates políticos de la Francia posrevolucionaria. En la década de 1790, era un cliché muy manido decir que los hombres hacían las leyes y las mujeres eran las responsables del mantenimiento de las costumbres (Les hommes font les lois; les femmes font les moeurs). Se ha escrito mucho sobre los intentos de los republicanos de la década de 1790 de ganarse a las mujeres como instrumento para la regeneración de la moral francesa. El ideólogo Jean-Baptiste Say no decía nada nuevo cuando expresaba

la esperanza, en su utopía republicana Olbie, de que las mujeres virtuosas pudieran republicanizar las costumbres corruptas de Francia, permitiendo así que arraigaran las instituciones republicanas. Pero los contrarrevolucionarios también proclamaban su fe en la utilidad de la virtud de las mujeres para su propio proyecto de regeneración moral en una línea monárquica. Además, en muchos casos, bebían en las mismas fuentes ideológicas que los republicanos para defender su causa, sobre todo en la imagen de las mujeres contenida en el Libro V del Emilio de Rousseau.

En Emilio, Rousseau afirma que siempre hay que juzgar a las mujeres en su calidad de madres, aunque no tengan hijos. Bonald estaba totalmente de acuerdo: afirmaba, como Rousseau, que la moral y por ende el orden político de cualquier sociedad requería que las mujeres reconocieran su vocación por la maternidad. «Todo tiene un fin al que tiende», escribe Bonald. «El fin natural y social de la mujer es el matrimonio o el cumplimiento de sus deberes en el seno de la familia, con su marido y sus hijos» (Bonald, 1864, I, p. 84). Por lo tanto, la educación de las mujeres debía ir dirigida a permitirlas cumplir su papel instrumental como esposas y madres (Bonald, 1864, I, pp. 783-786). Bonald afirmaba, que la vida licenciosa o libertad sexual, de hecho, era opresiva para las mujeres, al impedirlas realizar su función natural en la vida. Lo que preocupaba a Bonald no era la felicidad de mujeres individuales, sino la unidad de la familia primero y del cuerpo social después. El divorcio era su ejemplo favorito de cómo la conducta de las mujeres podía sostener o destruir el orden social.

Du Divorce, publicado en 1801, fue la obra más leída de Bonald y dio un gran impulso a las leyes que primero modificaron y luego derogaron (1814) la Ley de divorcio francesa de 1792 (cfr. Klinck, 1996, pp. 105-114). La mayoría de los argumentos ya aparecían esbozados en su Teoría del Poder Político, donde Bonald reprobaba el divorcio por considerarlo «desastroso para la moral pública» (Bonald, 1864, I, p. 622). En Du Divorce, Bonald estaba decidido a refutar la idea de que el divorcio era un asunto privado:

¿Cómo es posible hablar del divorcio, que separa a padre, madre e hijo, por no hablar de a la sociedad que los une? ¿Cómo se puede gobernar al estado privado de la sociedad o la familia, sin tener en cuenta al estado público o político que interviene en su formación para garantizar la estabilidad…? (Bonald, 1864, II, pp. 9-10).

Para Bonald el matrimonio no era un capricho individual sino (y lo expresó así a sabiendas) «un auténtico contrato social, el acto fundacional de una familia cuyas leyes están en la base de toda legislación política» (Bonald, 1864, II, pp. 37-38). El matrimonio era incluso anterior al cristianismo, pero siempre había sido tanto un acto religioso como civil. Bonald insistía en que estaba relacionado con todas las cuestiones fundamentales en torno al poder y a los deberes (Bonald, 1864, II, p. 41).

Bonald afirmaba que el divorcio era una pieza de la democracia que llevaba «reinando demasiado tiempo en Francia bajo diversos nombres» (Bonald, 1864, II, p. 41). El divorcio era político porque estaba en contradicción con los principios de la monarquía hereditaria e indisoluble que defendía Bonald. Este antagonismo extremo al divorcio era compartido por otros contrarrevolucionarios. En Du Pape, Maistre alababa al papado por haber mantenido resueltamente «las leyes del matrimonio frente a todos los ataques del todopoderoso libertinaje» (citado en Lebrun, 1965, p. 148). Esta insistencia en el vínculo matrimonial también era propia de los adversarios de la Revolución en otros lugares de Europa. En Alemania, Justus Möser lamentaba los esfuerzos de la Aufklärung por dotar a los hijos ilegítimos de los mismos derechos que a los legítimos, y afirmaba que «no es político dar a los no casados la misma condición que a los casados, ya que una familia unida es de mucho más valor para el Estado que un grupo de hombres y mujeres viviendo en un fluctuante amor libre» (citado en Epstein, 1966, p. 332). En Berna, Karl Ludwig von Haller afirmaba que una de las mejores formas de combatir la revolución era «proteger las relaciones familiares, ese germen inicial, ese modo originario de toda monarquía» (Haller, 1839, I, pp. 134-135). De igual modo, en la teoría de la unidad de Bonald, entre el Estado y la familia siempre debe reinar la armonía. Cuando imperaban el orden en el Estado y el desorden en las familias podían ocurrir una de dos cosas. O el Estado regulaba a la familia y restablecía el orden, que era lo que Bonald deseaba, o la familia acabaría desregulando al Estado y dando lugar al «materialismo universal»: un caos, sin trabas, de egoísmo e insubordinación.

El horror que producía el divorcio a Bonald era coherente con su concepción tripartita del poder. En Legislation primitive, afirmaba que las estructuras de autoridad siempre eran trinitarias: Dios, Jesús, los Discípulos; soberano, ministro, súbditos; padre, madre, hijo (Bonald, 1864, I, pp. 1202-1220). En

opinión de Robert Nisbet, la concepción tripartita del poder de Bonald era un signo de su compromiso pluralista con el grupo social (Nisbet, 1944, p. 323). Lo que Nisbet no dice es que, desde el punto de vista de las mujeres, no era pluralista sino profundamente antiindividualista. Bonald deploraba que la «filosofía» francesa tratara a los padres y madres como si no fueran más que «machos» y «hembras», o sea, animales. Señalaba que los animales no tienen elección a la hora de reproducirse, mientras que en el caso de los humanos la reproducción es voluntaria. Esto dotaba al hombre de una dimensión moral y obligaba a canalizar los impulsos libidinosos a través del orden dispensado por la familia. Nunca se debía considerar individuos a los miembros de una familia, porque eran seres emparentados, inextricablemente unidos. De manera que Bonald se negaba a hablar de «hombres y mujeres»; siempre prefería hablar de «padres y madres». No hay una madre sin padre, observaba, mientras que una mujer podía existir sin un hombre, una idea que, al parecer, le aterrorizaba (el reseñista de Du Divorce en el Journal des Débats afirmó, no sin cierta razón, que el sistema de Bonald esclavizaba a las mujeres) (Klinck, 1996, p. 115). La madre de la teoría política de Bonald es el cemento que mantiene unida a la sociedad civil en su conjunto, más explícitamente incluso que en el caso de Rousseau. Es el «nexo de unión» entre el padre y el hijo, «pasiva al concebir, activa al producir», pupila de su marido, pero maestra de su hijo (Bonald, 1864, II, pp. 45-46). A medida que avanzaba el siglo XIX, los contrarrevolucionarios románticos fueron convirtiendo a la figura de la madre en un ídolo poético. Chateaubriand, que rechazaba como Bonald el divorcio, convirtió a la esposa cristiana en una heroína, en un ser «misterioso, extraordinario y angélico» (Chateaubriand, 1978a, p. 51). Pero para Bonald, el valor de la madre no estribaba en su poesía, sino en su papel como poder aglutinante.

Du Divorce lleva al extremo una cuestión retomada por incontables pensadores de Montesquieu en adelante: la de la mujer-civilizadora, basada en la idea de que las mujeres eran las artífices y ejemplos del estado presente de la civilización y del orden político. El asunto sería retomado en 1803 por el Vizconde Ségur en su descomunal obra, en tres volúmenes, sobre la historia de las mujeres. También fue objeto de estudio por parte del socialista Charles Fourier en 1808, quien en su Teoría de los cuatro movimientos defendía que la «liberación progresiva de las mujeres» era el fundamento del progreso social. Bonald compartía con estos autores la idea de que la situación de las mujeres era clave para el estado de lo político. Pero no estaba dispuesto a atribuir a las mujeres la más mínima capacidad de acción individual.

Bonald consideraba que los deseos de las mujeres constituían una terrible amenaza política (Bonald, 1864, I, p. 785). En Du Divorce quería defender el principio de que el Estado podía intervenir en cualquier aspecto. «El Gobierno», escribe en su Teoría del poder político, «puede incidir en la moral tanto pública como privada» (Bonald, 1864, I, pp. 836-843). Bonald, efectivamente, eliminó la noción de esfera privada. En obras posteriores hasta llegó a sugerir que el Estado debía decidir quién podía casarse y quién no. En lugar del divorcio, Bonald propuso volver a la separación legal existente antes de la Revolución, la séparation de corps, pero entendida de forma mucho más estricta (Klinck, 1996, p. 112). De darse este caso la custodia de los hijos se retiraría a los padres, y los niños quedarían bajo la tutela de funcionarios públicos. Toda mujer separada, incluidas aquellas que hubieran padecido abuso doméstico, debía ingresar en instituciones religiosas, mientras que el único castigo para los hombres era ser excluidos de la función pública. ¿Por qué? Porque «los mismos trastornos resultan más delictivos en el caso de las mujeres que en el de los hombres» (Bonald, 1864, I, p. 841). Bonald tenía muy claro que era políticamente ventajoso institucionalizar a las mujeres separadas de sus maridos «para borrar de la sociedad el escándalo que supone un ser desplazado de su lugar natural, una esposa que ya no está sometida a la autoridad de su marido; una madre que ya no ejerce autoridad sobre sus hijos» (citado en Klinck, 1996, p. 113). En opinión de Bonald, un ser así era un enemigo del Estado, equivalente al «hombre que decide renunciar a todo» de El contrato social de Rousseau.

Los escritos de Bonald sobre las mujeres demuestran que, pese a su insistencia en el poder absoluto, su concepción real del poder era algo frágil. Su política, como la de muchos contrarrevolucionarios, de hecho, se basaba en un equilibrio precario, por no decir neurótico, que podía romperse por algo tan banal como que una mujer eligiera dejar a su marido. Los seguidores alemanes de Burke, de los que hablaremos a continuación, solucionaron el problema del equilibrio de forma diferente. Para estos contrarrevolucionarios burkeanos, la respuesta a la necesidad de seguridad en política también estaba en el equilibrio, pero entendido como equilibrio entre los diferentes estamentos sociales.

LOS SEGUIDORES ALEMANES DE BURKE

El concepto de equilibrio era el núcleo del pensamiento de Friedrich von Gentz (1764-1832), como corresponde a una figura recordada, sobre todo, por haber sido consejero del príncipe Klemens von Metternich (1773-1859), canciller austríaco en época del Congreso de Viena (Godechot, 1972, p. 117). Gentz buscaba el equilibrio entre estados, en la estela del sistema de equilibrio de poder de Metternich, pero también entendía necesario el equilibrio en el seno del Estado mismo. Cuando Gentz criticó a la Revolución francesa lo hizo alegando que había roto el equilibrio político, sumiendo al país en ese «pozo sin fondo de la anarquía» que había puesto en entredicho la seguridad en Europa y acabado con la moderación que reinaba en la sociedad francesa (Gentz, 1977, p. 52). Gentz afirmaba que aquellos revolucionarios que soñaban con una igualdad niveladora olvidaban que en las sociedades siempre debía haber un fino equilibrio entre la inteligencia, la riqueza y el nacimiento (Droz, 1949, pp. 381-385): la única igualdad que Gentz tenía en cuenta, la igualdad ante la ley, se garantizaba protegiendo, no atacando, los derechos y privilegios de las corporaciones y del resto de los cuerpos que mantenían unida a la nación (Reiff, 1912, p. 47).

Sin embargo, la reacción inicial de Gentz ante la Revolución francesa fue de gran entusiasmo (cfr. Paternò, 1993, p. 29). Hasta abril de 1791, adoptó una postura kantiana (tras estudiar durante un curso en la Universidad de Königsberg), lo que le distingue definitivamente de Bonald y Maistre. Defendía la idea de la «perfectibilidad infinita» y publicó en la Berlinische Monatsschrift un artículo sobre el concepto de derecho natural en el que criticaba al pensador conservador Justus Möser (Droz, 1949, p. 374). Pero fue cambiando de opinión gradualmente tras leer las Reflexiones sobre la Revolución en Francia de Burke y descubrir, para su sorpresa, que las prefería a «cien vacuos panegíricos sobre la Revolución» (Droz, 1949, p. 374). En 1792, cuando se desató la llamada «segunda revolución» tras el ataque al Palacio de las Tullerías y las masacres de septiembre, se fue haciendo paulatinamente Gentz seguidor de Burke. En 1793, el año del Terror, publicó una traducción de este autor en la que alababa su clarividencia al haber visto en el entusiasmo de 1789 la semilla del Terror de 1792 (Droz, 1949, p. 375; Godechot, 1972, p. 116). En 1794 publicó la traducción de las Consideraciones de Mallet du Pan, a la que describió como la obra más profunda y poderosa jamás publicada (Godechot, 1972, p. 117).

La postura sobre la revolución del Gentz maduro se aprecia en una obra posterior (publicada en Filadelfia en 1800 y traducida por John Quincy Adams, futuro presidente de Estados Unidos), en la que compara «el origen y los

principios» de la Revolución americana y de la francesa. Poco antes de esa publicación, Gentz había criticado la idea de que las dos revoluciones fueran idénticas, aunque en ambos casos se trataba de «uno de los errores más extendidos de la época». La Revolución norteamericana había sido moderada; la francesa, violenta. La Revolución norteamericana perseguía objetivos concretos y precisos, mientras que la francesa planteaba objetivos amorfos que habían causado la escalada que llevó a una «frenética ofensiva», a un «horrible laberinto» (Gentz, 1977, pp. 49, 70). Gentz alababa a los revolucionarios americanos por su sentido del equilibrio político y mencionaba con aprobación el Congreso de Filadelfia de 1776, porque sólo había pedido «paz, libertad y seguridad […] no exigimos nuevos derechos» (Gentz, 1977, p. 45). Lo comparaba con las pulcras afirmaciones de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Afirmaba que los franceses eran «tan soberbios que creen poder doblegar a la imposibilidad misma» (Gentz, 1977, p. 69). Si la Revolución francesa se hubiera mantenido dentro de los límites de la ley, podía haber sido legítima; en cambio los «usurpadores» habían depuesto al rey, suspendido la constitución y «proclamado una república» sin ninguna «justificación jurídica» (Gentz, 1977, p. 41). Gentz comparaba las presuntuosas novedades de la Revolución francesa con la mesura y el enfoque empírico de los norteamericanos, y agradecía que la República americana hubiera adoptado el «tono suave, moderado y considerado» de Washington en vez del «salvaje, extravagante y rapsódico modo de declamar de Paine» (Gentz, 1977, p. 57).

El rechazo de Gentz a la democracia «salvaje» era muy similar al de otros pensadores alemanes con trasfondos intelectuales muy diferentes. La formación de Ernest Brandes y August-Guillaume Rehberg (que ejercieron su influencia sobre la Escuela Histórica del Derecho alemana) era muy diferente a la Bildung kantiana y prusiana de Gentz; ambos eran hanoverianos y anglófilos. Crearon una «Escuela hanoveriana» junto a A. L. Schlözer y L. T. Spittler –dos profesores de la Universidad de Gotinga– compuesta por «Aufklärer moderados y conservadores», que fueron expresando paulatinamente su rechazo a la Revolución francesa (cfr. Beiser, 1992, cap. 12). Se ha escrito mucho desde tiempos de Marx sobre la «ausencia de una tradición política propiamente alemana» en el siglo XVIII (cfr., por ejemplo, Reiss, 1955, p. 2). El pensamiento de Brandes y Rehberg lo corrobora, hasta el punto de que sus inquietudes políticas parecen más influidas por Inglaterra y Francia que por Alemania misma. En 1789, Rehberg emprendió un profundo estudio de la Constitución británica bajo la guía de Brandes en la Universidad de Gotinga (Droz, 1949, pp. 360 ss.). Al principio, los hanoverianos dieron la bienvenida a la Revolución.

«Qué maravilla», escribía Schlözer en 1789, «que Francia se haya sacudido el yugo de la tiranía», acabando con los abusos feudales (Beiser, 1992, p. 30). Sin embargo, cuando estuvo claro que Francia no adoptaría una monarquía constitucional al estilo británico, los hanoverianos se volvieron mucho más críticos. Rehberg creía que la Revolución era un intento de aplicar la razón kantiana sin el complemento necesario del sentido humeano de la historia (Beiser, 1992, p. 305). Brandes había conocido a Burke en Inglaterra en 1785, y tanto él como Rehberg estaban muy influidos por sus ideas. Brandes deploraba que muy pocos miembros de la Asamblea Nacional francesa hubieran visitado Inglaterra. Lamentaba que la opinión pública francesa hubiera eclipsado a Montesquieu por culpa de una camarilla de «economistas rousseauniano-americanos» (Droz, 1949, p. 355). Al igual que Burke, Brandes creía que la Revolución francesa mostraba las consecuencias de aplicar desafortunadas doctrinas racionalistas y de creer en el progreso humano ilimitado. A Rehberg tampoco le gustaba el utópico rechazo de la experiencia del que hacían gala los revolucionarios, y acusó a la Asamblea Nacional de destruir al poder ejecutivo y crear una dictadura del poder legislativo.

Rehberg y Brandes no se basaban sólo en Burke, sino asimismo en tradiciones del pensamiento alemán más antiguas y críticas con la Revolución. No eran cosmopolitas, como Gentz, y defendían los prejuicios y particularidades de cada nación, sentimientos que ya habían expresado mucho tiempo antes de la Revolución Herder en su Volksgeist y Justus Möser (1720-1794) en sus Patriotische Phantasien. Brandes afirmaba que la constitución francesa de 1791 resultaba «tan inadecuada teniendo en cuenta las necesidades reales del país, que no cabe decir que fuera redactada para los franceses ni para ningún otro pueblo del mundo» (citado en Droz, 1949, pp. 359-360); palabras que recuerdan al seco comentario de Maistre, quien afirmó que había «conocido a franceses, italianos, rusos, etcétera», pero que nunca le habían presentado al Hombre en general (Maistre, 1994, p. 53). Brandes vinculaba la «anarquía francesa» al amor de los galos por la abstracción, y observaba que los alemanes respetaban más la tradición. En Alemania, ni Brissot ni Condorcet eran necesarios, señalaba Brandes con arrogancia.

Esta tradición contraria a la abstracción tuvo una gran influencia sobre las ideas políticas hegemónicas de la siguiente generación de alemanes. Tanto la «revuelta contra la razón» como el Romanticismo alemán (algo más conservador) y la Escuela Histórica del Derecho de Savigny compartían la crítica de Burke a la fabricación de sistemas. Lo que unía a estos pensadores era su defensa de la

historia y del Estado, aparte de un rechazo visceral a lo nuevo y al individuo. Algunos de estos temas quedan claramente expresados en una conferencia pronunciada por el romántico Adam Müller, íntimo amigo de Gentz, el 22 de noviembre de 1808:

¿Acaso no proceden todos los errores de la Revolución de la ilusión de que el individuo realmente puede hacer dejación del contrato social, puede derribar y destruir, desde fuera, cualquier cosa que no le plazca, puede criticar la obra de miles de años sin estar obligado a reconocer a ninguna de las instituciones que posee? Resumiendo, se vive en la ilusión de que realmente existe un punto fijo fuera del Estado que cualquiera puede alcanzar y desde el que cualquiera puede proponer nuevas rutas para el gran cuerpo político; desde el que cabe transformar un cuerpo antiguo en otro completamente nuevo y diseñar un Estado que sustituya al antiguo, imperfecto, reemplazando a una constitución de eficacia probada por otra nueva que será perfecta, al menos durante los próximos quince días (Lougee, 1959, p. 634).

Para Müller, al igual que para todos los pensadores que hemos venido considerando, tanto en Francia como en Alemania, esa «ilusión» era consecuencia de otros dos «errores» que preocupaban al pensamiento contrarrevolucionario: la doctrina de la soberanía popular y la idea del contrato social.

LA CRÍTICA A LA SOBERANÍA POPULAR Y AL CONTRATO SOCIAL

El pensamiento contrarrevolucionario de la década de 1790 siempre fue profundamente antidemocrático[6], al margen de que fuera católico o protestante, laico o teocrático, anglófilo o anglófobo, moderado o extremo, favorable o contrario a los cuerpos intermedios. En la década de 1990, Stephen Holmes describió a Maistre como «antiliberal». Pero como Holmes mismo reconoce, es una etiqueta anacrónica (la palabra «liberalismo» no se empezó a utilizar hasta 1821 más o menos) (Holmes, 1993, p. 5), que no resuelve muchos

problemas, pues Holmes incluye a Montesquieu entre los «liberales» frente a los «antiliberales» cuando, como hemos visto, Montesquieu fue, de hecho, una fuente importante para las ideas contrarrevolucionarias. Calificar a Maistre y otros contrarrevolucionarios de «antiliberales», al igual que llamarlos «fascistas», siempre es menos exacto que describirlos como antidemócratas. Maistre mismo hace referencia a sus «ideas antidemocráticas» (Lucas, 1989, p. 107). Incluso quienes se encuentran en el extremo pragmático del espectro contrarrevolucionario, como Gentz y Mallet du Pan (que aprobaban el dictum del papa: «Dejad que los tontos se peleen por las cuestiones relacionadas con las formas de gobierno»), eran hostiles a cualquier exigencia de soberanía por parte del pueblo, a la que Gentz, en 1809, denominó «la más salvaje, malvada y peligrosa de todas las quimeras»[7].

¿Cómo podía la soberanía popular ser peligrosa y una quimera a la vez? Para los contrarrevolucionarios, era peligrosa precisamente por ser una quimera. Como señaló el jesuita Abbé Barruel en su Question nationale sur l'autorité et sur les droits du peuple (1791), la soberanía del pueblo era una «negación» de la soberanía (Goldstein, 1988, pp. 21-35). Temía que el soberano fuera «mutilado, cortado en un millón de pedazos, si, para concebir la unidad de esos poderes también hay que concebir su ser dividido entre cada ciudadano del pueblo». Si el gobierno debía ser para el pueblo, no podía ser ejercido por el pueblo porque la soberanía requería autoridad, que a su vez precisaba de superioridad y «yo no soy mi superior», insistía Barruel (citado en Goldstein, 1988, p. 26). En los discursos pronunciados en la Asamblea Nacional en 1791 y 1792, los diputados Maury y Mounier insistieron repetidamente en que «la soberanía que procede del pueblo nunca puede volver al pueblo» (citado en Golstein, 1988, pp. 61-62).

La aversión de los contrarrevolucionarios a la soberanía popular procedía, en parte, de que consideraban al pueblo la «plebe». Rehberg afirmó que la Revolución francesa era un evento monstruoso, porque se legitimaba proclamando que representaba al pueblo soberano, cuando en realidad el pueblo era «una multitud apática y sin educación» (citado en Droz, 1949, p. 363). Los contrarrevolucionarios solían denigrar al pueblo afirmando que era infantil. En palabras de Chateaubriand: «Los pueblos son niños: dales un sonajero sin explicarles por qué hace ruido y lo romperán para averiguarlo» (citado en Goldstein, 1988, p. 89). O, como decía Maistre, «el pueblo», considerado como parte del gobierno, «siempre es infantil, tonto y está ausente» (Maistre, 1994, p. 35 nota).

El hecho de que a los contrarrevolucionarios no les gustara la soberanía popular era, en parte, un prejuicio teórico. Para Maistre era cuestionable que la soberanía hubiera residido alguna vez en el pueblo. En su Estudio sobre la soberanía, escribe:

El pueblo es soberano, dicen; ¿y de quién? De sí mismo, al parecer. De modo que el pueblo es súbdito. Es evidente que aquí hay cierta vaguedad, si es que no es un error, porque el pueblo que manda no es el pueblo que obedece. De manera que ya la mera proposición general «El pueblo es soberano» requiere un comentario (Maistre, 1870, p. 177).

Ni que decir tiene que fue Maistre en persona quien ofreció este comentario: «El pueblo es un soberano que no puede ejercer la soberanía» (Maistre, 1870, p. 178). Bonald estaba de acuerdo. «Pese a su pretendida soberanía, el pueblo tiene tan poco derecho a apartarse de la constitución política […] como de […] distanciarse de la unidad con Dios» (citado en Goldstein, 1988, p. 50). Usó el prefacio a su Teoría para demostrar que la soberanía popular no tenía sentido ni fundamento histórico.

Aquellos hombres a los que se ha honrado con el título de metafísicos políticos, cuya metafísica es la oscuridad de una mente falsa y cuya política es el deseo de un corazón corrupto, han afirmado que la soberanía reside en el pueblo. Esto es una proposición general o abstracta, pero cuando uno busca su aplicación en la historia, halla que el pueblo nunca ha sido y nunca podrá ser soberano. Porque ¿dónde están los súbditos cuando el pueblo es soberano? Si uno quiere que la soberanía resida en el pueblo, en el sentido de concederle el derecho a promulgar leyes, resulta que el pueblo no ha hecho leyes nunca en parte alguna, porque es imposible que pueda hacerlas. Sólo le queda aceptar las leyes elaboradas por otro hombre, que, por eso mismo, se llama legislador. Adoptar las leyes hechas por otro hombre es obedecerle, y quien obedece no es soberano sino súbdito, puede que hasta un esclavo. Por último, cuando se pretende que la soberanía reside en el pueblo, en el sentido de que el pueblo delega su ejercicio nombrando a quienes han de cumplir las diversas funciones, resulta que el pueblo no nombra

a nadie […] sino que cierto número de individuos, que decidieron autodenominarse «pueblo», nombran individualmente a quienes les parece bien, observando ciertas convenciones públicas o secretas […] Sin embargo, esas convenciones no son verdades; porque las convenciones humanas son contingentes (Bonald, 1843, I. p. 18).

Como se desprende del texto, la crítica de los contrarrevolucionarios a la democracia estaba vinculada al rechazo a la idea de un contrato original con su discurso adyacente de derechos naturales. Aquí, los contrarrevolucionarios recurrieron a lo que dijera Hume en su ensayo Del contrato original (Hume, 1994b; cfr. asimismo Bongie, 1965). Hume había objetado que la propuesta del «contrato original» no era realista, porque el ser humano primitivo, que existía en el supuesto estado «de naturaleza», debía haber sido incapaz del tipo de reflexión y decisión necesarios para celebrar un contrato. El contrato original, observaba Hume, «no fue escrito en pergamino, ni siquiera en hojas o troncos de árbol» (Hume, 1994b, p. 188).

Rehberg también criticó la teoría del contrato social por considerarla utópica, lamentando que hubiera dado lugar a una lectura equivocada tanto de la historia como de la naturaleza humana: los individuos nunca habían sido libres e iguales como suponían los defensores del contrato social (Droz, 1949, p. 363). Maistre calificó al contrato social de «teoría contrafactual» de la historia (Maistre, 1870, p. 47). «Nunca ha habido un estado de naturaleza en sentido rousseauniano porque nunca ha habido un momento en el que el arte humano no existiera» (Maistre, 1870, p. 470). O, como insistía Calonne, en términos que recordaban a Bentham, no importa cuántas «pomposas etiquetas de eternos, inalienables e imprescriptibles» pongamos a los derechos: los hombres no disponían de ellos en los días en los que «erraban sin ley» (citado en Goldstein, 1988, p. 112). No había derechos sin leyes positivas, ni leyes sin sociedad, ni sociedad sin gobierno.

Karl Ludwig von Haller, un profesor de derecho constitucional de Berna (y uno de los mayores adversarios intelectuales de Hegel), escribió su descomunal obra, Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des Natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des Künstlich-Bürgerlichen Entgegengesetzt (1816-1834), basando toda su teoría política en el rechazo a la teoría del contrato social. No sólo descartaba a Sieyès, Locke y Rousseau, sino asimismo a

Montesquieu, Grocio, Hobbes y Pufendorf, anunciando el advenimiento de «la restauración de la ciencia política», en alusión a la restauración de las monarquías europeas. Según Haller, el contrato social legitimaba a todos los estados ilegítimos del momento. Sus perniciosos efectos se apreciaban en Grecia, España y Portugal. Haller insistía en que la política no era artificial sino divina y natural, al igual que la familia (compartía las ideas de Bonald sobre el origen divino del matrimonio) y la monarquía (Haller, 1824-1875, II, pp. 22, 209). El contrato social adscribía el poder legislativo al pueblo, pero para Haller la ley no era sino la «voluntad del príncipe», que encarnaba la fuerza y el juicio. La base del Estado no era un contrato social, sino una serie de relaciones de derecho privado, lo que Haller denominaba el «Estado patrimonial». Aunque rechazaba los derechos naturales, Haller defendía la propiedad masculina y los derechos sucesorios y alababa la «eterna» cualidad de la primogenitura (Haller, 1824-1875, II, pp. 65 ss.). El fundamento de los estados era el traspaso del poder de padres a hijos, tanto si se trataba de un propietario cualquiera como del sucesor de un rey o príncipe. Haller trataba el tema del contrato original como si fuera un ataque a la autoridad paterna.

No todos los contrarrevolucionarios hicieron gala de un rechazo tan visceral a la teoría del contrato social y al iusnaturalismo. Para Calonne y Mallet du Pan, la idea de que los derechos naturales individuales eran un engaño no conducía necesariamente a negar al individuo per se, como hacían los contrarrevolucionarios más tradicionalistas. La fe en los derechos naturales, decían, era un error que podía tener consecuencias devastadoras para el cuerpo político, como, a su juicio, demostraba la Revolución. Para Bonald el individuo no existía, sólo había seres sociales unidos entre sí, primero a través de sus familias, y luego gracias al poder del Estado. Adam Müller denunció que la idea del estado de naturaleza había dado lugar a «la desafortunada doctrina según la cual el hombre puede formar parte del Estado y dejar de formar parte de él como si fuera una casa con la puerta permanentemente abierta» (citado en Reiss, 1955, pp. 150-151). Maistre también insistía en que el gobierno no era en absoluto «un asunto de elección propia» (Maistre, 1870, p. 503). Los únicos «derechos del pueblo» eran los que le concedía el soberano (Maistre, 1994, p. 50). El hombre no era bueno por naturaleza, como creía Rousseau; era un ser sociable y corrupto que debía ser gobernado. La alternativa al gobierno, y en esto Maistre estaba de acuerdo con Hobbes, era el estado de guerra. Maistre proponía regirse por la ley de Dios, en lugar de por los derechos naturales de los revolucionarios. Era una ley difusa, pero constituía el único fundamento de la ley positiva, aunque los hombres sólo pudieran entenderla de forma imperfecta.

En otras palabras, el pensamiento político de Maistre, como el de otros contrarrevolucionarios tradicionalistas, era un intento de restaurar la autoridad de la ley divina natural y acabar con las exigencias individualistas vinculadas a los derechos naturales de los revolucionarios. Los contrarrevolucionarios querían apropiarse de la volonté générale de Rousseau y revestirla del eco religioso que había perdido[8]. «En lugar de la voluntad general, la voluntad divina», escribía Haller (Haller, 1824-1875, I, p. xlviii). Casi todos aceptaban la distinción rousseauniana entre la voluntad de todos y la voluntad general. En opinión de Bonald, la Revolución francesa era un intento de sustituir la «voluntad particular» por la «voluntad general» (Bonald, 1864, I, p. 338). «La ley tiene tan poco que ver con la voluntad de todos que, cuanto más influya la voluntad de todos, menos ley es», afirmaba Maistre (citado en Goldstein, 1988, p. 47). Lo que Maistre y los contrarrevolucionarios se negaban a aceptar era, por un lado, que la voluntad general fuera artificial y, por otro, que estuviera ligada de alguna forma a la «voluntad del pueblo». Según Bonald, sólo la monarquía podía mantener la voluntad general al perpetuarla mediante la sucesión hereditaria (Bonald, 1984, I, pp. 175-184). Este apego a la ley natural explica en parte la obsolescencia final del pensamiento político contrarrevolucionario. Marc Goldstein ha afirmado que los escritos contrarrevolucionarios franceses son el canto del cisne del derecho natural, que «se transformó tan radicalmente tras 1789 que resultaba irreconocible» (Goldstein, 1988, p. 15). Además, a medida que la democracia de masas se iba haciendo realidad, la idea contrarrevolucionaria de que era una ficción parecía destinada al fracaso. Robert Nisbet afirma que no había tanta diferencia entre la crítica de Bonald al despotismo democrático y la de Tocqueville (Nisbet, 1944, p. 328). Pero sí la había: Tocqueville reconocía que vivía en una «era democrática». Los contrarrevolucionarios habían leído mal la historia; para ellos, era «política experimental». Es sabido que, en 1796, Maistre hizo una apuesta de «mil a uno», afirmando que la ciudad de Washington nunca se construiría, que no se llamaría Washington y que el Congreso nunca se reuniría allí (Maistre, 1994, pp. 60-61). En tiempos de Andrew Jackson este punto de vista parecía tan absurdo como pintoresco.

Eso no significa que el pensamiento contrarrevolucionario no estuviera presente durante todo el siglo XIX. Lo cierto es que pensadores contrarrevolucionarios «románticos», como Chateaubriand, Victor Hugo y Lamennais, dominaron la escena literaria francesa en la época de la Restauración y de la Monarquía de Julio. Pero a medida que el pensamiento contrarrevolucionario fue adquiriendo dimensiones más estéticas, también fue cambiando su significado político. En la última sección de este capítulo, analizaremos la figura de Pierre-Simon

Ballanche, en cuyos escritos el pensamiento contrarrevolucionario realizó una sorprendente transición de la derecha a la izquierda.

PIERRE-SIMON BALLANCHE Y EL FIN DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

Aunque era una generación más joven que Bonald y Maistre, los inicios de la carrera de Pierre-Simon de Ballanche (1776-1847) fueron los típicos de un católico tradicionalista. Hijo de un editor pío de Lyon, Ballanche y su familia simpatizaron en principio con la Revolución, pero su simpatía se trocó en miedo y hostilidad tras la ejecución de Luis XVI y la campaña de descristianización del Año II (McAlla, 1998, pp. 10-17). Ballanche, un joven enfermizo, pasó el Terror fuera de Lyon, en Grigny, en la casa solariega de sus abuelos maternos (McAlla, 1998, p. 17). Cuando volvió a Lyon tras la caída de Robespierre le horrorizaron la ruinas –físicas, personales y económicas– que contempló. En su primera obra, Épopée Lyonnaise (ca. 1795), conmemora a las víctimas del asedio de los revolucionarios a Lyon (McAlla, 1998, p. 18). Su siguiente obra, Du Sentiment, escrita en 1797, fue más teórica, pero no se publicó hasta 1801, tras la firma del concordato entre el papa Pío VII y Napoleón, cuando la expresión de sentimientos cristianos empezó a ser menos peligrosa (McAlla, 1998, p. 22).

Gran parte de Du Sentiment podrían haberlo escrito Maistre mismo o un conocido de Ballanche, François-René de Chateaubriand, cuyo éxito de ventas El genio del cristianismo se publicó el 8 de abril de 1802, justo después de que se ratificara el concordato suscrito con el papa Pío VII, cuando hubo un rebrote de la fe cristiana en Francia (Chateaubriand, 1978b; Godechot, 1972, p. 134). En un momento posterior de su vida el voluble Chateaubriand se convirtió en un «ultra» vehemente, defensor de la monarquía y de la restauración. En su obra recalcaba que el cristianismo, además de ser hermoso, poético y fuente de todo el gran arte y literatura, era la base de la libertad política. En El genio del cristianismo habla del sentimiento religioso, no en calidad de base teocrática de la política, sino como garante de la libertad, de la política humana a favor de los «pobres y desafortunados, que constituyen la mayoría de la población del mundo» (Chateaubriand, 1978b, libro 6, cap. 5). En contraposición al ejecutor místico de Maistre, considera que el culto cristiano puede salvar a las masas de un recurso demasiado frecuente al hacha del verdugo. «En el estado actual de la

sociedad, ¿podemos reprimir a una enorme masa de campesinos libres que están lejos de la vista de los magistrados? ¿Podemos evitar en los faubourgs de una gran capital que el populacho independiente cometa delitos en ausencia de una religión que predique a todos los deberes y virtudes? Si destruimos la fe religiosa necesitaremos policía, prisiones y verdugos en cada aldea» (citado en McMahon, 2001, p. 129). No obstante, el argumento de Chateaubriand no era predominantemente utilitario. Si el cristianismo era útil como mecanismo de control social, sólo era porque se trataba de la religión verdadera. El genio del cristianismo es un alegato a favor de la sinceridad contra aquellos hombres que «lo destruyen todo con una sonrisa en los labios» (Chateaubriand, 1978b, Introducción).

Ballanche compartía el apego de Rousseau a la sinceridad. Como Chateaubriand, defendía el sentimiento y el sufrimiento cristianos –algo de lo que sabía mucho, tras haber padecido una operación de trepanación terrible que lo dejó sumido en un dolor crónico– frente al falso y estéril racionalismo de los philosophes. El tema central de Du Sentiment es la expiación cristiana: ese saludable sacrificio que es lo único que conduce a la salvación. Como Maistre, Ballanche consideraba que la Revolución era un castigo divino por la impiedad de Francia. De nuevo, como Maistre, cuyas Consideraciones había leído cuidadosamente, Ballanche insistía en que las instituciones sociales y políticas tenían orígenes divinos y los hombres no podían fabricarlas. Condenaba a los «audaces políticos» que creían «que está en su mano clasificar a la raza humana a su capricho y crear imperios como quien dispone un jardín» (citado en McAlla, 1998, p. 43). Además, criticaba el individualismo del contrato social de Rousseau, puesto que el hombre «ha nacido para la sociedad». Ballanche consideraba a la Revolución un suceso totalmente profano, que sólo cabía redimir por medio del sufrimiento de sus víctimas (como los héroes del asedio a Lyon) y mediante la gracia de la Providencia divina. Hasta ese momento, Ballanche se había mantenido en sintonía con los primeros contrarrevolucionarios.

Pero en época de la Restauración, entre los años 1818 y 1820, modificó su teoría social en una dirección que le granjeó la desaprobación de Maistre y lo acercó a liberales como Constant. En su Essai sur les Constitutions Sociales dans leurs Rapports avec les Idées Nouvelles de 1818, Ballanche añadió un nuevo elemento de progreso a su teoría de la naturaleza divina de las instituciones sociales. Maistre lamentaba que «el excelente corazón de Ballanche» se hubiera corrompido a causa del «espíritu revolucionario». En realidad, Ballanche seguía

siendo contrario a la soberanía popular, pero había añadido a su teoría política el elemento del consentimiento popular. Afirmaba que la Providencia iba incrementando gradualmente la igualdad en el ámbito civil, en la estela de la igualdad evangélica. La única forma que tenían los monarcas franceses de retener su legitimidad era moviéndose en la dirección del rey ideal de Fénelon y distanciándose del absolutismo. Los reyes más legítimos eran aquellos que mostraban el mayor amor «feneloniano» a su pueblo. Es sabido que Ballanche afirmó que Maistre era el «profeta del pasado», que quería devolver a Francia a un orden social cuyo tiempo ya había pasado, mientras que Fénelon era el «profeta del futuro» (citado en McAlla, 1998, p. 325).

En 1827, Ballanche llevó aún más lejos su idea del progreso social gracias a su nuevo concepto de «palingenesia social»: un intento, muy consciente, de vincular la libertad de los liberales a la unidad de los ultras de derechas (Ballanche, 1833, IV; cfr. asimismo McAlla, 1998, Parte III, «Palingenesia social»). En biología, la palingenesia era una teoría asociada a Charles Bonnet, según la cual los seres vivos contienen en sí mismos una estructura cuidadosamente predefinida a la que sólo hay que fertilizar para que empiece a desarrollarse. Esta idea, junto con algunas corrientes iluministas de historia esotérica, hizo pensar a Ballanche que cada época histórica contenía en sí el germen de la siguiente. Así podía sostener, a la vez, la noción de la divina Providencia (puesto que todo germen procede de Dios) y la del progreso humano, porque, supuestamente, ciertos individuos (a los que Ballanche denominaba «iniciadores») eran capaces de hacer fructificar esos gérmenes. Además, la historia avanzaba hacia la democracia: cada era llevaba a una mayor emancipación gradual de toda la especie humana. El héroe de la historia de Ballanche no era el rey sino el plebeyo. Ballanche reincorporó el elemento de la voluntad individual a la volonté générale. Cuando hubo nuevas revoluciones en Europa, en la década de 1820 (en España, Grecia, Nápoles y el Piamonte), Ballanche les dio la bienvenida al interpretarlas como signos de una evolución social guiada por la Providencia. Al contrario que Maistre, consideraba a las revoluciones parte de la historia cristiana, no un distanciamiento de ella. Lo que Maistre y Bonald no habían logrado entender, escribió, «son los hechos nuevos» de la «sociedad nueva» (Ballanche, 1833, II, p. 348).

A finales de la década de 1820, cuando ya estaba en marcha la Restauración, surgió en Francia una nueva tradición del pensamiento social católico, a la que en ocasiones se ha denominado «neocatolicismo», que acabó con la simpatía que había suscitado en muchos antiguos contrarrevolucionarios la década de 1790.

En los días que siguieron a la Monarquía de Julio de 1830, el abate Lamennais, que había sido ultramonárquico en su día y ahora era demócrata, hizo un llamamiento a «Dios y a la libertad», fusionando democracia y religión. Era una nueva fe progresista, alabada por personajes como Victor Hugo o el poeta Alphonse de Lamartine, quien exigía un parti social que trascendiera las clases y representara a la sociedad en su conjunto (cfr. Bénichou, 1977; Berenson, 1989). En aquella era de renacimiento de ideas religiosas socialistas mezcladas con Romanticismo católico, Louis Blanc se preguntaba: «¿Qué es el socialismo?». La respuesta era: «el Evangelio en acción» (Berenson, 1989, p. 545). Como bien ha señalado Edward Berenson, este acercamiento entre el cristianismo y la izquierda se debió, en parte, al fracaso de la tradición revolucionaria. Las insurrecciones abortadas de 1834 y 1839 llevaron a los defensores de la izquierda a rechazar la «política conspirativa y violenta» de los revolucionarios y a virar hacia «una nueva fuente de cambio amante de la paz, unificadora y de corte espiritual» (Berenson, 1989, p. 544). Al mismo tiempo, parte de la derecha empezó a ver el potencial democrático albergado en los ideales evangélicos de la Iglesia primitiva.

Ballanche –quien cosechó admiradores entre los saint-simonianos y fourieristas– consideraba que, en Francia, el periodo comprendido entre 1789 y 1830 había sido una «época palingenésica», que desembocaría en una nueva fase de unidad social pacífica basada en un cristianismo progresista. A Ballanche le horrorizaba la insistencia de Maistre en que la pena capital era un rasgo eterno de la sociedad política. Creía que toda Europa odiaba esa práctica y que la sociedad debía dejar de imponer castigos sangrientos (Ballanche, 1833, IV, pp. 316-317). Tampoco seguía estando de acuerdo con la idea de Maistre sobre la irreligiosidad de la Revolución. Al contrario, en su opinión había promovido el cambio hacia una nueva religión, hacia un cristianismo renovado. Al igual que Bonald y Maistre, estos católicos progresistas de la década de 1830 querían acabar con la Revolución, pero, al contrario que ellos, no querían negarla sino completarla.

[1] Esta interpretación de Maistre como teórico de la violencia, más que partidario de la misma, está resumida en Bradley, 1999.

[2] Un examen de las diversas acepciones del término «Contrailustración», en Berlin, 1990; Garrand, 1994; Mali y Wokler, 2003; McMahon, 2001.

[3] De hecho, Louis de Bonald explicó su actitud ante Rousseau exactamente en estos términos, Bonald, 1864, II, p. 25; Bonald señala que Rousseau tenía razón al recordar a las madres que debían cumplir con sus obligaciones domésticas, pero se equivocaba al inflamar su imaginación con sus novelas. Sobre la importancia de Rousseau para el pensamiento contrarrevolucionario, cfr. asimismo Garrand, 1994; McNeil, 1953; Melzer, 1996.

[4] Prefacio a Théorie du pouvoir politique, Bonald, 1864, p. 1.

[5] La Décade Philosophique, 1789, n.o 23, p. 306.

[6] Es una observación de Goldstein, 1988, p. 7, aunque no extiende la discusión al pensamiento político alemán.

[7] Citado en Reiff, 1912, p. 47; de Aus dem Nachlasse.

[8] Sobre los orígenes religiosos de la volonté générale, cfr. Riley, 1986.

II

ROMANTICISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

John Morrow[1]

En las primeras décadas del siglo XIX, la vida intelectual europea se enriqueció gracias a las obras de compositores, pintores, poetas y escritores sobre los que influyó, de formas diversas, el espíritu del «Romanticismo» (Porter y Teich, 1988; Schenk, 1979). El pensamiento romántico hundía sus raíces en la cultura europea del Renacimiento y el Barroco, pero entre 1800 y 1850 desempeñó un papel especialmente significativo en la elaboración de marcos teóricos en torno a cuestiones políticas fundamentales. El problema de las definiciones y de la taxonomía dificulta el estudio del Romanticismo, pero, aun a riesgo de simplificar en exceso, cabe identificar tres cuestiones que interesaban a los representantes más destacados del Romanticismo político: la importancia epistemológica y moral de los sentimientos y de la imaginación, la noción concreta del individuo y la idea de comunidad.

Aunque es bastante común asociar el Romanticismo con el rechazo a la razón y el gusto por intuiciones de tipo estético, los escritores románticos, como Coleridge, constataban: «Sólo un hombre de hondos sentimientos puede dotar de profundidad al pensamiento; […] toda verdad es una suerte de revelación» (Coleridge, 1956-1971 [1801], II, p. 709). Una de las ideas importantes derivadas de esta revelación era una visión de los hombres como seres infinitos con un potencial afectivo, moral y religioso que el racionalismo ilustrado era incapaz de captar. Pensaban que ese potencial podía ser reconocido meramente en el seno de comunidades «orgánicas», es decir, ancladas en la historia, agrupaciones sociales complejas que reflejaban la interdependencia de sus miembros y encarnaban valores acordes con los requerimientos de su naturaleza. Las comunidades de este tipo se describían como entes holísticos, que

reconocían el estatus moral de sus miembros y apelaban a valores afectivos compartidos por toda la humanidad, generando armonía y simetría en las relaciones sociales y en la vida espiritual de los individuos. De ahí que los escritores románticos acostumbraran a hablar de política en un lenguaje más propio del discurso estético.

Pero, pese a la existencia de estas percepciones comunes, el Romanticismo no dio lugar a una teoría política unificada. Algunas de las divergencias en las implicaciones políticas del Romanticismo están muy relacionadas con la generación a la que pertenecían los distintos autores; otras tienen que ver con el contexto nacional. Por ejemplo, ciertos autores románticos ingleses y alemanes habían mostrado su simpatía por la Revolución francesa y propugnado un reformismo radical en política interior. Pero su teoría política de madurez (resultado de los años en los que Gran Bretaña y Alemania lucharon contra Napoleón) era conservadora y nacionalista. En cambio, algunos autores ingleses y franceses, que escribieron sus obras en los años de la posguerra, crearon variantes radicales y progresistas del Romanticismo. A las diferencias generacionales hay que sumar las divergencias relacionadas con el contexto nacional. Por ejemplo, los románticos conservadores ingleses estaban muy apegados a su constitución tradicional, mientras que los alemanes tenían que vérselas con un absolutismo que, en su opinión, había distorsionado la teoría y praxis del gobierno en los estados alemanes. De manera que su conservadurismo era, en cierta forma, «restaurador»: buscaron inspiración en un pasado distante y expresaron su hostilidad hacia las ideas y las prácticas de la política europea inmediatamente anterior a la Revolución (Saye y Löwy, 1984, pp. 63-64). Estos escritores no compartían el punto de vista de sus homólogos franceses, que habían reconciliado al Romanticismo con los cambios aportados por la Revolución y dirigido toda su energía intelectual a buscar instituciones que pudieran cubrir las necesidades de una cultura política moderna.

Puesto que generación y contexto se solapan en cierta medida, voy a estructurar la descripción del Romanticismo político teniendo en cuenta ambos aspectos. He dividido el artículo en tres secciones. En la primera analizaré el Romanticismo conservador de Samuel Taylor Coleridge, Rober Southey y William Wordsworth en Inglaterra, y de Adam Müller, Novalis, Friedrich Schlegel y Friedrich Schleiermacher en Alemania[2]. En la segunda sección haré un breve esbozo de la crítica radical al Romanticismo conservador planteada por Lord Byron, William Hazlitt y Percy Bysshe Shelley. Veremos, en la sección final de este capítulo, expresiones progresistas del Romanticismo político de la mano de

Thomas Carlyle en Inglaterra y de François-René de Chateaubriand, Félicité de Lamennais y Alphonse de Lamartine en Francia. Sus testimonios son significativos porque relacionan cuestiones planteadas por el Romanticismo con los requerimientos de la modernidad.

EL ROMANTICISMO CONSERVADOR EN INGLATERRA Y ALEMANIA, 1800-1830

Aunque muchos románticos ingleses y alemanes adoptaron posturas conservadoras tras 1800[3], no fue una mera reacción a la Revolución ni un intento de restaurar lo que esta había puesto en peligro o destruido. Todo lo contrario: atribuían la seducción ejercida por las doctrinas revolucionarias a los defectos de las concepciones al uso sobre la naturaleza y el papel del gobierno. Querían insuflar nueva vida a las instituciones tradicionales mostrándolas a la luz de una visión del mundo romántica. De los dos grupos de escritores, los ingleses eran mucho menos críticos con las instituciones políticas heredadas, porque no habían tenido que vérselas con una historia reciente de gobierno absolutista. Pero se mostraban tan hostiles a muchos aspectos convencionales del siglo XVIII como a las concepciones salvajes y destructivas que asociaban a la Revolución. Coleridge, Southey y Wordsworth estaban profundamente alarmados por el hecho de que el materialismo político no fuera algo exclusivo de los ideólogos franceses y sus imitadores ingleses: había amueblado la cabeza moderna. Robert Southey, por ejemplo, despreciaba el último siglo y medio, una época en la que «los hombres buscan respuestas en la razón cuando lo que deberían hacer es sentir y creer», y tuvo que remontarse a la Baja Edad Media y al Renacimiento en Inglaterra para hallar un modelo de moralidad política y social libre del íncubo del materialismo (Southey, 1829, I, p. 5). William Wordsworth veneraba las instituciones tradicionales de la Inglaterra del siglo XVIII y apreciaba esos hábitos socialmente adquiridos, y no siempre basados en la razón, que conformaban la «segunda naturaleza» de Burke. En la teoría de la «segunda naturaleza» se hacía hincapié en la relación existente entre la estructura intrínseca de la mente humana y las experiencias institucionales, familiares y personales de los miembros de comunidades históricamente coherentes y tradicionales (Chandler, 1984, p. 162). Los valores tradicionales respondían a los «sentimientos elementales de la naturaleza humana»,

fomentaban la «sabiduría del corazón» y no sólo la «prudencia de la cabeza» que Wordsworth asociaba a la Ilustración (Wordsworth, 1974d, pp. 242, 240).

Estos sentimientos se evocan en la poesía madura de Wordsworth, quien –al contrario que Southey, que proponía una dicotomía simple entre «cálculo y sentimiento»– quiso reemplazar las estériles concepciones del racionalismo por una fusión satisfactoria entre sentimiento y pensamiento. Así, por ejemplo, en el prefacio a las Baladas líricas afirma: «El desbordamiento espontáneo del sentimiento poderoso, producto de la buena poesía, es obra de quienes, aparte de poseer una sensibilidad más orgánica de lo usual, también piensan larga y profundamente» (Wordsworth, 1974e, p. 127). Más tarde Wordsworth constataría que la razón «movía sus afectos» y que siempre había ejercitado la imaginación «bajo la guía de la razón, y por y para la razón» (Wordsworth, 1974d, p. 258; cfr. Southey, 1829, I, p. 79). Estas citas revelan la existencia de una relación simbiótica entre el discurso racional y la segunda naturaleza: tanto la razón como la simpatía imaginativa se veían reforzadas por la sabiduría encarnada en instituciones heredadas y en el puro sentimiento de una humanidad incorrupta.

Aunque Wordsworth reservaba un lugar a la razón en la inteligencia poética, expresó un hondo rechazo hacia los sistemas filosóficos. Arremetía, sobre todo, contra los «metafísicos especulativos» que intentaban adecuar «las palabras a las cosas» (Wordsworth, 1974c, p. 103). En un pasaje notable de El preludio, Wordsworth realiza esta crítica desde un contexto biográfico:

Sutiles especulaciones, obras abstrusas

de los escolásticos y formas platónicas

repletas de ideas agrestes y pomposas, sacadas

de las cosas hechas bien o mal, palabras para decir las cosas,

sustento autocreado de una mente

privada de las imágenes vivas de la Naturaleza…

(Wordsworth, 1991 [¿1798?], I, Libro VI, versos 308-313, pp. 193-194.)

Algunos versos más adelante, la crítica de Wordsworth a la filosofía especulativa se agudiza. Le parecía pedante, oscurantista y relacionada con formas de pensamiento ilustradas que tendían a destruir las relaciones sociales y políticas tradicionales (Chandler, 1984, pp. 235 ss.). Estas acusaciones, que parecen dirigidas a Godwin o Helvetius, en realidad estaban pensadas para el amigo de Wordsworth, Coleridge, y reflejan una marcada divergencia de énfasis en torno a la mejor forma de combatir a la Ilustración. Mientras que Wordsworth pensaba que la razón podía ser capaz de percibir los sentimientos gracias a la imagen poética, Coleridge creía mejor construir una alternativa filosóficamente coherente al materialismo.

El núcleo del sistema de Coleridge era la distinción entre «entendimiento» y «razón». Con el primero de los términos hacía referencia a las facultades discursivas y de cálculo de los seres humanos, mientras que la segunda aludía a aquellas capacidades de la mente humana que ponían de manifiesto sus aspectos «espirituales y suprasensibles». El «entendimiento» se daba en diversos grados en los diferentes individuos, pero la «razón», fuente de los principios morales que rigen la justicia, la ley, el derecho y al Estado, era una característica común a toda la humanidad (Coleridge, 1969, II, p. 104 n.). En The Friend Coleridge afirmaba que el Estado era producto de la razón y que la obligación política surgía tras el reconocimiento (a menudo inconsciente) del papel que desempeñaba en la promoción de la perfección moral (Coleridge, 1969, II, p. 126). Pero, aunque insistía en que el Estado era un agente moral, Coleridge se resistía a aceptar la idea (muy rousseauniana y un eco de su pasado «jacobino») de que cabía determinar su estructura siguiendo los dictados de la moralidad (Coleridge, 1969, II, p. 127; cfr. Coleridge, 1971, pp. 217-229). Al contrario, opinaba que la estructura del gobierno y la concesión de derechos políticos estaban sujetas a la influencia de los tiempos y de las circunstancias, y que caían dentro del ámbito del «entendimiento». La moralidad determinaba los fines del Estado, pero los hombres debían hacer uso de las lecciones que brindaba la experiencia para decidir cómo lograr esos fines. Los sucesos recientes en Francia demostraban que la igualdad política desestabilizaba a las sociedades desigualitarias y minaba su capacidad para generar toda la gama de beneficios morales que podrían aportar (Coleridge, 1969, II, pp. 103-104; Morrow, 1990, pp. 83 ss.).

Coleridge basaba su concepto de razón en los platónicos cristianos del siglo

XVII, y afirmaba que muchos de los males de su propio tiempo eran producto del desplazamiento del platonismo por el materialismo filosófico. A principios del siglo XIX, el materialismo había dejado su huella hasta en los cristianos más fervientes (Coleridge, 1972, p. 43; 1983, I, p. 217; Morrow, 1988). Trató este tema en profundidad en su primer Lay Sermon. En esta obra, Coleridge describe a la Biblia como el «manual del hombre de Estado», pero insiste en que únicamente puede cumplir su función si se la lee desde el platonismo cristiano. Esta corriente filosófica llamaba la atención sobre las fuerzas eternas que convertían a la perfección moral en una meta para la humanidad; Coleridge creía que podía servir de correctivo al materialismo que campaba a sus anchas entre sus contemporáneos (Coleridge, 1972, pp. 43 ss.).

La reacción de los románticos ingleses ante el materialismo se centraba en sus perniciosos efectos sobre la moral social y política. Southey suscribía la afirmación de Coleridge de que la evolución de las facultades morales e intelectuales del hombre debía ser el objetivo de todo pacto social y político, y condenaba la visión mecanicista de la humanidad que adscribía a Adam Smith. La filosofía de Smith era indiferente ante el «destino moral de la humanidad» y se centraba exclusivamente en un «quantum de lucro que [convierte a los seres humanos] en instrumentos» (Southey, 1829, II, pp. 408-411; 1832f, p. 112). Wordsworth defendía posturas similares. Justificaba la caridad pública porque la exigían los «sentimientos elementales» que impulsaban a los seres humanos a exaltar a la naturaleza humana en vez de a degradarla (Wordsworth, 1974d, pp. 242, 246). Dado que eran las instituciones y prácticas tradicionales las que fomentaban estos sentimientos, Wordsworth se mostraba muy crítico con las propuestas radicales que exigían una reforma eclesiástica y del Parlamento.

Estas ideas fueron omnipresentes en la política de posguerra de Wordsworth, pero, aunque defendía los mismos puntos de vista que los ortodoxos tories «ultra» (la Iglesia de Inglaterra, un sistema electoral no reformado, un Estado paternalista basado en una estructura de sistemas de autoridad y deferencia perfectamente localizados), su enfoque llevaba el sello del Romanticismo. Por ejemplo, defendía a la Iglesia alegando que sus enseñanzas iban en contra de la presuntuosa idea de que había que decidir los asuntos concernientes al bien público recurriendo exclusivamente a «actos específicos y artilugios formales del entendimiento humano» (Wordsworth, 1974d, p. 250). En un discurso anterior (motivado por la irrupción de radicales metropolitanos en el coto electoral de los terratenientes de Westmorland), Wordsworth había defendido el «velo de la costumbre» y atacado las frívolas fruslerías de los whigs reformistas.

Estos usaban su brillante talento oratorio para suscitar sentimientos apasionados, que vinculaban rápidamente a nuevas expectativas, cuando las únicas cualidades de provecho eran el sentido común, la experiencia no inquisitiva y una modesta fe en los viejos hábitos del juicio junto a la buena penetración filosófica (Wordsworth, 1974f, p. 158).

A veces, Wordsworth recurría al lenguaje del Romanticismo por motivos críticos e innovadores. Vemos esta faceta de su pensamiento político en The Convention of Cintra, escrita (con algo de ayuda de Southey) durante una infructuosa campaña para inducir al Parlamento británico a denunciar el tratado por el cual los franceses se habían comprometido a abandonar la península Ibérica tras su derrota en la batalla de Vimeiro (1808). Como otros románticos ingleses, Wordsworth creía que ese tratado era militar y políticamente innecesario, aparte de una vergüenza moral. Era un insulto a los patriotas ingleses, españoles y portugueses, cuyo heroísmo reflejaba el «vigor del alma humana» que resultaba de «lo externo y del porvenir». Los impulsos de la segunda naturaleza explicaban la difundida oposición a la Convención en Inglaterra:

Ha hecho gala de características tan discordantes, de tan inocente fatuidad y enorme culpa, que habría que forzar mucho las cosas para considerarla un indicio de la constitución general de las cosas, del país o del Gobierno; […] es una especie de lusus naturae en el mundo moral, solitaria y rezagada, excluida de los ciclos que cumplen las leyes de la naturaleza. Un monstruo que no debe propagarse ni gozar del derecho al nacimiento en el porvenir (Wordsworth, 1974b, p. 292).

Los promotores y partidarios de la Convención no percibían el principio de justicia: ni «sienten ni ven». No entendían «los rudimentos de la naturaleza tal y como se aprecian en el transcurso ordinario de la vida» (Wordsworth, 1974b, pp. 281, 306). Wordsworth comparaba esta ceguera moral con lo mucho que ven quienes usan los impulsos naturales para reforzar el sentido de la identidad humana y de la lealtad política. Estos sentimientos eran un antídoto eficaz contra el materialismo, y una base viable para la política, porque las impresiones derivadas de la segunda naturaleza simbolizaban verdades fundamentales y tranquilizadoras sobre la condición humana. Gracias a las ideas y conductas

transmitidas por la tradición, el presente se convertía en un momento sin costuras, basado afectivamente en la armonía entre pasado, presente y futuro:

Basta con que algo salido de nuestras manos

viva, actúe y sirva en horas futuras;

cuando avanzamos hacia la tumba silenciosa,

gracias al amor, la esperanza y el don trascendente de la fe,

sentimos que somos más grandes de lo que sabemos.

(Wordsworth, 1946, III, versos 10-14, p. 261.)

El rechazo de Wordsworth al código de protocolo militar que permitía a un enemigo vencido dejar la escena, sugiere que establecía una distinción entre aspectos de la tradición vivos y moribundos. Las elites militares y civiles se ocultaban tras el pasado en vez de usarlo como base para el porvenir. Sus «formas, impedimentos, costumbres corruptas y antecedentes, su estrechez de miras y su miedo ciego a la acción» resultaban repugnantes, tanto para quienes habían aprendido en la escuela de la vida como para la mente filosófica que reflexionaba sobre los frutos de la experiencia humana (Wordsworth, 1974b, p. 300). Estas observaciones podían haber allanado el camino a una perspectiva crítica (o al menos analítica) de las instituciones y prácticas heredadas, pero Wordsworth no elige esa opción. En su apoyo posterior a los estados-nación queda alguna traza de las implicaciones críticas de The Convention, pero en aquel periodo se adoptaba a menudo un lenguaje patriótico para marcar distancias con el lenguaje progresista de la ciudadanía asociado a la Revolución francesa (Cronin, 2002, pp. 144-145). Si alguna vez Wordsworth tuvo veleidades reformistas, estas fueron dejando paso al conservadurismo (Cobbam, 1960, pp. 149-151). La reticencia de Wordsworth a permitir que la acción humana acabara con instituciones y prácticas moribundas refleja esa tendencia. Estas reliquias, a las que describe como trasfondos estéticamente valiosos de la vida humana, eran comparables a

un roble majestuoso en la etapa de decadencia final, o a un magnífico edificio en ruinas. Ambos merecen admiración y respeto, y deberíamos considerar una profanación tanto que se tale al primero como que se proceda a la demolición del segundo. Pero no nos deben enviar por ello a los árboles secos en busca de guirnaldas de mayo ni recriminarnos porque no convertimos a las enmohecidas ruinas en nuestro hogar […] El tiempo deposita suavemente lo que resulta inútil o dañino en un segundo plano (Wordsworth, 1974f, p. 173).

Southey, como Wordsworth, afirmaba que las reformas constitucionales propuestas por los publicistas radicales dañarían la estructura del Estado. Sin embargo, sus jeremiadas sobre la emancipación católica y la reforma parlamentaria iban acompañadas de expresiones de alarma ante el impacto de los rápidos y profundos cambios sociales y económicos (Mendilow, 1986, pp. 69-79). Southey afirmaba que el clima intelectual y moral de finales del siglo XVIII y principios del XIX, unido al rápido crecimiento de las manufacturas, habían dado lugar a una población económica, intelectual y espiritualmente depauperada. Esta degradación era una afrenta a la moral cristiana y minaba la base de un cuerpo político estable. En opinión de Southey, el Estado se mantenía gracias a una reciprocidad que entendía a la manera romántica, no en términos contractuales o racionales. La privación material minaba la identidad personal en la que se basaba el Estado. También reflejaba una indiferencia generalizada (cuyo epítome, según Southey, era el ejemplo de Malthus de la mesa ocupada por todos los comensales) hacia las necesidades intelectuales, morales y espirituales de población. Las nuevas ciudades industriales y los descuidados pueblos de la Inglaterra rural eran campos de cría fétidos, en los que nacía la deslealtad hacia las autoridades políticas y la hostilidad hacia el resto de la sociedad (Southey, 1832d, pp. 68-107; 1832e; 1832f)[4].

Aunque Southey hacía hincapié en los rasgos coercitivos y protectores del Estado, no eran más que aspectos de una forma de organización social y política «patriarcal, es decir, paternal» (Southey, 1829, I, p. 105). En sus excursiones por la historia, Southey creyó que lo más parecido a una forma de gobierno de este tenor era la vigente en la Inglaterra de la Baja Edad Media y el Renacimiento, pero la importancia que daba al control, a la protección y al desarrollo humanos se desvela en su obsesión por el «Sistema de Madrás» para la educación de las

masas propuesto por Andrew Bell. Southey describe el sistema de Bell como un «ideal justo de república», basado en los principios de una jerarquía protectora y con capacidad reguladora (Southey, 1829, I, p. 105). En las escuelas de Bell, todo alumno estaba bajo la tutela de un «monitor» de más edad, mientras que, en la república ideal de Southey, cada clase social estaba sometida a la benévola supervisión de sus superiores en la escala social (Southey, 1832e, pp. 227-231).

Las instituciones tradicionales constituían la base de una república de ese tipo, y Southey insistía en que había que protegerlas de la corrosiva influencia de los agitadores radicales. En sus escritos de posguerra, Southey apelaba al Estado para que hiciera uso de su poder y metiera en cintura a la agitación radical, pero, además, quería debilitar la base del apoyo a los radicales permitiendo que las elites tradicionales tomaran la iniciativa. Southey urgía a las clases superiores a responsabilizarse del bienestar de las clases más bajas regulando las condiciones de trabajo, creando fondos de ayuda a los pobres, mejorando la educación laica y religiosa de los más desfavorecidos y fomentando la migración interna e internacional (Southey, 1832c; Eastwood, 1989). Estas medidas, unidas al cambio de actitud de las elites necesario para implementarlas, garantizarían que las clases bajas recibieran no sólo lo justo para cubrir sus necesidades materiales cotidianas, sino asimismo control y guía. La supervisión de las elites iría dirigida a mejorar el desarrollo intelectual y moral del pueblo y a garantizar su lealtad al Estado. El apego a este no habría de basarse exclusivamente en el quid pro quo. Para Southey, al igual que para otros escritores románticos, los beneficios dispensados por el Estado no tenían su origen en una obligación política. Eran aspectos de una relación compleja sustentada en cualidades morales y afectivas. Para convertir al Estado en el foco de toda lealtad, había que restablecer los vínculos positivos entre la autoridad social y política y la cultura intelectual, moral y religiosa (Southey, 1829, I, p. 94; II, p. 265).

Si Wordsworth creía que la constitución tradicional era un modelo de rectitud moral y política, y Southey quería apuntalar esa estructura con las concepciones paternalistas que había hallado en el Estado renacentista y barroco, Coleridge alababa las virtudes de los neoplatónicos del siglo XVII. Decía haber hallado en sus escritos la distinción entre «razón» y «entendimiento», tan crucial para su propia filosofía. También identificó a un grupo de estadistas platónicos –Harrington, Milton, Neville y Sidney– que habían resistido a la primera oleada de materialismo político y cuyas acciones se habían inspirado en la apreciación de los fines morales del Estado (Coleridge, 1976, p. 96; Morrow, 1988). La reverencia de Coleridge hacia estos «nombres señalados» daban un aire

distintivo a su teoría política: aunque reconocía las virtudes de la constitución tradicional de Iglesia y Estado, había trazas de republicanismo antiguo en todo su sistema. Hacía hincapié en la importancia moral y religiosa de la libertad de conciencia, se mostraba crítico con la Iglesia laudiana y especulaba con la idea de que Cromwell pudiera haber sido la cabeza de un «reino republicano, de una gloriosa Commonwealth con un rey como símbolo de su Majestad y pilar de su Unidad» (Coleridge, 1980-, II, pp. 1200-1201)[5]. Además, Coleridge quería someter a las instituciones y prácticas tradicionales al escrutinio de la «razón», para asegurarse de que el Estado desempeñaba el papel de promoción de la perfección moral e intelectual que le correspondía. Este escrutinio formaba parte de una teoría del Estado crítica y sofisticada, que poco tenía que ver con el apoyo complaciente de Southey y Wordsworth al elixir constitucional propuesto por los tories a principios del siglo XIX.

La versión más completa de esta teoría se encuentra en On the Constitution of the Church and the State, According to the Idea of Each (1829), donde Coleridge analiza el Estado en relación con la «idea» de constitución, es decir, en términos de su objetivo último, que identificaba con la puesta en práctica de los fines morales esbozados en The Friend (Coleridge, 1976, p. 12; 1969, II, pp. 201-202). Era un enfoque valiente, porque Coleridge reconocía que los aspectos históricos del Estado podían impedirle hacer realidad sus fines. De manera que no se podía afirmar, con Southey, Wordsworth y muchos otros tories, que había que preservar el sistema de gobierno vigente en su totalidad (Coleridge, 1976, pp. 13, 19; Coates, 1977, p. 502; Morrow, 1990, pp. 131-132). El análisis que hacía Coleridge de la constitución se basaba en una distinción entre la «constitución del Estado» (las ramas ejecutiva y legislativa del gobierno y los «poderes libres» de las instituciones extraparlamentarias) y la «constitución de la nación», que abarcaba al Estado y a la Iglesia nacional. La «nación» formaba una unidad orgánica que se sostenía gracias al principio de equilibrio, pero este principio también funcionaba en el seno del «Estado». El Parlamento fijaba las metas y ponderaba los intereses vinculados con el capital comercial y la nobleza rural. Tales intereses encarnaban a fuerzas morales y sociales esenciales («progreso» y «estabilidad»), cuya interrelación permitía a la sociedad beneficiarse de la actividad comercial sin abandonar por ello los valores éticos que Coleridge, al igual que muchos de sus contemporáneos, atribuía a la nobleza rural propietaria (Coleridge, 1976, pp. 23-25). El equilibrio, socialmente beneficioso, entre los diferentes intereses propietarios debía impulsarse desde la Corona e incrementarse gracias a la interacción entre el Parlamento y las fuerzas extraparlamentarias, que ejercían una influencia estimulante pero potencialmente

desestabilizadora (Coleridge, 1976, pp. 41-42; Morrow, 1990, pp. 133-140). «Estabilidad» y «progreso» no eran «intereses» en el sentido convencional del término y no formaban parte de un equilibrio mecánico. Eran, más bien, aspectos o momentos de un orden político y social orgánico, cuya importancia no residía en su masa física, sino en que encarnaban estados anímicos complementarios que reflejaban la existencia de fuerzas sociales «progresistas» y «defensoras de la estabilidad». Coleridge recurrió al lenguaje del electromagnetismo, obviando la metáfora mecanicista[6].

Coleridge hizo hincapié en la importancia moral de los propietarios de la tierra en su segundo Lay Sermon de 1817, una obra escrita en respuesta a la dureza y la dislocación experimentadas tras la paz de 1815. Afirmaba que los intereses de la propiedad rural y del Estado coincidían, y atribuía muchos de los males de la Gran Bretaña de la posguerra a un «desequilibrio» a favor del «espíritu comercial» (Coleridge, 1972, p. 169). Estas observaciones reflejaban la preocupación de Coleridge por el hecho de que los propietarios de la tierra se estuvieran haciendo eco de los valores comerciales, minando así un contrapeso esencial en el seno del Estado. La avaricia y extravagancia de la gentry adquiría un aire de plausibilidad intelectual gracias a la efímera «ciencia» de moda: la economía política. Pero Coleridge insistía en que esta disciplina no especificaba adecuadamente los deberes y responsabilidades de los hombres de Estado ni de los terratenientes (Coleridge, 1972, pp. 169-170, 210-216; Kennedy, 1958; Morrow, 1990, pp. 115-121).

El núcleo de su crítica a la economía política y a la seducción experimentada por la nobleza rural era su visión romántica de las implicaciones del racionalismo ilustrado. Coleridge, al igual que Southey y Wordsworth, creía que el materialismo práctico, ejercido en interés propio por parte de los terratenientes, era producto del clima filosófico de la sociedad moderna, de manera que buscó una solución de carácter intelectual. Seleccionó formas de acción y pensamiento del platonismo cristiano, pero resultaron ser poco serias intelectualmente hablando, estériles desde el punto de vista teológico, y social y políticamente desastrosas. Coleridge sugirió una vuelta de las clases educadas a «estudios más austeros», sobre todo de filosofía y teología, así como la difusión de una religión intelectualizada y de un intelecto moralizado que identificaba con el platonismo (Coleridge, 1972, pp. 24, 39, 105-107, 193-195, 199; Morrow, 1990, pp. 121-125).

Esta propuesta de revitalización de las actitudes morales e intelectuales de las

elites estaba muy relacionada con la insistencia de Coleridge en que la «idea de constitución» debía incluir una Iglesia nacional[7]. Afirmaba que, en el clima moral y político imperante en la Inglaterra de principios del siglo XIX, cobraba especial relieve el que se entendieran bien los rasgos esenciales de esta institución. No era ya que el país se viera amenazado por la terrible atracción ejercida por un espíritu de comercio fuera de control, sino que la institución cuya responsabilidad era encargarse de enderezar ese espíritu, la Iglesia de Inglaterra, se veía amenazada por la propuesta de eliminar los obstáculos impuestos a protestantes disidentes y católicos romanos para la adquisición de estatus político. Al contrario que Southey, Coleridge no se oponía a la derogación de las Test Acts [leyes penales que incapacitaban civilmente por motivos religiosos] ni a la emancipación católica, pero insistía en que estas medidas no debían constituir una amenaza para el estatus «nacional» de la Iglesia de Inglaterra (Coleridge, 1976, pp. 11-12, 147-161; cfr. Southey, 1832b).

Aunque las observaciones de Coleridge sobre las iglesias nacionales se basaban en gran medida en su forma de entender la historia y en la estructura de la Iglesia de Inglaterra, las consideraba rasgos necesarios de un Estado moral (Allen, 1985, pp. 90-91). La Iglesia aportaba la «clerecía» (clerisy), un cuerpo responsable de crear un clima intelectual y moral que incentivara a las elites laicas a cumplir su papel en el seno del Estado (Coleridge, 1976, pp. 42 ss.; Knights, 1978, cap. 2). Su participación era desinteresada y reflejo del propósito universal y moral del Estado (Coleridge, 1990, I, pp. 187-188; Gilmartin, 2007, pp. 207-252; Morrow, 1990, pp. 143-146). La clerecía debía identificarse con los intereses comunitarios sin preocuparse de intereses sectoriales. Para facilitar su tarea se la dotaba de propiedades que debía destinar a propósitos de corte nacional. Utilizando los argumentos habituales sobre la relación entre propiedad e independencia para defender las posesiones eclesiásticas, Coleridge afirmaba que los bienes materiales de la Iglesia protegían a los clérigos de los abusos del poder político. Dio nombre al estatus especial de la propiedad eclesial: constituía una «Nacionalidad» (Nacionality) mientras que la propiedad privada del resto conformaba una «Propiedad» (Property). Unidas, eran «los dos factores constituyentes, opuestos, que al ejercer de contrapeso se apoyan recíprocamente permitiendo el gobierno de la república». Una era condición necesaria para la existencia de la otra e indispensable para su perfeccionamiento (Coleridge, 1976, p. 35).

La «Nacionalidad» era un medio para actuar contra las fuentes intelectuales y morales del abuso de la propiedad individual. Por lo tanto, para Coleridge

resultaba de vital importancia dotar financieramente a unas Iglesias nacionales llamadas a desempeñar un papel fundamental en la Europa de principios del siglo XIX, cuando la expansión comercial había incrementado las desigualdades y creado otras nuevas. Pero, incluso en ausencia de esas desigualdades, las iglesias nacionales eran un rasgo esencial de su concepción romántica del Estado, porque Coleridge hacía hincapié en el impacto de la clerecía sobre las elites. También justificaba su existencia y sus privilegios apelando a su papel educativo. La clerecía debía encargarse de «culturizar» a la población, propiciando el «desarrollo armonioso de las cualidades y facultades que caracterizan a nuestra humanidad» (Coleridge, 1976, pp. 42-43). Al ejercer como educadores e incidir en la visión del mundo de las elites, los clérigos nutrían los valores intelectuales, morales y religiosos que conformaban el núcleo de lo que Coleridge consideraba una situación social y política justa.

En torno a 1800, los románticos alemanes más destacados emprendieron una vía similar (en algunos aspectos) a la de sus contemporáneos ingleses. Es decir, desarrollaron enunciados políticos en los que repudiaban el radicalismo destructivo, que identificaron con la Revolución francesa, pero, a la vez, asumieron posturas críticas con el statu quo. Los románticos alemanes se resistían a aceptar las concepciones juridicistas y mecanicistas del gobierno, que asociaban al absolutismo del siglo XVIII y a las iniciativas de reforma lanzadas tras la derrota de los estados alemanes ante el poder militar francés (Krieger, 1972, pp. 139 ss.; Sheenan, 1989, pp. 260 ss.). De manera que, aunque la crítica a la Revolución francesa y sus frutos constituyera un tema nuclear del Romanticismo alemán, el modelo de monarquía promovido por los románticos conservadores era muy distinto al prevaleciente en el siglo XVIII. Novalis resalta este punto al afirmar que la monarquía había perdido todo sentido y propósito, y aun legitimidad, antes de 1789. En su opinión, los reyes de Francia y de la mayoría de los estados europeos habían sido «destronados» mucho antes de la Revolución francesa (Novalis, 1969c, p. 28). Los románticos rechazaban el Estado absoluto porque era incompatible con su ideal de comunidad; al no tener en cuenta los valores humanos, era incapaz de conservar la lealtad de sus miembros. El Estado «poético», como lo denominó Novalis, debía satisfacer tanto el corazón como la mente (O’Brien, 1995, p. 174). Respondiendo a este requerimiento, los románticos alemanes procuraron rehabilitar el Estado ante sus contemporáneos presentándolo como un reflejo de las fuerzas vitales que latían tras la vida humana; no como la consecuencia de un contrato ni del mero ejercicio del poder (Droz, 1963, p. 17). Pensaban que el Estado podría satisfacer anhelos que se habían manifestado, de manera distorsionada y destructiva, en la

era revolucionaria incorporando el sentido estético y emotivo de comunidad que asociaban a la familia.

Al igual que sus contemporáneos ingleses, los escritores románticos alemanes achacaban los defectos de la mente dieciochesca a las limitaciones de la epistemología ilustrada, pero también criticaban la concepción jurídica del Estado que asociaban al absolutismo. Novalis capta muy bien la actitud romántica, en el caso de la primera de estas cuestiones, cuando afirma que a los pensadores ilustrados les fascinaba la refracción de la luz, pero ignoraban «el juego de color» que desprendía (Novalis, 1969b, pp. 508-509). Estas fuerzas «misteriosas» y «maravillosas» sólo podían apreciarse a través de las intuiciones de la inteligencia poética; la razón por sí misma no las captaba. Müller, que se mostró mucho más hostil hacia el racionalismo que otros románticos políticos, creía que esta capacidad intuitiva conllevaba la capacidad de «formar ideas», es decir, concepciones de las cosas inmersas en procesos de desarrollo y en calidad de partes de unidades «orgánicas» más completas. La imagen del mundo suministrada por las ideas era mucho más completa que la generada por «conceptos», que simplemente amalgamaban datos y no captaban las complejidades de los fenómenos naturales o humanos. Cabía aplicar esta distinción en diversos contextos. Por ejemplo, Müller alababa las prácticas retóricas de la Cámara de los Comunes británica, porque expresaban el espíritu de lo viviente, y criticaba tanto la mala oratoria como la «ciencia», porque no desvelaban ni descubrían ese espíritu vital (Müller, 1978, p. 185; Reiss 1955, p. 156). Esto no era baladí, pues Müller creía que los rasgos destructivos de la actividad revolucionaria eran el resultado de intentos malogrados de reconstruir la política sobre principios que atentaban contra las dimensiones espirituales de la vida humana (Reiss, 1955, p. 153).

Las críticas románticas a los frutos políticos de la Ilustración giraban en torno a los defectos de su concepción jurídica del Estado. Sobre todo, rechazaban la afirmación (tanto de los defensores del absolutismo dieciochesco como de los revolucionarios) de que el Estado era el resultado de un contrato celebrado entre poseedores de derechos naturales. En su opinión, el Estado debía apelar a los afectos de sus súbditos y no sólo a su interés individual (Beiser, 1992, pp. 236-239; Berdahl, 1988, pp. 99-103; Krieger, 1972, pp. 53 ss.; Scheuner, 1980, pp. 23-25). La advertencia de Novalis contra los peligros de un Estado que intentara «la cuadratura del círculo» del interés propio fue reelaborada por Schlegel en una serie de conferencias pronunciadas en 1804-1805 (Novalis, 1969c, n.o 36). En ellas Schlegel trazaba una estricta distinción entre la ley «racional» y la

«natural», disociando a esta segunda del individualismo al convertirla en el semillero de un Estado orgánico.

Schlegel afirmaba que, aunque la ley racional deificaba la libertad, no explicaba por qué era tan sacrosanta. Como consideraba que las entidades colectivas –la familia, la comunidad o el Estado– eran una amenaza para la libertad, la ley racional generaba desunión y disolución en vez de armonía y unidad. En cambio, la ley natural surgía de una entidad social unificadora: la familia patriarcal. Esta institución encarnaba un sistema de autoridad basado en el amor y en la lealtad. Fomentaba por ello la moral, más que las relaciones puramente naturales representadas en el estatus de los patriarcas: unas figuras que no eran sólo cabezas de familia, sino asimismo símbolos de Dios y representaciones de la justicia de la condición natural (Schlegel, 1964, pp. 104-106; 1966, p. 549). Sus posibilidades se veían limitadas por el escaso alcance de la familia y por los conflictos resultantes del ejercicio unilateral del derecho natural a la venganza (Schlegel, 1964, p. 123). Aunque el Estado eliminaba estas tensiones, Schlegel consideraba que su función reguladora tenía una importancia menor. El rasgo más significativo del Estado era que encarnaba «la idea de moralidad», es decir, «la educación moral y la perfectibilidad de la humanidad» (Schlegel, 1964, pp. 111, 122; cfr. Beiser, 1992, pp. 255-260). Como meta guardaba cierta similitud con las ideas cosmopolitas del primer Romanticismo pero, tras 1800, Schlegel la asoció a esa forma de comunidad expandida y unificada posibilitada por el Estado, cuyo papel en el desarrollo humano lo convertía en una necesidad moral; los súbditos lo reconocían y de ahí que le brindaran su lealtad.

La insistencia de los románticos en que la relación entre el Estado y sus súbditos era consecuencia de la fe, no de un contrato ni del temor, fue un elemento clave para su intento de reemplazar la concepción legalista del Estado por otra basada en un sentimiento de identidad comunitaria. El Estado como comunidad se basaba en valores afectivos y solidarios, como el amor, y no en fórmulas jurídicas diseñadas para proteger el interés individual. Para Schlegel, el Estado era «un gran individuo moral», forjado en el afecto y en la fe; no era un artilugio mecanicista generado por contrato y mantenido gracias al poder de un monarca absoluto o de un pueblo soberano (Schlegel, 1964, pp. 122-124; cfr. Faber, 1978, p. 60).

Müller era partidario de estos sentimientos, pero consideraba al Estado una totalidad autárquica y no lo relacionaba con la meta universal de la perfección humana. Inscribió este relato del Estado en su concepción de la estructura

bipolar del mundo natural y el mundo social (Müller, 1804; Berdahl, 1988, pp. 165-166; Klaus, 1985, pp. 40-41; Koehler, 1980, pp. 20, 53, 59, 79-80, 86, 98; Reiss, 1955, pp. 29-30). En política, el principio conservador y el innovador, la edad avanzada y la juventud, generaban, junto al principio masculino de la ley y el femenino del amor, una unidad centrada en la «idea de Estado», definido por Müller como «la íntima asociación de todo el patrimonio físico y espiritual [en un] todo grandemente energético, infinitamente activo y vivo. El Estado es ese punto en el que coinciden todos los intereses físicos y mentales de un ser humano» (Müller, 1922, I, p. 39; Reiss, 1955, p. 150; cfr. Immerwahr, 1970, p. 34).

Al igual que otros románticos alemanes, Müller rechazaba la imagen del Estado como máquina, que implicaba que funcionaba según estándares mecánicos[8]. Tampoco le gustaban los intentos de aplicar al Estado la doctrina del derecho natural. La «idea de derecho» resultaba de la oposición entre un elemento físico o positivo, de un lado, y, de otro, un elemento «espiritual o universal, y universalmente válido». La coexistencia de lo positivo y de lo universal producía un sistema regulador que reflejaba el carácter fluido, expansivo, del Estado. La «idea de derecho nunca concluye ni se completa, sino que se mantiene siempre en un proceso de expansión viva e infinita» (Müller, 1922, I, pp. 41-42; Gottfried, 1967, pp. 236-237). El derecho expresaba, como el Estado mismo, la conciencia de una comunidad orgánica. Era producto de la conciencia, no una creación arbitraria del soberano (cfr. Zilkowski, 1990, pp. 95-96).

Existen grandes paralelismos entre la crítica que hace Müller a la base contractual del individualismo político y la aplicación (con claros tintes antiindividualistas) de la tradición del derecho común defendida por Edmund Burke en la década de 1790. Las ideas de Burke eran bien conocidas en Alemania, donde era admirado por Müller y otros contemporáneos suyos. Pero los románticos alemanes combinaban su idea historicista del derecho con elementos que guardaban cierta afinidad con las teorías patriarcales del gobierno (Kraus, 2004, p. 203; Sweet, 1941, pp. 20-23). Müller, por ejemplo, negaba que las relaciones entre los miembros del estado fueran estrictamente jurídicas. Había que equilibrar el derecho con amor para dotar al Estado de un aura de afecto familiar y convertirlo en un objeto bello (Koehler, 1980, p. 29). Müller creía que las familias reales eran la máxima expresión de estos sentimientos, pero la idea fue descrita más vívidamente en un panegírico de Novalis al joven rey y la joven reina titulado Glauben und Liebe oder Der König und die Königin:

Una auténtica pareja regia es para la persona lo que la constitución es para su razón. El único interés que suscita una constitución es el mismo que provoca una letra del alfabeto. Si el signo no es una imagen hermosa, un canto, depender de ella es la más perversa de las inclinaciones. ¿Qué es el derecho si no es la expresión de una persona amada y respetada? ¿Acaso el monarca místico no precisa, como cualquier idea, un símbolo? ¿Y qué mejor símbolo que una persona espléndida, digna de ser amada? (Novalis, 1969c, n.o 15).

Novalis dotaba al rey y a su consorte de cualidades místicas ante las que los súbditos respondían como un acto de fe. Derivaba la autoridad política de las cualidades personales y del «carisma» del gobernante (Beiser, 1992, pp. 264, 272; Gooch, 1965, pp. 235-236; Scheuner, 1978, pp. 72, 76). El interés que despertaba la individualidad activa, cuestión central del primer Romanticismo, estaba relacionado con la concepción de la monarquía y con la idea de que el Estado debía ser amado por sus miembros (Beiser, 1992, p. 230). Vemos otros vestigios de esta preocupación en las despectivas referencias a la «indolencia» fomentada por el absolutismo, y en el comentario de Müller de que el soberano debía «estimular» a la par que coaccionar a sus súbditos (Meinecke, 1970, pp. 53, 103-104; Reiss, 1955, p. 148). El análisis más concienzudo de este problema es el de Schleiermacher, quien creía que la comunidad era el resultado de una «sociabilidad libre» (de una interacción espontánea e informal), capaz de fomentar la integración de los individuos que emprendían la senda de la perfectibilidad persiguiendo diversos objetivos (Schleiermacher, 1988, pp. 183-184, 1967, II, pp. 129-130; Bruford, 1975, pp. 82-84; Hoover, 1990, p. 252). Se precisaba una estructura política pluralista y descentralizada para dar cabida a la diversidad, de ahí que Schleiermacher rechazara la forma de monarquía absoluta propia del siglo XVIII. Sin embargo, no tenía objeciones contra la monarquía en sí, al contrario; en su opinión, el monarca podía ser un órgano vinculado al inconsciente colectivo por medio de una forma de gobierno descentralizada. La rígida centralización del Estado absoluto era consecuencia del debilitamiento de la conciencia colectiva de los súbditos. Tras aniquilar las bases mismas de la sociabilidad, el Estado del siglo XVIII se había visto obligado a generar, externamente, elaboradas manifestaciones de unidad (Schleiermacher, 1845, pp. 139, 111-112; Dawson, 1966, pp. 148-149; Hoover, 1989, p. 310).

El hecho de que la monarquía auténtica de Schleiermacher fuera un símbolo de la conciencia colectiva y no una unión holística, como la familia, daba un aire claramente «liberal» a esta forma de Romanticismo político. Para otros románticos alemanes, sin embargo, la analogía entre la familia y el Estado no estaba pensada para favorecer al Estado absoluto con ayuda de imágenes de la teoría política patriarcal convencional. El hincapié que hacía Novalis en la fe, la idea de Schlegel de que la base del Estado era la creencia, y el interés de Müller por la estimulación sugieren que, en su opinión, las relaciones políticas debían hacer gala de ciertas cualidades específicas para ser satisfactorias. El poder personal del monarca no derivaba del consentimiento, pero su relación con otros miembros del Estado era cualitativamente diferente a la existente entre un monarca absoluto y sus súbditos emocionalmente aletargados. Al relacionar a la monarquía con las intuiciones de la inteligencia poética, los románticos alemanes procuraban transformar la severidad fría y mecánica del monarca Hohenzollern en una figura autoritaria pero emocionalmente atractiva: un patriarca regio idealizado. Al hacerlo, se centraron en las necesidades afectivas y estéticas de los seres humanos; no recurrían a la imagen de la familia para evocar el poder del Padre. La novedad de su enfoque se aprecia en el papel adscrito a la cabeza femenina de la familia real por Novalis (Novalis, 1969c, n.os 30-32, 42), así como en la observación de Schlegel de que «una familia sólo puede surgir en torno a una mujer amorosa» (Schlegel, 1996b, n.o 126; Beiser, 1996, p. 136).

Los románticos parecían creer, que redescribiendo la relación entre el monarca y sus súbditos podrían casar una concepción fuerte de la soberanía con la dignidad moral del gobernado (Scheuner, 1980, p. 71). Pasaron por alto las cuestiones mecánicas, relacionadas con el peso y la dirección del poder soberano, así como con las fuerzas capaces de constreñirlo, y se centraron, en cambio, en el estrecho vínculo existente entre las potencialidades del monarca y las necesidades estéticas y afectivas de la humanidad. También analizaron el sentido individual de pertenencia a la comunidad y la participación en ella. En el momento álgido de su radicalismo político, Schlegel llegó a identificar a la auténtica republica con la democracia, y afirmó que la monarquía debía ser coherente con el auge o declive de las culturas políticas republicanas (Schlegel, 1996a, pp. 102-106). Novalis, en cambio, quiso promover la idea de un gobierno republicano que no fuera hostil a la monarquía. Su enfoque recordaba a formulaciones más antiguas de la res publica y prefería la identificación emocional y psicológica a la representación y a la soberanía popular. En las crípticas palabras de Novalis: «El rey auténtico se convierte en una república y la auténtica república se vuelve rey» (Novalis, 1969b, n.o 23).

La idea de Schleiermacher de dotar a la monarquía de un papel simbólico era parecida a la postura de Coleridge, pero los autores románticos alemanes analizaron las monarquías mucho más detalladamente que sus homólogos ingleses. Puede que se debiera a la preeminencia teórica y práctica de la monarquía en la política alemana. Como los románticos alemanes no querían convertir a la cabeza del Estado en una figura constitucional, hubieron de formular una alternativa radical a la concepción del rey como parte de la mecánica del Estado, a la que identificaban con el absolutismo dieciochesco. Podemos comparar la novedad y dificultad de esta tarea con la que esperaba a los románticos ingleses, quienes, en general, se decantaban por la tradición representativa del gobierno británico y, en muchos casos, daban por sentada la posición constitucional y el estatus de la Corona. El único inglés que ofreció una imagen de la monarquía en forma de patriarcalismo emotivo fue Robert Southey, y, para hacerlo, podía apelar tanto a la historia como a aspectos de la práctica de su presente. Su apego al culto a Carlos I en calidad de «mártir regio» marcó un precedente y, en A Vision of Judgement (1821), el manto de la auténtica realeza había pasado a Jorge III (Southey, 1825, caps. XVI-XVIII).

También había diferencias entre la perspectiva alemana y la inglesa en otras aplicaciones institucionales del Romanticismo. A principios del siglo XIX, Schlegel había hecho un retrato de la Iglesia nacional muy similar al de Coleridge, pero, tras su conversión al catolicismo en 1809, empezó a hablar del papel juridisccional y protector ejercido por el papa como cabeza de la Iglesia universal (Schlegel, 1964, pp. 148, 169-170; cfr. Schlegel, 1966, p. 589). Estas ideas, que cabe retrotraer a la sugerencia de Novalis de que la «belleza» de la fe medieval y la «beneficiosa» influencia de la Iglesia deberían utilizarse para devolver cierta unidad a una Europa fragmentada, denotaban la búsqueda de unos ideales políticos no mancillados por el mundo moderno (Novalis, 1969b, pp. 500-501, 512-513).

Tanto Müller como Novalis consideraban que la idea de los «estamentos» era un residuo medieval muy valioso, siempre y cuando se los desgajara de las concepciones mecánicas de la representación política. Este rasgo del Romanticismo político alemán lo alejaba del intento de Coleridge de integrar a los estamentos en un sistema moderno de gobierno representativo. Constituía asimismo un reto para quienes deseaban solucionar los problemas financieros de Prusia concediendo a los estamentos un destacado papel representativo según su contribución tributaria (Berdahl, 1988, pp. 112-115, 124-127; Krieger, 1972, pp. 204-205; cfr. Hegel, 1991, §§ 299-302). Los románticos conservadores alemanes

no eran proclives a esta innovación. Aunque pensaban que los grupos económicos y sociales debían integrarse en estamentos, consideraban a estas instituciones parte del Estado, no órganos representativos de intereses sectoriales. Schlegel, por ejemplo, rechazaba la idea de que los estamentos pudieran llegar a convertirse en parte de un sistema representativo al estilo inglés. La idea era demasiado mecanicista para su gusto y, en su opinión, casaba mal con el carácter y la dignidad de la monarquía. La unidad del Estado estaba centrada en el monarca, que debía retener todo el poder político y judicial, aunque debiera consultar con los distintos estamentos en asuntos que afectaran a sus intereses particulares (Schlegel, 1964, p. 161).

Los estamentos formaban parte de un todo orgánico. En el mundo moderno habían tenido una importancia decisiva, porque constituían una forma de integrar a los individuos en el Estado minimizando el impacto, social y políticamente determinante, del rápido desarrollo comercial e industrial. La forma en la que desempeñaran su papel dependería de la voluntad del monarca, no de limitaciones formales a su poder (Schlegel, 1966, pp. 529-533, 553-554, 584-585). Müller expresó puntos de vista parecidos. Tras juguetear con la idea de otorgar a los estamentos un papel representativo, se centró en la armoniosa interacción de los principales estamentos del comercio y la agricultura, no en su situación en el seno de un sistema formal de representación política (Müller, 1923, pp. 51 ss.). Esto daba a sus afirmaciones en torno a la constitución cierta vaguedad, pero a Müller no le interesaba la precisión analítica (cfr. Berdahl, 1988, p. 180; Schmitt, 1986, pp. 126, 132-141). Como creía que la estructura del Estado era una construcción histórica, no consideraba necesario (ni deseable) que el teórico político construyera nuevos edificios constitucionales. En cambio, las reliquias del pasado, bien entendidas, sí podían ser de utilidad en el presente. Los estamentos eran importantes porque dotaban a los individuos de una identidad, ubicándolos en el seno de un todo orgánico y dirigiendo su afecto hacia impulsos que les permitieran relacionarse armoniosamente con su polo opuesto.

Este enfoque reflejaba la necesidad, expresada por los románticos, de imbuir a la economía de valores compatibles con los fines armoniosos y comunitarios del Estado. Al igual que los románticos radicales de la década de 1790 y sus homólogos conservadores de la Inglaterra de la época, Müller y Schlegel estaban alarmados por la implicaciones alienantes y socialmente desintegradoras de las ideas y prácticas económicas modernas (Beiser, 1992, pp. 232-236; Briefs, 1941, pp. 283, 289; Klaus, 1985, pp. 48-50; Koehler, 1980, pp. 92-99). Parte de esa

evolución no deseada se asociaba al absolutismo, de ahí la crítica de Novalis a las políticas que daban prioridad a la maximización de los ingresos del príncipe (Beiser, 1996, p. 37 n. 8). Otros autores eran más modernos. En los escritos de Müller, estos recelos dieron lugar a una crítica fundamentada al impacto del capitalismo sobre el Estado integrado. La división del trabajo reducía a los trabajadores a meros eslabones de una cadena en un proceso mecánico que no reconocía su humanidad y acababa minando la base de la comunidad misma, generando «un enfriamiento metafísico del alma» (Müller, 1923, p. 230; 1922, II, p. 217). Müller deseaba aliviar los aspectos más mecánicos del capitalismo evocando las relaciones existentes en los gremios medievales y la Herrschaft de la nobleza paternalista (Müller, 1922, II, p. 313; Berdahl, 1988, pp. 173-179; Hanisch, 1978, pp. 135, 139-140).

La feudalización de la sociedad de Müller era la contrapartida a la feudalización de la monarquía de Schlegel. Este afirmaba que el rey debía ser amo y señor de toda propiedad y controlar el comercio exterior (Schlegel, 1964, pp. 127-129; Meinecke 1970, p. 68). La primera de estas estipulaciones estaba pensada para garantizar que la propiedad se usaba de forma coherente, teniendo en cuenta los valores educativos del Estado. La segunda, no sólo reducía el riesgo de dominio por parte de quienes se habían enriquecido gracias al comercio, sino que, además, proporcionaba ingresos al Estado. Dichos ingresos eliminarían la necesidad de recaudar impuestos y evitarían que triunfaran las concepciones mecanicistas de la representación. Había que evitar la dependencia económica porque atentaba contra la posición simbólica del monarca, reduciéndolo al estatus de sirviente a sueldo de su pueblo, lo que no sólo lo rebajaba a él, sino asimismo al Estado, al minar sus dimensiones morales y espirituales (Schlegel, 1964, pp. 129-130).

Cuando los románticos ingleses y alemanes políticamente activos durante la década de 1790 abandonaron el reformismo radical e identificaron a la comunidad orgánica con el orden tradicional, adoptaron posturas muy similares, en muchos aspectos, a las de los críticos conservadores de la Revolución. Sin embargo, las ideas románticas dieron a este conservadurismo un carácter distintivo[9]. Aunque adoptaron una perspectiva historicista, característica del conservadurismo de la década de 1790, en lo que a las instituciones y conciencia social respecta estos románticos creían también en la importancia de presentar las instituciones tradicionales bajo una nueva luz, de manera que los individuos se sintieran «en casa», en su mundo. Esta luz debía apelar a la sensibilidad de aquellos seres cuyo amor hacia la comunidad, cuyo deseo de pertenencia,

reflejaba una propensión hacia las ideas e instituciones que sabían captar valores como el afecto, la belleza y el misterio espiritual: el núcleo de la imaginación romántica y, a la vez, su consecuencia.

LA RESPUESTA RADICAL AL ROMANTICISMO CONSERVADOR EN LOS AÑOS DE POSGUERRA

Aunque la teoría del Estado de Coleridge tenía un potencial crítico del que carecían los relatos menos sistemáticos de Southey y Wordsworth, estaba lo suficientemente apegada a las instituciones tradicionales como para confirmar la imagen conservadora que, de la generación anterior de románticos ingleses, se hicieron Byron, Hazlitt y Shelley. En los años de posguerra, estos autores criticaron duramente lo que consideraban la apostasía de sus mayores y forjaron un «culto a la sexualidad» que formaba parte de un ataque metafórico pensado para restar legitimidad a la Iglesia y al Estado (Butler, 1981, p. 132; Francis y Morrow, 1994, pp. 27-48; Mahoney, 2002; McCalman, 1988; Thorslev, 1989). Pero su crítica a la sociedad y el gobierno de su época difiere de la de los románticos tardíos en Gran Bretaña y Francia. La reputación de librepensadores y materialistas, de la que gozaban por entonces, los vinculaba a la cultura liberal afrancesada del periodo prerrevolucionario (Butler, 1988, pp. 38, 56) condenada por sus herederos. Además, Byron y sus contemporáneos se centraron en la fuente política de la opresión y en sus avanzadillas ideológicas. No es que no vieran la injusticia económica, pero su pensamiento no se basaba en la crítica al desarrollo social y económico tan característica de la «política social» de pensadores románticos posteriores franceses e ingleses.

Aunque Byron se labró una reputación de bête noire del Romanticismo de posguerra, su teoría política era menos igualitaria que la de Hazlitt o Shelley (Murphy, 1985; Southey, 1832e). Sus críticas al apuntalamiento moral y religioso de la sociedad de entonces y su búsqueda de nuevas y más completas formas de armonía, compatibles con la independencia de los individuos, dieron lugar a una concepción del Estado que evocaba la imagen esteticista de la simetría para expresar la interacción, basada en el apoyo mutuo, de individuos libres y solidarios. En la «república auténtica» de Byron había que crear una base política de una sociabilidad armoniosa que era imposible de alcanzar en el

seno de los regímenes corruptos y represivos de la Europa de la época. Se trataba de un Estado basado en la «soberanía compartida», pero su estructura no era democrática. En palabras del héroe trágico de Marino Faliero, Dogo de Venecia (1820):

Restauraremos los tiempos de la verdad y de la justicia,

condensándonos en una república justa y libre.

No un brote de igualdad, sino igualdad de derechos,

equilibrados, como las columnas de un templo,

que dan y toman recíprocamente fuerza,

dando firmeza al conjunto con gracia y belleza,

de manera que no pueda retirarse parte alguna sin

dañar la simetría general.

(Byron 1980-1986, III. ii, versos 168-175; cfr. De Silva, 1981; Kelsall, 1987, cap. 4; Watkins, 1981.)

Esta imagen de la simetría política evocaba a las repúblicas antiguas, pero Byron la proyectaba hacia el futuro. Alzaba su mirada hacia dirigentes aristocráticos, en busca de líderes inspirados en los ejemplos de Bolívar y Washington, capaces de fundar y nutrir estados que reflejaran los valores que Marino Faliero había intentado restaurar, sin éxito, en Venecia. En su Ode (from the French), Byron atribuía la caída de Napoleón al hecho de que había ocupado el lugar del rey –«guiado por el aguijón de la ambición / el héroe se hundió y fue rey / luego cayó; ¡que mueran todos / los que seducen a los hombres con el hombre!»–, y comparaba su conducta con la de George Washington. Tras librar a su país de la tiranía, Washington había presidido el nacimiento de la república y luego se había retirado, dejando que otro líder guiara los pasos de una sociedad de hombres libres (Byron, Ode [from the French], III. ii, versos 32-35; añad. estrofa

iii, versos 23-24 [1980-1986, III, pp. 375-379]).

Aunque Hazlitt compartía las ideas de Byron sobre la naturaleza represiva del gobierno de posguerra, le interesaban, sobre todo, sus efectos en la cultura literaria. Byron se reía de Southey, pero Hazlitt le veía bajo una luz bastante más siniestra. Creía que el Poeta Laureado era la vanguardia de un intento concertado de usar las posibilidades de persuasión que ofrecía la moderna cultura de la imprenta con fines represivos, no emancipadores. Aunque Hazlitt defendía que los individuos poseían derechos naturales inviolables, pensaba que su «sentido moral» implicaba que la autonomía personal servía de base a una concepción más bien social de la individualidad que abstracta o aislada (Hazlitt, 1931-1934d, pp. 305-320). Este sentido, resultado de lo que Hazlitt denomina «imaginación», resultaba esencial para la formación de juicios morales, y, en el mundo moderno, cabía refinarlo por medio de la literatura, que permitía a los individuos verse como les veían otros al actuar, contrarrestando así los devastadores efectos del interés propio y del prejuicio. También permitía crear un cuerpo de «opinión pública» capaz de modificar y regular los impulsos discordantes de la individualidad no ilustrada (Hazlitt, 1931-1934c, pp. 47-50). Para Hazlitt, la opinión pública era el resultado del libre intercambio de ideas y de la sociabilidad amable que este generaba. Su característica más definitoria era la tolerancia, es decir, un rechazo bastante acusado a utilizar armas físicas y sociales, o meras descalificaciones, contra quienes defendían puntos de vista diferentes (Hazlitt, 1819, p. 318). Hazlitt creía que Southey y sus amigos de la Quarterly Review habían subvertido la literatura al ponerla al servicio del egoísmo, la parcialidad y la represión. Habían creado barreras formales e informales para obstaculizar la creación de una opinión pública, evitando así que la República de las Letras cumpliera su papel humano y emancipador, y retrasando ese pluralismo intelectual que era condición previa para la formación de un genuino «público» y de una auténtica opinión pública (Hazlitt, 1931-1934e, p. 116; 1931-1934b, p. 14). Esta idea era un rechazo explícito a la afirmación de Coleridge de que la cultura había de forjarla una elite intelectual, lo que provocó amargos intercambios epistolares entre ambos escritores entre 1816 y 1818 (Dart, 1999, p. 238; Lapp, 1999, pp. 67-112).

Para responder a estas amenazas, Hazlitt se centró en los abanderados literarios estándar del legitimismo, pero criticaba asimismo a las instituciones religiosas y políticas que estos defendían. Criticó la idea de una Iglesia nacional y el principio aristocrático, y empezó a defender un sistema de democracia representativa (Hazlitt, 1819, pp. 307, 318; Cook, 1981, pp. 140-141). Hazlitt

afirmaba que la falta de reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos sólo era el corolario de una indiferencia generalizada ante los derechos universales. Estas marcas de legitimismo sólo podían borrarse por medio de un sistema de representación democrático: «Si el voto y la elección de un único individuo no tienen sentido, tampoco lo tendrán el de la comunidad entera; pero si la elección de cada hombre […] se considera sagrada, ¡qué peso no tendrá la del conjunto!» (Hazlitt, 1931-1934d, p. 308).

La crítica de Shelley al legitimismo tiene mucho en común con las de Byron y Hazlitt, pero su percepción de las implicaciones políticas de la libertad era más visionaria. En Reina Mab rechaza la teoría de la depravación innata y retrotrae el origen de la maldad a las opiniones generadas por unas relaciones políticas y sociales opresivas:

¡Dejad que esclavos guiados por los sacerdotes proclamen que el hombre

hereda los vicios y la miseria!

La Falsedad se inclina sobre la cuna del bebé

asfixiando con mano dura todo bien natural.

(Shelley, Queen Mab, IV, versos 117-120 [1965d, p. 93].)

Esta crítica se hacía eco de los argumentos sobre las implicaciones de la necesidad planteados por Godwin en su Political Justice. También apuntaba a las posibilidades de perfectibilidad humana que permitirían la abolición de las relaciones sociales y políticas coactivas (Dawson, 1980, pp. 76-135; Scrivener, 62, 1982, pp. 5-34). En A Philosophical Way of a Reform, Shelley presenta un relato muy crítico de la Revolución de 1688, en el que traza los orígenes de una aristocracia parasitaria y «adinerada», aliada más que rival de los propietarios de la tierra, que utilizaba a la monarquía constitucional como medio para imponer nuevas cargas a la población en general. Alababa el gobierno de Estados Unidos, pues creía (erróneamente) que su constitución estaba sometida periódicamente a una revisión por parte del cuerpo ciudadano. Esta exigencia, en su opinión, reduciría la brecha entre las formas y prácticas políticas y los intereses reales de

la comunidad, brecha que consideraba uno de los defectos inevitables de los sistemas políticos y jurídicos (Shelley, 1965b, pp. 24-33, 10-12; Keach, 1996, p. 44). Pero, aunque pudiera eliminarse mucha represión por medio de la reforma radical de las relaciones sociales y políticas, el éxito de estas medidas, y la viabilidad de la condición anárquica que preludiaban, dependía de la necesidad de alimentar a la «imaginación» (Shelley, 1965b, pp. 42-55). Shelley creía que mostrar un interés amable por los sentimientos de los demás era la base de la imposición voluntaria de una conducta respetuosa con los otros. La amabilidad era el resultado de un intercambio social no opresivo, de la experiencia obrando sobre la facultad imaginativa, y su desarrollo era esencial para el ejercicio de capacidades específicamente humanas.

La imaginación o el uso profético de la mente [proyectar la imaginación] es esa facultad de la naturaleza humana de la que depende cada gradación de su progreso […] La única diferencia entre el hombre egoísta y el virtuoso es que la imaginación del primero se ve muy limitada, mientras que el segundo hace suyo todo un círculo de significados (Shelley, 1965e, p. 75).

Esta facultad se daba un aire al sentido moral de Hazlitt, pero, para Shelley, era producto casi exclusivo de la poesía. En su Defensa de la poesía (1821), Shelley negaba que esta tuviera una función didáctica, pero afirmaba que incentivaba el desarrollo de un sentimiento de simpatía universal. El elemento clave era la capacidad para considerar a los demás dignos de amor, lo que, según Shelley, constituía la base de una interacción humana no coactiva. «El gran secreto de la moral es el amor; escapar a nuestra propia naturaleza e identificarnos con la belleza que existe en los otros, en su pensamiento, en su acción» (Shelley, 1965c, p. 118).

El amor afectaba tanto a la percepción como a la volición. La poesía no engendraba sólo «nuevas materias para el conocimiento», también estimulaba «el deseo de reproducirlas y ordenarlas según cierto ritmo y orden a los que podríamos denominar lo bello y lo bueno» (Shelley 1965c, p. 135). Esta percepción del papel de la poesía tendía puentes entre el conocimiento y la motivación que casaban mal con el racionalismo optimista de Godwin. La poesía iluminaba la mente y galvanizaba la voluntad: «saber» por medio de la poesía

era sentir la necesidad de realizar ese conocimiento en el mundo moral y político. Pese a todas las diferencias, el republicanismo antiguo de Byron, el libertarismo democrático de Hazlitt y el anarquismo filosófico de Shelley tenían una meta común: la búsqueda de formas políticas capaces de conciliar la tensión entre los intereses románticos tanto de la individualidad activa como de formas de sociedad que apelaban a las fuerzas estéticas, emocionales y morales del ser humano. No es ya que el problema fuera típicamente romántico, es que las concepciones de armonía, simetría, imaginación y amor utilizadas para debatir sobre él también lo eran.

ROMANTICISMO Y MODERNIDAD, 1815-1850

En 1833, desde la distancia de sus sesenta y cinco años Chateaubriand, un veterano que había vivido el Ancien Régime, la primera época de la Revolución, el Imperio, la Restauración y, por último, el destronamiento de los Borbones en 1830, cavilaba:

> Me he visto atrapado entre dos épocas, como si de la confluencia de dos ríos se tratara. Me he sumergido en sus aguas, dando la espalda con pesar a la vieja orilla donde había nacido y nadando esperanzado hacia la costa desconocida a la que arribará la nueva generación (Chateaubriand, 1902, I, p. xxiv).

Todo un grupo de autores románticos, que escribieron sus mejores obras políticas entre 1820 y 1850, expresaron su compromiso de combatir las peligrosas corrientes de la modernidad. Carecían del glamur iconoclasta de los románticos radicales, pero sus puntos de vista eran inconfundiblemente modernos y progresistas. Tanto si escribían sobre la restauración de los Borbones en 1815, como si lo hacían sobre los defectos del legitimismo, la Revolución de 1830 o el impacto del rápido crecimiento industrial, los escritores de los que nos ocupamos en esta sección aceptaron el hecho de la Revolución, pero rechazaron con firmeza la aplicación de ideas del siglo XVIII al mundo del siglo XIX, y buscaron soluciones nuevas y vitalistas a los problemas sociales y políticos que

percibían en la Europa posrevolucionaria.

A Shelley y su círculo no les gustaba el pensamiento alemán porque creían que era reaccionario, pero Thomas Carlyle recurrió a su crítica al materialismo y al utilitarismo para crear una forma de Romanticismo político radical que tuvo gran influencia (Ashton, 1980, pp. 95-98; Butler, 1988, pp. 38-39; Harrold, 1963; La Valley, 1968; Lasch, 1991, pp. 226-243; Morrow, 2006, pp. 56-70; Vanden Bossche, 1991). Carlyle basó su crítica en un grupo de escritores alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX entre los que figuraban Novalis y Schlegel, y en el que Goethe ocupaba un lugar muy especial. Goethe fue una fuente de inspiración para los defensores de un enfoque que pretendía responder a los retos a los que se enfrentaba la humanidad moderna despreciando la autoconciencia indulgente y la lucha extravagante contra el mundo, y reafirmando el compromiso con la acción transformadora. Carlyle expresó su idea de promover la literatura alemana para diferenciarse de sus contemporáneos británicos en su exigencia: «¡Ciérrate, Byron; ábrete, Goethe!» (Carlyle, 1893, p. 132). Este llamamiento formaba parte de una campaña radical, intelectual y política, gracias a la cual Carlyle quería obtener su parte de autoridad cultural.

El aspecto radical del pensamiento de Carlyle se aprecia en su ambivalencia hacia Coleridge. Aunque Carlyle defendió a Coleridge cuando lo acusaron de proclamar un misticismo incomprensible, mostró una marcada animadversión hacia el conservadurismo del «sabio de Highgate» (Carlyle, 1893d, pp. 183-184; 1893i, p. 52). Para Carlyle, la erosión del cristianismo tradicional, el crecimiento de la sociedad industrial y la redundancia de las instituciones de gobierno tradicionales no constituían necesariamente causa de alarma. Lo eran debido al malestar espiritual, al desorden social y a las crueles distorsiones de la vida moderna en los centros industriales, signos, a su vez, del fracaso a la hora de identificar las bases intelectuales, morales y políticas de un progresismo que iba más allá del orden antiguo.

Carlyle pretendía colmar esa laguna, identificando aquellas ideas e instituciones que expresaban y reconocían las infinitas dimensiones espirituales de la experiencia humana. Aunque, en su opinión, el pensamiento ilustrado crítico había tenido gran importancia, Carlyle rechazaba los intentos de forjar una visión del mundo constructiva a partir de esta filosofía. Exploró los peligros de hacerlo en Sartor Resartus. Esta obra, parcialmente autobiográfica, narra el viaje del torturado espíritu moderno que ha pasado de la obediencia ciega, a través de una alienación agónica («El Eterno No»), a la autoafirmación («El Eterno Sí»).

La reafirmación simbolizada por el Eterno Sí requiere que los seres humanos acepten lo que Carlyle describe como «el mandato de Dios: trabaja en pro del bienestar». Este mandato debía aplicarse en los enfoques concretos con los que se analizaba la acción humana o «trabajo», esencial para el pensamiento político y social de Carlyle. Comprometerse implicaba una transformación de la visión del mundo, que había que suavizar para reforzar los sentimientos solidarios; un mensaje muy optimista para los contemporáneos de Carlyle. En muchos de los discursos de la época, estos aspectos de la postura de Carlyle se consideraban paradójicos. Él insistía en que no había que confundir ese sentir social, capaz de reconocer los rasgos distintivos de una humanidad compartida, ni la valiente determinación de enfrentarse al futuro, con las nociones comunes de lo que es la felicidad, y mucho menos con el culto a uno mismo. Todo lo contrario. Había que vivir la vida con un espíritu de «renuncia» que requería de un sentido claro del deber y de una adhesión inquebrantable a sus exigencias:

Existe en el hombre algo MÁS ELEVADO que el Ansia de Felicidad. Podemos vivir sin felicidad y hallar en su lugar un estado de gracia. ¿Acaso no han hablado y sufrido todos los sabios y mártires, el Poeta y el Sacerdote, para anunciarnos eso MÁS ELEVADO? Ellos han dado testimonio con su vida y su muerte de la chispa de divinidad que encierra el hombre, demostrando que sólo en ella adquiere el hombre Fortaleza y Libertad (Carlyle, 1893j, pp. 132-133).

Entre los deberes humanos figuraba el compromiso con lo que Carlyle denominaba «el evangelio del trabajo». «Trabajo» englobaba una amplia gama de actividades –no se refería sólo al trabajo productivo, sino también a la literatura, el liderazgo religioso-profético, al mando militar y a las responsabilidades sociales y políticas– que compartían todos los seres humanos para reconducir una naturaleza caótica a la condición de orden benéfico que le era inmanente. Carlyle parecía sostener la idea de que la creación de Dios era algo deliberadamente incompleto. El papel de la humanidad consistía, precisamente, en alcanzar la plenitud gracias a su perfectibilidad. Los retos planteados por un mundo caótico, pero susceptible de ser ordenado, eran tareas diseñadas por el destino para fomentar el cultivo del espíritu humano y expresar la naturaleza infinita de la humanidad.

Para Carlyle, el trabajo era el valor clave de una metafísica laica, pues apelaba a instintos religiosos fundamentales que no podían hacerse explícitos a la humanidad moderna a través de la doctrina cristiana. El trabajo era considerado un medio de salvación y única fuente de consuelo. Mejoraba nuestras perspectivas de inmortalidad porque sus frutos sobrevivían y pasaban a formar parte de la conciencia de la siguiente generación. Esta fue una de las revelaciones que hizo en Sartor Resartus, donde, al igual que en Chartism (su primera contribución directa a lo que denominó «el estado de la cuestión inglesa»), atribuía el desempleo y la degradación del sistema de «asilos de vagabundos» (workhouses) a la incapacidad de las elites para asumir sus obligaciones con las clases menos favorecidas de Gran Bretaña e Irlanda. El evangelio del trabajo prescribía una dirección social y gubernamental, y denunciaba esa negligencia en el cumplimiento del deber, que, en su opinión, constituía el núcleo de los problemas a los que se enfrentaba Gran Bretaña en la primera mitad del siglo XIX. Exploró estas cuestiones en mayor profundidad en Past and Present (1843).

Carlyle intentaba recuperar en esta obra los logros en el ámbito del trabajo del Abate Samson, cabeza de una comunidad monástica de finales del siglo XII en Bury St. Edmunds (Suffolk). El debate medieval de Past and Present no era ni un síntoma de nostalgia ni una reacción. Reflejaba más bien la búsqueda de imágenes inspiradoras y edificantes del pasado, que expresaran con viveza aquellas ideas universalmente significativas que resultaban especialmente importantes en tiempos de una crisis social, política y espiritual como la que padecían sus contemporáneos. Samson era un magnífico ejemplo de las implicaciones eternas del no egoísmo que late bajo la exhortación medieval: Ora et labora. Su predecesor había sido devoto en el sentido convencional, es decir, estaba dedicado a la vida del monasterio y a poner en práctica la regla de su orden. Pero Samson se había ocupado del bienestar de la comunidad de la que era responsable, recuperando la vitalidad económica de la abadía, restaurando sus edificios, buscando y guardando sus privilegios (las «Libertades de St. Edmunds») y llenando la vida de los monjes de disciplina, orden y metas justas. La conducta de Samson contrastaba con la de las elites de su época, dedicadas al materialismo, a la autoindulgencia y a una forma de piedad extremadamente consciente de sí misma. Impedían una acción eficaz y arrastraban a la comunidad a la avaricia, dejado a los mercados en manos de la fortuna y suscitando reacciones anárquicas entre las clases obreras, privadas de los beneficios morales, psicológicos y materiales de un liderazgo efectivo. También ideó Carlyle un sistema de liderazgo capaz de inspirar a las elites modernas a

comprometerse con el evangelio del trabajo, convirtiéndolo en el corazón de su vida personal y de la interacción social. El modelo tenía mucho de culto religioso, ya que fomentaba un compromiso activo y positivo con el orden divino y creado del universo.

Como Novalis, cuyas ideas le interesaban especialmente, Carlyle hacía hincapié en la necesidad de que sus contemporáneos dieran la importancia debida a las fuerzas «dinámicas» de la historia humana: un reflejo de las «energías primarias e intactas de los hombres, de las fuentes misteriosas del Amor y el Temor, la Admiración y el Entusiasmo, la Poesía y la Religión», aspectos de un mundo regulado gracias a un sistema de derecho natural que dirigía a la conducta humana de conformidad con los propósitos de Dios (Carlyle, 1893h, pp. 240-241; Simpson, 1951). Según Carlyle, la «ciencia de la mecánica» impedía a muchos de sus contemporáneos ver estipulaciones fundamentales del derecho natural imprescindibles para una normatividad y un liderazgo justos. La primera era que las dimensiones espirituales de la vida humana sólo podrían satisfacerse en el seno de una comunidad orgánica. La segunda reflejaba la idea de Carlyle de que, en una comunidad tal, las jerarquías eran necesarias. La indiferencia hacia la justicia era evidente en las concepciones mecanicistas de la sociedad humana, y se expresaba en la escasa atención dedicada a las condiciones de vida de la población y en elementos, extremadamente deshumanizadores, de las políticas gubernamentales y de las actitudes de los empleadores hacia sus empleados. Estas injusticias sugerían fallos de liderazgo, potenciados por la doctrina del laissez faire, y se traslucían en agitaciones populares a favor de parlamentos democráticos, en la actividad sindical y en actos de violencia popular carentes de dirección.

Qué son todos los tumultos populares y el bramar enloquecido [… sino] gritos inarticulados de una criatura estúpida llena de ira y dolor. Pero en los oídos de los sabios resuenan como elocuentes plegarias: «¡Guíame, gobiérname! Soy un loco, un miserable, incapaz de gobernarme a mí mismo» (Carlyle, 1893b, p. 144).

La evolución progresista del pensamiento de Carlyle resulta evidente en su insistencia en que las jerarquías de la sociedad contemporánea debían ser

totalmente distintas a las del antiguo orden. Halló un sustituto para la Iglesia en los hombres de letras. También hizo hincapié en la responsabilidad de la emergente elite industrial. Los «capitanes de la industria» debían usar su capacidad económica para maximizar las oportunidades de la plebe de conseguir trabajo y participar así en la ordenación del universo material. También debían garantizar unas condiciones de vida y de trabajo mínimas a sus trabajadores, como exigía su humanidad, y reforzar la interdependencia, el carácter orgánico de las formas genuinas de sociabilidad. Los propietarios de la tierra, en la medida en la que retuvieran un papel real en la sociedad moderna, también debían asumir sus responsabilidades, y no sólo los privilegios, del liderazgo. Como otros supuestos líderes del mundo moderno, los terratenientes debían erigirse en «héroes» más que ser figuras tradicionales (Carlyle, 1893f, p. 246; 1893e).

Carlyle insistía en que los líderes heroicos debían desempeñar un papel destacado en el seno del Estado. Esta institución era un símbolo de la comunidad moral y tenía poder para impulsar la cooperación y facilitar el progreso humano. La idea de Estado de Carlyle se sustentaba en su creencia de que, puesto que los héroes políticos captaban al menos algunas de las realidades subyacentes del universo, serían capaces de entender los requerimientos de su propia época. Estas figuras, como Cromwell en el pasado y, quizá, Sir Robert Peel en el futuro, no deberían ver obstaculizada su labor por la burocracia, por formas pasadas de moda del mundo antiguo ni por la panacea de la democracia parlamentaria. En Latter Day Pamphlets (1850), Carlyle retrata a Peel como la figura central de «Nuevo Downing Street», un sistema de liderazgo administrativo que dirigiría al Estado adaptándolo a las realidades del mundo moderno (Carlyle, 1893c, p. 78; Seigel, 1983). La única institución democrática del entorno político esencialmente autoritario concebido por Carlyle es la Junta de Sondeos, que informaría a Nuevo Downing Street de las reacciones populares frente al liderazgo, para poder determinar los cursos de acción más adecuados dadas las circunstancias (Carlyle, 1893c, pp. 204-205; cfr. Rosenberg, 1974, pp. 176 ss.).

Los reparos de Carlyle a lo que consideraba los grandes engaños políticos de su época se publicaron inicialmente en una serie de ensayos críticos, en los que se retrataba la locura de aquellos tiempos en términos displicentes y a menudo bárbaros. En otras obras hablaba de la ética filantrópica, defendiendo la emancipación de los esclavos de las Indias Occidentales y de Estados Unidos junto a una remodelación de las instituciones penitenciarias de su propio país. También abordó la literatura y el teatro modernos, así como el clima religioso de

la época. El tono de estos panfletos refleja la frustración de Carlyle ante lo que consideraba falta de inteligencia de sus contemporáneos, incapaces de apreciar la corrupción moral de su cultura. No era ya que se equivocaran en sus puntos de vista, sino que, al parecer, habían abrazado la falsedad deliberadamente como forma de vida y de pensamiento. «Todas las artes, todas las industrias y empresas […] llevan en el corazón un veneno fatal, carecen de la inspiración de Dios, al contrario (merece la pena pensarlo), es un Demonio que se autodenomina Dios el que las inspira, y están malditas para siempre» (Carlyle, 1893c, p. 271). Pese a sus lamentos, Carlyle no abandonó nunca del todo ese aire de esperanza que asociaba al mensaje de Goethe: con un liderazgo adecuadamente heroico, se podía revivir el heroísmo residual del pueblo común y poner el timón en sus manos, trazando una ruta segura, aunque inevitablemente ardua, hacia el futuro.

En el seno del Romanticismo inglés Carlyle era, en ciertos aspectos, el heredero de Robert Southey (Eastwood, 1989, p. 315). Tanto Carlyle como Southey escribieron extensamente sobre el impacto material y espiritual de la industrialización sobre la gente corriente, y ambos se expresaron en un tono duro y autoritario. Pero, pese a su admiración por Southey, Carlyle tenía un enfoque más progresista, que encuadraba el renacer de valores preindustriales como la lealtad, la deferencia y la sociedad jerárquica en un marco político muy distinto al tradicional defendido por Southey. En este aspecto estaba más cerca de los románticos franceses de posguerra, pero estos defendían posturas cuyos aspectos democráticos y liberales no casaban bien con el autoritarismo de Carlyle.

El viso progresista de los escritores románticos franceses es evidente hasta en sus críticas al tenor irreligioso del pensamiento ilustrado. Deploraban lo que Carlyle denominaba el «ateísmo práctico» de la Ilustración porque lo consideraban un obstáculo para las tendencias liberadoras y progresistas características de la era moderna. Chateaubriand, por ejemplo, afirmaba que el catolicismo siempre había salvaguardado la libertad, y relacionaba la hostilidad de los philosophes hacia el cristianismo con su intolerancia de base: «el auténtico espíritu de los Enciclopedistas era todo furia y una intolerancia dirigida a acabar con cualquier sistema que no fuera el suyo, atentando incluso contra la libertad de pensamiento» (Chateaubriand, 1815, pp. 388-389).

El ateísmo militante era una especie de fanatismo, y el auténtico enemigo de la libertad (no la doctrina ni la práctica cristianas). La idea de Chateaubriand de que cristianismo y libertad iban de la mano halla un eco en la afirmación de Lamennais de que los impulsos humanitarios de la Ilustración se habían perdido

por la aversión de los philosophes hacia el cristianismo (Guillou, 1992, p. 10; Reardon, 1985, p. 13). Lamennais rechazaba la parcialidad del pensamiento ilustrado porque era incompatible con su idea de que la vida humana transcurría en un contexto de leyes inmutables dadas por Dios. Estas leyes sólo podían llegar a conocerse e implementarse si los seres humanos utilizaban para ello toda la gama de su facultades cognoscitivas y activas. Hacía un llamamiento a la renovación de la «íntima unión existente entre fe y ciencia, fuerza y ley, entre poder y libertad» (Lamennais, 1830-1831c, p. 476; Oldfield, 1973, p. 220).

La importancia que daba Lamennais a la unificación de la experiencia humana también se encuentra en los escritos de Lamartine, aunque este último la relacionaba con la naturaleza de la poesía y el papel del poeta. Aunque la concepción del cristianismo de Lamartine tenía un aire fuertemente racionalista, este se veía compensado por su idea de que las intuiciones o sentimientos del «alma» desempeñaban un papel esencial, pues permitían sobrepasar los límites de la razón humana pura. En vez de rechazar, bien los impulsos emocionales del cristianismo, bien la razón, Lamartine intentó fusionarlos. Privó a la religión de su halo sobrenatural e infundió en la razón «ecos místicos» transmitidos por medio de la poesía romántica (Charlton, 1984a, pp. 24-26; 1984b, p. 56; Kelly, 1992, p. 187; Toesca, 1969, p. 281). Lamartine creía que la época de posguerra se caracterizaba por la difusión de la libertad, pero evaluaba esta evolución en términos religiosos: la libertad era un «misterioso fenómeno cuyo secreto pertenece a Dios, del que la conciencia es testigo y que se desvela en la virtud» (Lamartine, 1860-1866, p. 361; Fortesque, 1983, pp. 78-79; Kelly, 1992, p. 196). En la era moderna, la búsqueda de la felicidad había dado lugar a un nuevo tipo de política, que intentaba convertir a la libertad en una forma sistémica de organización social. Lamartine pensaba que la poesía podría ser de ayuda a sus contemporáneos para buscar y reintegrar esos impulsos intelectuales, políticos y espirituales que se habían vislumbrado durante la Ilustración, pero que habían acabado fragmentados debido a una concepción de la racionalidad estrecha de miras. La poesía era la «música de la razón», y Lamartine creía que posibilitaría una transformación dotando a las mentes políticas de imágenes de claridad, compasión, generosidad y moralidad (Dunn, 1989, p. 293).

Los intentos de los románticos franceses de fusionar razón y religión, realizados en nombre del interés social y del progreso político, tenían mucho que ver con su percepción de la Revolución francesa. Al contrario que los románticos conservadores ingleses y alemanes, alababan la Revolución. Así, aunque Chateaubriand se alineó con la mayoría «ultra» en la famosa Chambre

Introuvable, su defensa de la Restauración y de la primera asamblea electa contenía juicios favorables sobre ciertos aspectos de la Revolución (Loménie, 1929, I, pp. 63 ss.). Condenaba los intereses «morales» que habían resultado de ella, así como la obediencia al gobierno de facto y la indiferencia ante la honestidad y la justicia, pero insistía en que la Restauración debía preservar los derechos políticos y de propiedad que constituían su más valiosa contribución «material» a la posteridad (Chateaubriand, 1838c, p. 208). La clave en este proceso era la aceptación general de una forma de monarquía representativa.

La descripción crítica del régimen napoleónico que hace Chateaubriand en De Buonaparte et des Bourbons (1814) resultó aún más picante teniendo en cuenta que luego se unió a él. Describió al Imperio como una «Saturnalia de realeza». Sus «crímenes», «opresión», «esclavismo» y «locura» contrastaban con la «legítima autoridad», el «orden», la «paz» y la «libertad jurídica» de la monarquía representativa (Chateaubriand, 1838b, pp. 13, 31). Según Chateaubriand, un régimen de este tipo precisaba el apoyo de una aristocracia hereditaria, no la complicidad de una camarilla pseudoimperial. Requería, sobre todo, de una Iglesia nacional (Chateaubriand, 1838c, p. 172), y Chateaubriand insistía en que esta institución no debía dejarse en manos del clero a sueldo de la era napoleónica. Debía ser financieramente independiente, más en la línea de la Iglesia de Inglaterra. Su concepción de la Iglesia era muy similar a la de Coleridge, pero la importancia que le daba Chateaubriand estaba estrechamente relacionada con las necesidades peculiares de la Francia de la Restauración. Una Iglesia nacional, respetada y eficaz, dotaría al nuevo régimen de la sacralidad de la religión tradicional y mostraría el vínculo existente entre el cristianismo y los valores liberales. «La libertad que no procede del cielo parecerá obra de la Revolución, y nunca aprenderemos a amar al hijo de nuestros crímenes y nuestras desgracias» (Chateaubriand, 1838c, p. 250).

La monarquía representativa incorporaba ciertos aspectos de la tradición, pero también requería algunas innovaciones liberales. Por ejemplo, Chateaubriand era contrario al uso del poder coactivo por motivos políticos, y creía necesaria la libertad de prensa para crear un sistema de gobierno basado en una opinión pública ilustrada (Chateaubriand, 1838c, pp. 175-176; 1838d, pp. 379-380). El rasgo de la monarquía representativa que más interesaba a Chateaubriand era la responsabilidad ministerial. Su defensa de esta idea reflejaba, en parte, la extendida opinión de que atribuir responsabilidad a los ministros, susceptibles de ser cesados, en vez de al monarca, facilitaría la crítica al ejecutivo (cfr. Constant, 1988a, pp. 227-242). Afirmaba, además, que esta convención daría al monarca

un estatus distintivo. Al asignar a la Corona el papel de ratificar en vez de el de impulsar, la idea de la responsabilidad de los ministros daba al monarca un halo de divinidad: «Su persona es sagrada y su voluntad es incapaz de mal alguno» (Chateaubriand, 1838c, p. 163). Dado que el monarca sólo ejercía la autoridad absoluta al ratificar (y por lo tanto perfeccionar) las leyes aprobadas por las asambleas representativas, adquiría una importancia simbólica que no estaba al alcance ni de otros actores políticos ni de los soberanos, poderosos, pero sin lustre, de los estados despóticos (Chateaubriand, 1838c, pp. 170-171).

Al hablar de la responsabilidad de los ministros, Chateaubriand hacía hincapié en el papel simbólico de la monarquía y utilizaba una interpretación romántica de los mecanismos constitucionales liberales para convencer a sus aliados «ultra» de que el gobierno representativo captaba la esencia de la monarquía. Sin embargo, no consideraba que la mayoría legitimista de la cámara fuera un mero pretexto para liberalizar al gobierno francés. (Bédé, 1970, pp. 40-42; Remond, 1969, pp. 42-44, 73). Todo lo contrario. En su opinión, una cámara electa expresaba los auténticos sentimientos de la nación. Simbolizaba la fusión del viejo mundo y del nuevo, la simbiosis entre los valores legitimistas, la libertad y un gobierno popular que constituía el núcleo del gobierno representativo y era una de las consecuencias más importantes de la Revolución.

En último término, las ideas de Lamartine y de Lamennais sobre las implicaciones de la Revolución eran más radicales que las de Chateaubriand. En la época de la Restauración, la atención de Lamennais estaba puesta en los perniciosos efectos del galicanismo sobre la libertad de la Iglesia. La interferencia del Estado en asuntos religiosos resultaba muy dañina, porque la libertad era crucial para la reconciliación de la conciencia del individuo con Dios y con la humanidad. El fracaso de Lamennais a la hora de convencer, tanto a las elites francesas como al papado, de los males a los que daría lugar un control exclusivo por parte del Estado le llevó a formular una crítica más general a las estructuras políticas y sociales (Guillou, 1969). Constató que la Revolución de 1789 había reafirmado la libertad popular, rechazando unas estructuras sociales y políticas carentes de armonía, y creía que la Revolución de 1830 expresaba la misma tendencia. Lamennais describió la Revolución de Julio como

una reacción popular contra el absolutismo […] el efecto inevitable de un impulso antiguo, la continuación de un gran movimiento que, tras proyectarse

desde las regiones del pensamiento al mundo político en 1789, anunció a las naciones aletargadas que su civilización estaba corrupta y su orden dañado, así como la caída de ese orden y el nacimiento de uno nuevo (Lamennais, 1830-1831b, pp. 161-162; Oldfield, 1973, p. 187).

Una sociedad que quisiera combinar orden y libertad tendría que construirse de nuevo a partir de individuos aislados, únicos repositorios de la justicia eterna y foco exclusivo de la libertad cristiana. Como se había atomizado a la población francesa, sus miembros sólo podrían relacionarse entre sí en una república democrática (Oldfield 1973, pp. 188-190). Este mensaje (publicado en L'Avenir de 1830-1831) se convirtió en el fundamento de un llamamiento a la acción, cada vez más estridente, en los escritos políticos tardíos de Lammenais. Pero nunca dejó de opinar que la libertad debía ser un rasgo general de la nueva sociedad llamada a encarnar los principios de la justicia eterna. El nuevo orden no sólo habría de reconocer los derechos políticos, sino también una amplia gama de «derechos sociales» que conformarían la base material de una sociedad cristiana ordenada y armoniosa. Como señalara Lamennais en Paroles d'un croyant de 1834:

La libertad no es una pancarta colgada en una esquina. Es una fuerza vital que uno halla en sí mismo y en torno a uno mismo. Es la auténtica protectora del espíritu del hogar, garante de los derechos sociales y fuente de todos los derechos (Lamennais, 1834, cap. 20, p. 45; Ireson, 1969, pp. 27-29).

Lamartine también opinaba que sus contemporáneos debían completar la reconstrucción que había iniciado la Revolución francesa. Ese suceso había dado la «alarma al mundo»:

Muchas de sus fases han concluido, pero aún no han acabado esos lentos desplazamientos internos y eternos del alma del hombre […] Las sociedades y las ideas progresan y el final de todo es un nuevo punto de llegada. La Revolución francesa, a la que se acabará denominando la Revolución europea,

[…] no fue sólo una revolución política, un cambio de poder, una dinastía sustituyendo a otra, una república convertida en una monarquía. Todo eso meramente son accidentes, síntomas, instrumentos y medios (Lamartine, 1856, p. 496; cfr. Lamartine, 1848, III, pp. 541-546).

Hablaban de la plasticidad de las formas políticas, refiriéndose a que había «hombres de la revolución» en todos los puntos del espectro político, lo que convertía a la experiencia revolucionaria en un rasgo general de la política moderna. La idea de la ubicuidad de la experiencia revolucionaria suscrita por Lamartine se refleja en lo que Kelly denomina el «agnosticismo» de sus ideas sobre las formas deseables de gobierno (Kelly, 1992, p. 206; cfr. Charlton, 1984b, p. 67). Su primera exigencia era que el gobierno debía ser lo suficientemente fuerte como para «servir a los intereses y no a las pasiones de la gente», es decir, el gobierno era la expresión real del poder social que se había dejado sentir por primera vez en la era revolucionaria (Quentin-Bauchart, 1903, p. 403). Aunque Lamartine fue un miembro destacado de la Segunda República Francesa de 1848, antes de aquellos años se había decantado por la monarquía representativa. El monarca debía ser el «órgano y el agente» del poder social, no de sus intereses personales (Lamartine, 1860-1866, p. 370). En un comentario que recuerda a las ideas de Coleridge sobre el rey republicano en los territorios británicos, Lamartine especula con una monarquía representativa que adoptara los rasgos esenciales de una república democrática. El rey sería un «jefe natural […], el pueblo coronado, que actuará, reflexionará, se moverá y reinará por los intereses e ideales del pueblo. Esa sería la mejor de las repúblicas, pues reconciliaría tradiciones y reformas, hábitos e innovaciones» (citado en Kelly, 1992, p. 207).

Pero este proceso de reconciliación tenía sus límites. En este aspecto, el pensamiento político de Lamartine era mucho más radical que el de Chateaubriand. Como Lamennais, rechazaba cualquier forma de alianza entre la Iglesia y el Estado. La religión era, en su opinión, una forma de conciencia que acabaría corrompiéndose inevitablemente debido a las tentaciones resultantes de una estrecha asociación con el Estado (Lamartine, 1860-1866, p. 373; Charlton, 1984b, p. 51; Kelly, 1992, p. 213). Lamartine afirmaba, asimismo, que la aristocracia era superflua. La Revolución había roto la estructura tradicional de la sociedad aristocrática, sus principios eran incompatibles con los impulsos igualitaristas de la era moderna y su mantenimiento era «contrario a la naturaleza

y al derecho divino» (Lamartine, 1860-1866, p. 371).

Estas afirmaciones se publicaron en Sur la Politique Rationelle (1831) de Lamartine, una obra en la que rompe con el legitimismo convencional, pero también con las posturas más progresistas de Chateaubriand (Fortesque, 1983, p. 69). En el nuevo esquema de las cosas, había que injertar al rey republicano de Lamartine en una democracia popular con sufragio indirecto. El sistema tenía la ventaja de reconocer la soberanía popular minimizando los riesgos prácticos, pues Lamartine también quería evitar el «individualismo salvaje» que, en su opinión, desatarían unas elecciones directas. La soberanía popular era enriquecedora al permitir el surgimiento del «poder social» basado en la fraternidad, la responsabilidad y la solidaridad[10]. Estos valores eran el núcleo programático de las ideas revolucionarias, pero su realización se veía obstaculizada por la tendencia coyuntural a construir la soberanía popular en términos individualistas. El uso incorrecto de unas corrientes emancipadoras que la Revolución posibilitó debía ser sustituido por una expresión genuina del poder social, o, en palabras de Lamartine, de la «caridad social»: «La caridad, unida al diseño de buenas políticas, exige a los hombres no abandonar a sus congéneres, sino ayudarse mutuamente. Tanto los propietarios como los desposeídos están llamados a gestar un sistema de seguridad mutua, una situación de equilibrio» (Lamartine, 1856, p. 500; 1862, II, p. 304).

Este marco de «caridad social» se daba en las localidades, en las familias, en los valores rurales y en la concepción social de la propiedad. El apego a este tipo de ideas fue de gran importancia para la expresión más conservadora del Romanticismo, pero los románticos progresistas como Lamartine lo relacionaban, pese a su aparente convencionalismo, con la exigencia revolucionaria de que el Estado fuera un órgano de la soberanía popular.

A principios del siglo XIX, los políticos románticos hubieron de enfrentarse a dos cuestiones fundamentales. La primera era la relación entre el sujeto y el Estado; la segunda hacía referencia a las relaciones sociales necesarias para que los seres humanos volvieran a ser una comunidad en vez de una agregación de individuos. La primera cuestión era esencial para los intentos conservadores de dotar a las relaciones políticas tradicionales de cualidades estéticas y afectivas, y se aprecia en la idea del sujeto como víctima –idea que subyace en las críticas inglesas de posguerra del legitimismo– y en los intentos de Carlyle y de sus

contemporáneos franceses por identificar formas políticas capaces de integrar a los individuos en culturas políticas posrevolucionarias y no tradicionalistas. Las concepciones románticas de los efectos de la comunidad apuntaban al individualismo económico. Los románticos abordaron el problema de forma parecida a la cuestión del individualismo político, que vinculaban con el pensamiento ilustrado. Se mostraron muy ambivalentes en relación con las implicaciones morales de las doctrinas y prácticas económicas modernas. Las respuestas que dieron los románticos conservadores a estas derivas estaban teñidas con las imágenes paternalistas de comunidades tradicionales, pero, una vez que las ideas de responsabilidad social y de comunidad fueron cercenadas de esta raíz, legaron un futuro al Romanticismo político. Así, el rechazo de Lamennais y Lamartine al legitimismo los llevó por veredas en que las políticas sociales confluían con la democracia y el socialismo, mientras que las ideas de Carlyle ejercieron una gran influencia en el renacer que el socialismo británico experimentó hacia finales de siglo.

[1] El autor desea agradecer a Colin Davis, Mark Francis, Diana Morrow, Jonathan Scott y Andrew Sharp sus comentarios a las versiones preliminares del presente capítulo; John Roberts, por su parte, me brindó una inestimable ayuda en la investigación.

[2] Novalis no era un conservador al uso y sus escritos políticos son fruto de la década de 1790 (Beiser, 1992, pp. 266-267). Aquí aludiremos a él en calidad de escritor que formuló ideas que llegaron a jugar un papel central en ese Romanticismo conservador tan importante en el cambio de siglo; cfr. Beiser, 1992, p. 264.

[3] Beiser, 1996, pp. xi-xiii. No parece muy recomendable buscar conservadurismo en el Romanticismo alemán «temprano» de la década de 1790.

[4] Cfr. Winch, 1996, parte III, donde se hallará una buena crítica histórica a la versión romántica de las doctrinas de Malthus.

[5] Cfr. asimismo Coleridge, 1980-, I, pp. 250, 358, 805 y II, p. 951 sobre la crítica a la Iglesia laudiana. A Coleridge le exasperaba lo que consideraba políticas reaccionarias de Southey y de Wordsworth; cfr., p. ej., la carta a William Godwin fechada en diciembre de 1818, en Coleridge, 1956-1971, IV, p.

902.

[6] Cfr. p. ej. las referencias a «polos» (Coleridge, 1976, p. 24 n. * y p. 35). John Colmer señala que existe un paralelismo entre la concepción de la polaridad de Coleridge y la de sus contemporáneos alemanes: «La unidad dinámica de la naturaleza, la vida y el pensamiento se concebía como el resultado de la síntesis de fuerzas opuestas» (Coleridge, 1976, p. 35 n. 3). La teoría fuerte de la polaridad también desempeña un papel importante en el pensamiento político de Müller (cfr. infra, en este mismo capítulo), pero no encuentro prueba alguna de que Coleridge conociera su obra. El interés de Coleridge por ciertos aspectos del pensamiento alemán se ha estudiado en detalle (cfr. p. ej. Harding, 1986; MacKinnon, 1974; Orsini, 1969), pero hay muy poco que sugiera un vínculo directo entre sus ideas y las de los escritores románticos alemanes. La Geschichte der alten und neuen Litteratur (1815) de Schlegel fue una de las lecturas más importantes para Coleridge en los años 1818-1819, pero más allá de esto solamente encontramos algunas breves referencias a los escritos de Schleiermacher sobre la oración en su correspondencia y sus cuadernos, junto a un breve y poco interesante comentario sobre Novalis en anotaciones marginales (Coleridge, 1987, II, pp. 32, 46, 53-61; 1956-1971, VI, pp. 543, 545-546, 555; 1980-, II, p. 958).

[7] Era una institución muy diferente a la «Iglesia de Cristo», nacional más que universal y, en palabras de Coleridge, independiente en lo tocante a los «dogmas teológicos» (Coleridge, 1976, pp. 133 ss.; Morrow, 1990, p. 149). La importancia de esta distinción, en Morrow, 1990, pp. 152-154. La adscripción por parte de Coleridge de un papel moralizador y edificante a la Iglesia, y su insistencia en que debía verse libre de toda interferencia política, se parece bastante a la concepción de Iglesia que encontramos en algunos de los primeros escritos de Schlegel (Schlegel, 1964, pp. 169-170), pero más adelante modificó esta idea de forma significativa; cfr. infra.

[8] La «administración mecanicista» del Estado-fábrica de la que se quejaba Novalis (Novalis, 1969c, n.o 36) se basaba en la teoría del estado como una poderosa máquina, controlada por el poder absoluto del monarca, a la que movía el interés propio de los sujetos. Eran imágenes del Estado muy comunes en el siglo XVIII; puede que la afirmación más osada sea la de August Ludwig von Schloezer: «El Estado es una máquina» (citado en Krieger, 1972, pp. 46 y ss., 77).

[9] Conviene recordar aquí el comentario de Nicholas Boyle de que, en la literatura alemana, el Romanticismo de principios del siglo XIX constituía una «leal oposición»; Boyle, 1991, p. 23.

[10] Charlton (1984b) sugiere que los románticos franceses pensaban como sus contemporáneos defensores del «justo término medio» (le juste milieu), interpretación que pusieron en práctica al evitar los extremos partidistas y en su voluntad de reconciliar a la izquierda con la derecha. Sin embargo, los rasgos distintivos de las percepciones políticas de los románticos franceses dotaban de plausibilidad a la teoría de Kelly. En opinión de este, las ideas de «fraternidad y regeneración» eran comunes a los legitimistas disidentes, los radicales y los románticos, pero resultaban «poco realistas para los defensores del juste milieu» (Kelly, 1992, p. 182).

III

SOBRE EL PRINCIPIO DE NACIONALIDAD

John Breuilly[1]

COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

La nacionalidad puede entenderse como un hecho o como un valor. Para entenderla como valor primero hay que construirla como hecho. En primer lugar: las naciones existen; en segundo lugar: las naciones son portadoras de valores. Sin embargo, las naciones pueden ser un hecho sin que haya que considerarlas por ello portadoras de unos valores en los que basar programas culturales o políticos.

El concepto de nacionalidad se basa en tres aspectos: la humanidad se divide en naciones; las naciones son dignas de reconocimiento y de respeto; el reconocimiento y el respeto requieren de autonomía, lo que normalmente quiere decir independencia política en el territorio nacional[2]. De manera que el principio de nacionalidad es empírico, es una reivindicación de valores y una meta política, y cada elemento monta sobre el anterior. Se trata de relaciones lógicas que no aparecen necesariamente en ese orden cronológico. Este principio es un producto de la Europa del siglo XIX[3]. Las estructuras empíricas, normativas y programáticas fueron adoptando formas cada vez más complejas, diferenciadas y conflictivas, a medida que el principio de nacionalidad iba asumiendo un papel mayor en la cultura y en la práctica políticas.

Estas consideraciones constituyen la base de la estructura de este ensayo. Tras una breve introducción histórica analizo cómo fue evolucionando el principio de nacionalidad tras 1800. En mi opinión cabe distinguir cuatro grandes fases: la

nación como civilización, la fase histórica, la étnica y la racial. El discurso nacionalista no pasó de una fase a la siguiente sin más: se fueron añadiendo estratos a medida que el principio iba siendo más y más aceptado. Al convertirse en un principio fundamental de la cultura política propició la creación de estados-nación, un gran cambio que restó credibilidad a la defensa de principios políticos alternativos.

Una última observación introductoria. Las doctrinas nacionalistas no fueron obra de «grandes» pensadores como en el caso de las doctrinas socialistas, liberales y conservadoras. Los «pensadores» más influyentes no fueron originales. Mazzini es tedioso de leer, porque más que argumentar afirma; aparte de que sus «ideas» se difundieron a través del ejemplo personal y la acción, no por ser originales. Los pensadores originales, en cambio, a veces impusieron su pensamiento en lugares distantes. Herder influyó más sobre el nacionalismo eslavo de mediados del siglo XIX que sobre el nacionalismo alemán de su propia época. La obra de Fichte, Discurso a la nación alemana tuvo menos impacto en la Alemania napoleónica que en la guillermina. Las ideas originales sobre la nacionalidad ejercieron cierta influencia, como probablemente demuestre el caso de Thomas Carlyle (Mandler, 2006, cap. 3), pero lo cierto es que el principio de nacionalidad evolucionó y se difundió gracias a pensadores de segundo orden, historiadores, lingüistas, especialistas en folclore, que se comunicaban a través de redes formadas por universidades, periódicos y asociaciones culturales o políticas y vivían en un entorno que propiciaba las políticas nacionalistas. Voy a centrarme en estas redes más que en pensadores y obras individuales[4].

LA IDEA NACIONAL ANTES DE 1800

En términos generales, la «nación» remitía a las elites e instituciones políticas que constituían monarquías territoriales[5]. Fue adquiriendo significados relacionados con la alta cultura, un territorio específico y sus habitantes tras una larga historia de gobierno estable sobre una región principal, como ocurrió en Francia e Inglaterra. Se implementó su uso en el conflicto político interno, por ejemplo en los llamamientos al «patriotismo» efectuados tanto por opositores como por gobernantes. Los escritores de la Ilustración dieron un sentido colectivo a la idea nacional al identificar etapas de la historia y representar a

unas «naciones» progresistas que imbuían a sus instituciones políticas del espíritu o carácter nacional. El primer Romanticismo definió a la nación como una identidad cultural colectiva encarnada en una lengua, unas costumbres y unos valores. Estas ideas fueron adquiriendo fuerza a finales del siglo XVIII, cuando las revoluciones, en Francia y en las Américas, legitimaron a la «nación» como nueva forma de Estado.

LA NACIÓN CIVILIZADA

Francia: la grande nation

En los inicios, el principio de nacionalidad se refería a la alta cultura, a los derechos de propiedad individuales y al gobierno constitucional. Tuvo gran fuerza en la primera fase de la Revolución francesa, pero los aspectos liberales de la idea de nacionalidad pasaron a segundo plano cuando la política se truncó en guerra y se empezó a hacer hincapié en la acción pública heroica en vez de prestar atención a la vida privada. Benjamin Constant analizó este giro de forma magistral. Formuló la distinción entre la libertad antigua y la moderna, basándose en la idea de libertad en el Estado y respecto del Estado. Para Constant, las aberraciones del periodo jacobino/napoleónico, con su pasión por las virtudes públicas antiguas y el heroísmo, siempre fueron un enigma[6].

La nacionalidad francesa se expresaba en la grande nation (Godechot, 1956). La preocupación por el orden marginó las versiones democráticas y republicanas de la nacionalidad. Los nacionalistas liberales posteriores a 1815 no podían rechazar la Revolución en bloque, pero sí quisieron explicar ciertas «aberraciones», como el Terror y las guerras de conquista. Los historiadores liberales describían la historia nacional como un proceso progresista y civilizador, y a Francia como modelo para otras naciones. Utilizaron el principio liberal de la nacionalidad contra radicales y monárquicos, sobre todo durante la Monarquía de Julio. Algunos de los autores que expusieron este punto de vista tuvieron poder político, especialmente Guizot (Crossley, 1993).

Los radicales plantearon todo un reto intelectual al formular un principio de la

nacionalidad alternativo inspirándose en el jacobinismo, con su lenguaje político universal, sus modelos clásicos y su displicente desprecio hacia las tradiciones monárquicas francesas. Jules Michelet se interesó por ese cambio, pues entendía a la nación como una fuente de valores espirituales, que, en la era moderna, sería capaz de reemplazar a la Iglesia. Tiñó de emoción las tenues nociones de razón y progreso, convirtiendo a la historia nacional en una religión que procedió a insertar en un marco histórico universal. Temas como la lucha, la derrota y la resurrección permitían entender la historia nacional y resultaban atractivos para los lectores cristianos de todas las confesiones. Michelet quiso superar la diferencia entre lo étnico y lo cívico, presentando a la nación francesa moderna como una triunfadora combinación de elementos celtas, germánicos, griegos y romanos (Crossley, 1993, cap. 6).

Hubo otros que utilizaron el tema de la nacionalidad. Luis Napoleón explotó el mito napoleónico con gran éxito para ganar las elecciones en diciembre de 1848 y justificar su golpe de Estado (con menos éxito) en 1851. Invocó a la grande nation para promocionar la causa nacional en ultramar. Pero el bonapartismo fue un fenómeno político ambiguo y oportunista, difícil de relacionar con un principio de nacionalidad coherente. Los monárquicos no fueron, por el momento, capaces de desplegar un principio de nacionalidad influyente.

El impacto de la Revolución francesa en Europa

Se ha dicho que la Revolución francesa y las guerras napoleónicas difundieron el principio de nacionalidad más allá de Francia, pero la misión universal de la grande nation dejó de resultar atractiva cuando adoptó la forma de imperialismo militar. Los adversarios de Napoleón creían que la única forma de derrotarlo era emulando sus movilizaciones en masa y su modo de hacer la guerra: para ello había que apelar a la nación. Al rechazar los argumentos sobre la razón universal y la superioridad de las naciones civilizadas sobre las atrasadas, los pensadores fueron formulando argumentos sobre las naciones como algo único y natural (Dann y Dinwiddy, 1987).

Lo anterior no nos debe llevar a pensar que la idea nacional inspiró una resistencia popular significativa contra Napoleón. Las reacciones más eficaces

contra el emperador se inspiraron en el uso, más provechoso, de valores e instituciones antiguas; pensemos, por ejemplo, en el rechazo a la revolución atea por parte de los clérigos. Además, los reformadores ilustrados importaron principios franceses, como el derecho individual a la propiedad o la necesidad de contar con ministerios eficaces. Los nacionalistas románticos y demócratas acabaron marginados, aunque los gobiernos no dejaron de explotar su retórica. Allí donde se gestó resistencia popular al gobierno de Napoleón fue porque se guiaron por valores tradicionales que no casaban bien con el principio de nacionalidad; y allí donde las ideas ilustradas o románticas sobre la nacionalidad cobraron protagonismo, quedaron confinadas a las elites. La posterior construcción de mitos nacionalistas exageró la importancia del nacionalismo de elite y de la resistencia popular, amalgamándolos (Rowe, 2003).

Sin embargo, en lo que a la doctrina nacionalista respecta, el imperialismo napoleónico estimuló nuevas ideas, asociadas con el Romanticismo político alemán de Herder y de Fichte, que, si bien no tuvieron importancia política en el momento, posteriormente causaron un impacto mayor. Herder criticó duramente los juicios ilustrados, con sus diferencias entre atrasado y avanzado, progresista y reaccionario. Detestaba especialmente a Voltaire, cuya contabilidad histórico-moral denunciaba sin freno. Afirmaba que las naciones eran únicas. Sus argumentos se basaban en la inconmensurabilidad de las lenguas, pero Herder los fue extendiendo a otras prácticas sociales. En vez de considerar que el carácter nacional era el resultado de un condicionamiento común (la idea de David Hume, 1994a), lo entendía en calidad de espíritu vital o principio animador[7].

Herder murió antes de que el imperialismo napoleónico alcanzara su culmen. Sus argumentos antifranceses y antiilustrados hallaron eco en sectores de las elites alemanas. Fue en unas conferencias pronunciadas por Fichte en 1807 en la ciudad de Berlín, a la sazón ocupada por los franceses, cuando este realizó una adaptación asombrosa de sus ideas a la nueva situación política; en sus Discursos a la nación alemana afirma Fichte que los alemanes son la única nación teutónica que ha conservado su auténtica lengua original. Existe un acalorado debate sobre si la nación de Fichte es de carácter étnico, cultural-lingüístico o cívico, pero, al margen de esa cuestión, el interés de Fichte por el grupo natural, prepolítico, llevó al principio de nacionalidad a una conclusión clara y extrema. El problema era que la nación había olvidado su auténtico yo (de ahí que no pudieran resistir a la conquista francesa), pero la situación se podía arreglar por medio de la educación y la creación de una identidad colectiva basada en la lengua común.

Más tarde, otros intelectuales, como Jahn y Arndt, quisieron encarnar la «alemanidad» en deportistas y soldados voluntarios, expresando asimismo un odio virulento hacia los franceses[8].

El censor francés permito a Fichte pronunciar sus conferencias ante una audiencia cerrada, de elite, ante las que habló de educación y de reforma de la lengua, no de guerrillas ni de insurrecciones populares. Tuvo poca influencia en su época. Las ideas de Herder, con su hincapié en la cultura popular, los campesinos y los artesanos, tuvieron una influencia mayor en el nacionalismo de pueblo pequeño. En Alemania fue la amalgama liberal de progreso y nacionalidad cultural lo que dominó el discurso nacionalista durante gran parte del siglo.

Gran Bretaña: más civilización que nacionalidad

En la Europa posterior a 1815 primaba el principio nacional liberal y su combinación de alta cultura, propiedad individual y gobierno constitucional. Cabría pensar que esto sería tanto más así en Gran Bretaña, donde las instituciones respondían más claramente a estos principios. Pero, aunque el nacionalismo liberal francés se expresó en un lenguaje combativo contra las amenazas de la revolución y la contrarrevolución, en Gran Bretaña retuvo el carácter empírico que le imprimiera David Hume. El pensamiento político británico hacía hincapié en los logros civilizatorios a los que había dado lugar la formación del carácter de las elites (Mandler, 2006, esp. la «Introducción»). La idea nacional era demasiado envolvente, demasiado inclusiva y democrática, demasiado continental. Tras 1848, los pensadores políticos británicos afirmaron que el genio nacional residía en una conducta empírica, basada en el sentido común, y en una reforma cuestión a cuestión (Grainger, 1979). Fue el resultado de una comparación autocomplaciente entre el estallido de la revolución en el continente y el fracaso del reto cartista en 1848[9]. Carlyle formuló una visión de la nacionalidad alternativa, inclusiva, pero expresada a través de líderes heroicos. Tuvo poca influencia, excepto por el hecho de que suscitó gran admiración hacia líderes del nacionalismo extranjero como Kossuth y Garibaldi[10]. Esta perspectiva explica también la falta de interés por los asuntos constitucionales: el diseño detallado era algo continental, inferior a una

constitución «no escrita». Los argumentos políticos de corte moral procedían en la Inglaterra victoriana del radicalismo y del cristianismo evangélico, no del nacionalismo (Mandler, 2000). A medida que los grupos excluidos de la «nación» (es decir, sin derecho a voto) fueran adquiriendo las cualidades empíricas de las clases superiores podrían ser admitidos en su seno. De manera que en los debates sobre el sufragio se hablaba en términos de «respetabilidad». La democratización se inscribió en la historia en forma de progreso nacional, pero se evitó el uso de un lenguaje doctrinario o que pudiera plantear conflictos. Hubo autores que criticaron estos valores por autocomplacientes, enmarañados y etnocéntricos, como John Stuart Mill, George Elliot o Matthew Arnold, pero con sus críticas sólo reforzaron la idea de que en Gran Bretaña la nacionalidad funcionaba así (Collini, 1988; Varouxakis, 2002). La idea de la nación inclusiva fue tenida en cuenta, pero conceptos como identidad cultural y carácter nacional fueron frágiles, siempre a punto de ser desbancados por las nociones de civilización, liderazgo de elite y cristianismo (sigo en gran medida a Mandler, 2006)[11].

LA NACIÓN COMO FENÓMENO HISTÓRICO

El discurso

Fuera de Gran Bretaña y de Francia no se daba esa convergencia entre alta cultura, economía de mercado y gobierno parlamentario que la nacionalidad, en cuanto civilización (empírica y misionera), decía poder describir y justificar. De manera que en otros lugares la perspectiva civilizatoria de la historia se proyectaba hacia el futuro.

Estas ideas fueron retomadas por elites que actuaban en nombre de nacionalidades culturalmente dominantes. Los nacionalistas alemanes e italianos decían disponer de una alta cultura digna de respeto que querían expresar en un Estado nacional (Breuilly, 1996, cap. 2; Riall, 1994). Los magiares de la mitad oriental del Imperio de los Habsburgo, asustados por la profecía de Herder de que se verían atrapados entre las ruedas de molino de la nacionalidad alemana por el norte y de la eslava por el sur, en 1848-1849 exigieron la autonomía a

Viena y el control sobre los no magiares, e incluyeron en su programa nacionalista el impulso del comercio y la reforma agraria (Barany, 1968; Okey, 2000, cap. 4). La nobleza polaca quería sacudirse el dominio de los Romanov, Hohenzollern y Habsburgo basándose en un nacionalismo aristocrático, aunque para ganarse a los liberales franceses y británicos se presentara como un movimiento progresista pugnando por la libertad (Snyder, 2003).

Los defensores de la nacionalidad histórica presuponían una íntima conexión entre dominio y cultura. En Gran Bretaña y Francia fue evidente en las regiones célticas, donde la integración política sólo se dio a nivel de elites. Los terratenientes galeses, así como los burgueses de Dublín, Belfast, Glasgow o Edimburgo, fueron asimilados por la clase gobernante nacional. A mediados del siglo XIX, Francia contaba con muchos súbditos que no hablaban francés, aunque las elites provinciales fueran totalmente francesas en sus puntos de vista culturales y políticos[12].

Las divisiones culturales se convirtieron en un problema con la democratización. Existía la pretensión de imponer la cultura inglesa o francesa a nivel popular. El régimen de la Restauración de la Francia posterior a 1815 no relajó esta política, si bien concebía la cultura nacional más en términos católicos y jerárquicos que laicos y democráticos (Lyons, 2006). John Stuart Mill afirmó que asimilar las culturas pequeñas, atrasadas y periféricas (los bretones, los galeses) a la cultura dominante era indispensable para generar el consenso público necesario en una democracia liberal. Los argumentos de Mill tuvieron peso en la época y se ha hablado mucho de ellos recientemente[13].

La definición de la nacionalidad de Mill incluye una exigencia política:

Se dice que una porción de la humanidad constituye una nacionalidad cuando lo que une a sus miembros son simpatías comunes que no existen entre ellos y cualesquiera otros, lo que los lleva a cooperar con más agrado entre sí que con cualquier otro pueblo. Desean vivir bajo el mismo gobierno y que ese gobierno esté compuesto exclusivamente por sus miembros o por una porción de ellos (Mill, 1977b, p. 546).

Esta definición llevó a Mill a argumentar a favor de la separación política de las

nacionalidades:

Suele ser condición necesaria de las instituciones libres que las fronteras de los gobiernos coincidan con las de las nacionalidades (Mill, 1977b, p. 548).

Sin embargo, Mill moderó esta propuesta, teniendo en cuenta, por ejemplo, la distribución geográfica de las poblaciones nacionales. Lord Acton criticó el argumento de Mill, exigiendo que se mantuviera la distinción entre cultura (nacionalidad) y política (independencia) (Acton, 1970b).

Lo que considero más preocupante no es la idea de que una comunidad política requiera una cultura nacional y una democracia representativa, sino el argumento de Mill sobre la civilización. Mill creía que si una minoría civilizaba gobernaba a una mayoría menos civilizada no podría hacerlo en democracia, una postura que adoptó pensando en el gobierno británico de la India[14]. Allí donde naciones civilizadas vivían codo con codo, debía haber una separación política; Mill apoyaba la autonomía de los canadienses franceses por este motivo (Varouxakis, 2002, p. 18). En cambio, allí donde una mayoría civilizada gobernaba a una minoría atrasada, Mill opinaba que no debía haber separación política sino asimilación cultural. Como señala en su pasaje más famoso sobre este asunto:

Nadie puede suponer que no resulte beneficioso para un bretón o un vasco de la Navarra francesa penetrar en la corriente de ideas y sentimientos de gentes muy refinadas y cultas, ser un miembro de la nacionalidad francesa, admitido en términos igualitarios a todos los privilegios de la ciudadanía, compartiendo las ventajas de la protección de Francia y la dignidad y el prestige del poder francés. La alternativa sería enfoscarse en sus propias rocas, convertirse en una reliquia semisalvaje de tiempos pasados, girar en su pequeña órbita mental, sin participar ni interesarse por la marcha general del mundo. Lo mismo cabe decir de los galeses y de los escoceses de las Tierras Altas, todos miembros de la nación británica (Mill, 1977b, p. 549).

No debemos proyectar nuestra forma actual de ver las cosas sobre este pasaje. Mill no estaba afirmando que hubiera que acabar con todas las costumbres galesas o bretonas («modos de vida»). Este pasaje es muy anterior a la cultura de masas y a los estados intervencionistas con una cultura «pública» extensa y una cultura privada limitada. Sin embargo, era una época en la que el proyecto de escolarización obligatoria en Gran Bretaña había suscitado la cuestión del lenguaje en el que debía impartirse la enseñanza y dado lugar a un debate sobre cómo hablar inglés «adecuadamente». El impacto de este tipo de ideas en Europa Central y del Este fue muy importante.

Las ideas de Mill se basaban en diferencias evidentes entre los civilizados y los atrasados, y volvieron a estar en el candelero durante los procesos de democratización. En Europa Central, la «nacionalidad» como concepto político estaba vinculada a la alta cultura. En 1600, ser polaco significaba ser un miembro privilegiado de la república polaco-lituana. De manera que los grupos privilegiados pudieron hacerse eco de las ideas de Mill durante los conflictos políticos que se agudizaron en 1848. Para las audiencias liberales de talante «milliano», era muy importante que los defensores de causas nacionales –griegos, alemanes, polacos, húngaros, italianos– dejaran claro no ya que sus naciones existían, sino asimismo que eran civilizadas.

El proceso adquirió aún más fuerza en Europa Central de la mano de disputas históricas. Hegel había convertido la idea de progreso en un proceso mundial al afirmar ante quien quisiera oírle: «África no tiene historia». El filósofo alemán ha sido muy criticado, pero hizo el esfuerzo pionero de construir una historia mundial localizando a la cultura clave de cada época histórica[15].

La distinción entre naciones «históricas» y «no históricas» tuvo eco en la Europa del siglo XIX. Karl Marx y Friedrich Engels recurrieron a ella para justificar su apoyo u oposición a exigencias nacionalistas en conflicto (Cummins, 1980; Nimni, 1991; Rosdolsky, 1986). Se ha dicho que emitieron juicios pragmáticos sobre qué movimientos nacionales podían promover u obstaculizar el progreso hacia el socialismo, y también que expresaron su temor a que el zarismo explotara el sentimiento eslavo para promover una contrarrevolución. Sin embargo, al menos Engels, afirmaba que los eslavos (exceptuando a los polacos) eran ruinas, fragmentos de una cultura anterior que debían ser asimilados por las naciones no eslavas. Engels calificó a la historia de los Habsburgo de centralizadora y progresista. Apoyaba el gobierno de las nacionalidades dominantes del Imperio Habsburgo y su asimilación de los pueblos «no

históricos»[16].

Mill y Engels distinguieron entre nacionalidades (civilizadas, históricas) que debían fundar estados y otras (atrasadas, no históricas) que no debían. Hallamos conclusiones similares en Mazzini; eso sí, sin apoyatura en argumentación alguna. Su programa para la Joven Europa reproduce algo similar a las proyecciones hegelianas que Engels tiene muy presentes cuando se refiere a los pueblos «históricos»[17].

La aplicación del discurso

El discurso de la nacionalidad histórica era fundamental para las exigencias hechas en nombre de alemanes, italianos, magiares y polacos. La idea central era cierta preocupación, obsesión incluso, con la modernidad entendida desde una perspectiva liberal. Sin embargo, hubo que evitar la mera emulación de las variantes francesa y británica de la modernidad y darles un giro nacionalista con ayuda del principio de la nacionalidad histórica. (Estudios recientes que no se citan en otros lugares: Denes, 2006; Wingfield, 2003).

Existían diferencias importantes. En Polonia había imperado desde hacía mucho tiempo una concepción aristocrática de la nacionalidad polaca. Había habido un Estado polaco hasta 1795, y existía una relación directa entre dicho Estado y los defensores de su restauración en el siglo XIX. Democratizar el principio de nacionalidad supondría no sólo desmantelar el orden aristocrático, sino asimismo acomodar a vastos contingentes que no hablaban polaco. La escala del problema se pudo comprobar en Galitzia, en 1846, cuando los campesinos se mostraron contrarios al levantamiento de los propietarios de la tierra nacionalistas y cerraron filas con la monarquía de los Habsburgo. El suceso demostró que las dinastías tenían a su disposición una opción populista que podían utilizar contra el nacionalismo elitista (Gill, 1974; Snyder, 2003).

En Hungría predominaba la cultura magiar aristocrática. Eran territorios autónomos gobernados por una dinastía extranjera y había un porcentaje significativo de personas entre la población sometida que no hablaba húngaro. Pero, al contrario que en el caso polaco, el área central de Hungría contaba con un campesinado que hablaba magiar e hizo una revolución en 1848-1849 tras la

proclamación del fin de la servidumbre. Llevaban esperando la independencia más tiempo que los polacos y la alta cultura magiar dejaba mucho que desear. Los nacionalistas húngaros tenían la ventaja de que dirigían sus exigencias políticas a una dinastía, no a tres, como los polacos, y existía la posibilidad de un compromiso sobre autonomía interna, puesto que los Habsburgo gobernaban en calidad de reyes de Hungría, no de emperadores. En 1848-1849, los revolucionarios que ya habían obtenido concesiones del gobernante (las Leyes de Abril) insistieron en que no se rebelaban contra su rey (Deak, 1979).

Los magiares compartían con los polacos el problema de que el llamamiento popular a la nacionalidad, basada en una cultura y en una lengua comunes, podía no ser tan conveniente allí donde las masas campesinas eran de otra etnia, hablaban otra lengua o presionaban para llevar la reforma agraria mucho más lejos de los que las elites nacionalistas estaban dispuestas a aceptar. Cuando la constitución dual de 1867 dio la autonomía al Reino de Hungría, la ficción de una «nación que es una e indivisible» desató reacciones antinacionalistas.

En Italia, ya bien entrado el siglo XIX, hombres como Cavour preferían hablar francés que italiano. No es ya que Italia estuviera políticamente fragmentada, sino que había mucho gobierno extranjero: los Habsburgo en el norte, los papas en el centro y los Borbones en el sur. Sólo un puñado de estados territoriales y dominios locales podían considerarse italianos. Italia estaba muy fragmentada y no había una cultura común ni una lengua que hablaran todos, de manera que hubo que crear una alta cultura[18]. Mazzini soslayó el problema. Italia, decía, contaba con la ventaja única de estar unida por «vínculos sublimes e indisputables» y por una lengua común (Mazzini, 1907, pp. 53-54).

Los estados alemanes estaban gobernados por príncipes y elites. La alta cultura alemana se había construido con gran eficacia, y ya a mediados del siglo XIX había arraigado en los curricula de los Gymnasien y universidades. El sistema jurídico-político alemán era muy laxo. Se hablaban dialectos, pero eran dialectos del alemán. Los nacionalistas alemanes podían argumentar que constituían una nacionalidad y que bastaría acabar con la fragmentación para crear un Estado nacional. Sin embargo, la falta de dominio extranjero privaba a los nacionalistas alemanes de un enemigo exterior; además, los contrapuestos intereses de Estado y los conflictos entre Austria y Prusia obstaculizaban la unificación (Breuilly, 1996; Vick, 2002).

Estas cuatro naciones podían decir, por causas diversas, que formaban una

nación histórica caracterizada por el dominio y la alta cultura. Los visionarios liberal-radicales de una Europa nacional emprendieron a mediados del siglo XIX la unificación de Italia y Alemania, así como la restauración de Polonia y Hungría. Las víctimas serían los pequeños estados de los territorios italianos y alemanes, amén de los Imperios Habsburgo y Romanov. Monarquías como el Piamonte y Prusia fueron partidarias de esta idea, por la que tuvieron que renunciar a algunas de sus prerrogativas por más que a la opinión pública liberal le siguiera costando aceptar cualquier otra forma política que no fuera la monarquía. Cuando Grecia, Bélgica, Serbia y Rumanía adquirieron la independencia política, adoptaron una forma de Estado monárquica, a menudo importando al rey de la rama colateral de una familia real arraigada, lo que demuestra lo conservadora que era la ideología de la nacionalidad histórica.

Hubo otra víctima potencial del principio histórico-liberal de la nacionalidad: las nacionalidades «no históricas». En ellas se diseñó un principio de nacionalidad diferente y 1848 aceleró y cristalizó su evolución.

LA NACIÓN COMO ETNIA

Términos como «no histórica» o «carente de historia» se consideraban denigrantes para las naciones a las que se aplicaban. Hoy usamos otras expresiones como comunidad étnica no dominante (Hroch, 1996: 80). En realidad, estos términos reflejan la idea nacionalista de la conexión entre identidad e historia. Así que aquellos nacionalistas que defendieron la causa de nacionalidades no históricas se centraron en la construcción de una historia nacional.

Los modelos más antiguos de dominio y alta cultura no se formularon en términos de grupos «homogéneos», sino de un orden social jerárquico en el que los que estaban en la cúspide no tenían la misma cultura que los que conformaban la base. Si la jerarquía social era estricta y las diferencias culturales estaban claras, algo cada vez más evidente a medida que uno se desplazaba por Europa de oeste a este, era difícil que la cultura de la elite resultara atractiva para el pueblo. La movilidad social iba acompañada necesariamente de una asimilación cultural. Un inmigrante de lenga checa, establecido con fortuna en

Praga, aprendía alemán y se aseguraba de que sus hijos fueran educados en la cultura alemana (Cohen, 1981).

Existen muchas razones que explican por qué fue decayendo este tipo de asimilación. La economía dinámica generaba más oportunidades de ascenso social de lo que resultaba manejable para el orden tradicional, y los hombres nuevos –agricultores, comerciantes y manufactureros– crearon su propio grupo identitario. La emancipación de los campesinos también dio lugar a una gran movilidad y minó la jerarquía social. Gellner formuló una teoría de la industrialización y del desarrollo desigual para explicar el surgimiento de tales movimientos nacionalistas. Hroch vincula la eclosión de pequeñas naciones en Europa Central con el crecimiento de ciudades mercantiles en las regiones manufactureras y dotadas de una agricultura comercial. Berend ha hecho hincapié en el papel del atraso económico y en la coexistencia de resentimiento hacia «Occidente» con un deseo de emularlo (Berend, 2003, especialmente caps. 2 y 3; Deutsch, 1966; Gellner, 2006; Hroch, 1985).

El hecho de que los grupos dominantes utilizaran argumentos nacionalistas en vez de civilizatorios provocó una reacción entre los portavoces de los grupos subordinados. Los magiares se habían negado a hablar alemán como lengua oficial y habían seguido utilizando el latín, hasta que en la década de 1830 empezaron a presionar para usar el húngaro, lo que llevó a los croatas a exigir el uso de su propia lengua en sus asambleas (Okey, 2000, pp. 121-125). En cuanto se descendía un nivel, la lengua, más que ser una forma de comunicación y administración, servía para dotar de identidad al grupo y sus intereses (Lyons, 2006, pp. 76-97).

El Romanticismo estimuló el interés por las lenguas vernáculas y las tradiciones, centró su atención en el folclore en vez de en la cultura de elite y convirtió a la cultura popular en un modelo para una pequeña intelligentsia de vanguardia. Si los intelectuales alemanes y franceses descubrían y hasta fabricaban épicas medievales para demostrar lo profundo que era su pasado, ¿por qué no deberían hacer lo mismo los intelectuales escoceses o checos, sobre todo si impresionaba a la opinión pública británica o alemana?[19].

Cabe vincular directamente la creciente importancia de estos intelectuales a los nuevos intereses socioeconómicos. Los periodistas, por ejemplo, proveían de prensa en lenguas vernáculas y solicitaban financiación a nuevos ricos que no se expresaban correctamente en la lengua de la elite. Lajos Kossuth (1802-1894)

llegó a la política a través del periodismo. Otros intelectuales nacionalistas procedían de instituciones existentes (sobre todo las iglesias) que tenían estrecha relación con grupos subordinados, como la Iglesia católica en Irlanda, o la ortodoxa griega y las Iglesias unionistas entre los pueblos eslavos de Europa Central. A veces defendían los intereses de elites regionales contrarias a la dinastía centralizadora. El historiador nacionalista checo František Palacký (1798-1876) empezó su carrera escribiendo una historia de Bohemia-Moravia bajo el patronazgo de un noble.

Estas vanguardias intelectuales eran un reto para los defensores de una cultura dominante o histórica, que negaban que su cultura tuviera las mismas raíces históricas o igual dignidad que las demás. Había una gran variedad de fuentes históricas y culturales para apuntalar este reto. Los intelectuales dedicaron sus esfuerzos a crear más recursos en vez de interpretar los que ya estaban a su alcance. Se hacía énfasis en tres cuestiones: la cultura vernácula, la religión y el dominio político (Sobre el papel desempeñado por estos intelectuales cfr. Kennedy y Suny, 1999).

Las culturas subordinadas no solían contar con obras escritas en lenguas vernáculas, lo que impidió la estandarización en torno a un único dialecto. El lenguaje oral y escrito de la Iglesia (latín, eslavo eclesial) no solía tener nada que ver con el lenguaje cotidiano[20]. La comunicación laica escrita, en tribunales y asambleas políticas, se llevaba a cabo en la lengua de la cultura dominante. Había mucho bilingüismo o multilingüismo, así como formas lingüísticas no estandarizadas (por ejemplo, una que resultó ser una mezcla del checo y del alemán) que contravenían toda clasificación «nacional» (King, 2002). Se cambiaba de lengua dependiendo de las circunstancias sociales, y en sociedades con mucho analfabetismo la identificación de lenguas concretas por contraposición a códigos lingüísticos se convirtió en una misión imposible. La idea de «lengua», uno de los dogmas del pensamiento nacionalista, era difícil de entender[21].

Para exigir un reconocimiento igualitario había que idear una forma escrita de la lengua de la cultura subordinada. La escritura en lengua vernácula permitía imaginar la lengua como una entidad concreta y bien delimitada que una nación poseía. La nación podía incluso definirse como la comunidad imaginada de lectores en una lengua vernácula escrita y estandarizada (Anderson, 1991). Normalmente había algún tipo de forma escrita anterior en la que basarse (como el checo medieval), pero a menudo hubo que hacer modificaciones sustanciales.

Se dedicó mucho esfuerzo a trabajar con los alfabetos (como el latino o el cirílico), la ortografía y la pronunciación, a estudiar qué forma dialectal había que tomar como norma, a estudiar gramática, a compilar diccionarios para purgarlos de préstamos y a acuñar palabras nuevas. Hubo batallas para promocionar la propia lengua en las escuelas y por medio de la poesía, las obras de teatro, las novelas y los artículos de prensa. Los conflictos que surgieron a causa de la lengua en escuelas, tribunales y asambleas provinciales guardaban relación con intereses materiales concretos, pues determinaron, por ejemplo, las perspectivas de trabajo para maestros o abogados. Sin embargo, estos intereses sólo se tuvieron en cuenta después de que surgiera el movimiento que promovía el uso de las lenguas vernáculas. Es difícil saber por qué ocurrió en el caso de unas lenguas y no de otras (Berend, 2003, cap. 2).

Las diferencias religiosas cuajaron en distinciones culturales y sociales. La expansión imperial en Europa Central y del Este estableció diferencias entre la religión dominante y las religiones subordinadas. En el Imperio otomano, los musulmanes gobernaban a las poblaciones cristianas. En el Imperio Habsburgo, los católicos gobernaban a otros cristianos. La expansión rusa conllevaba la primacía de la Iglesia ortodoxa rusa sobre otras confesiones. Cuando se redujeron los conflictos religiosos a partir del siglo XVII, se pasó de la conversión o expulsión a una jerarquía de Iglesias nacionales privilegiadas que toleraban a otras subordinadas.

Estas Iglesias aportaron una base institucional y una pequeña contra-elite que las culturas subordinadas utilizaron para construir un principio de nacionalidad. A finales del siglo XVIII, la Iglesia de Transilvania y el clero ortodoxo apoyaron las exigencias nacionalistas rumanas (Hitchins, 1969, 1977). La Iglesia uniata favoreció una idea «romana» de la historia rumana, cuyos orígenes situaba en la conquista de Dacia por parte de Trajano, para establecer una distinción clara entre los gobernantes magiares o alemanes y las poblaciones eslavas.

Existía una marcada diferencia en la forma en la que se elaboraban estas ideas en el Imperio otomano y en los imperios cristianos de los Habsburgo y los Romanov. Las diferencias religiosas eran mayores en el Imperio otomano (entre dos religiones monoteístas en conflicto), mientras que en otros lugares se trataba de diferencias confesionales en el seno del cristianismo. Sin embargo, el Imperio otomano garantizó mayor autonomía a los ortodoxos griegos (y a los judíos) que el Imperio Habsburgo a los no católicos o los Romanov a las confesiones no ortodoxas.

En los Imperios Habsburgo y Romanov existía una íntima conexión entre la estructura de clases y las diferencias confesionales. (Lo mismo cabe decir de Irlanda, donde el nacionalismo populista se fusionó con la religión del grupo subordinado.) No era lo que ocurría en el Imperio otomano, donde el gobierno político era un sistema burocrático-militar que dejaba a su aire a las comunidades locales mientras pagaran sus impuestos y se mostraran obedientes. Los musulmanes gozaban de ciertos privilegios, pero un sistema de millet dotaba de autonomía a las comunidades religiosas. Esta autonomía se fue incrementando a medida que el poder central se debilitaba en el siglo XIX (cfr. por ejemplo, Mazower, 2004).

La jerarquía de la Iglesia ortodoxa griega desempeñó un papel destacado en la administración del Imperio otomano en los Balcanes, lo que no favoreció la adopción de un principio nacional, ya que el vocablo «griego» hacía referencia en este caso a una amplia identidad religiosa. La nacionalidad se vinculó a la religión en instituciones semiautónomas en el seno de la ortodoxia griega, como los exarcados de Serbia y Bulgaria. Cabía expresar el nacionalismo griego en términos helénicos, muy del agrado de los europeos occidentales de formación clásica, pero también en términos de la ortodoxia griega. Ni uno ni otro tenían gran cosa que ver con la península que más tarde llegaría a llamarse Grecia.

Estas variaciones dan cuenta de las dificultades con las que se toparon los nacionalistas que querían fusionar principios religiosos y de nacionalidad[22]. Había identidades transversales (nacionalistas protestantes irlandeses, griegos ortodoxos que participaban en la administración otomana). Había comunidades laicas que no aceptaban la Iglesia «nacional» (como los conversos neoprotestantes de los territorios ortodoxos) ni la «nación sacralizada». Además, las elites eclesiales tenían una perspectiva supranacional; el papado rechazaba el nacionalismo italiano y le costaba aceptar el de católicos alemanes y polacos. Había tensiones entre las distintas elites. El clero y las elites laicas se observaban mutuamente con suspicacia debido a sus diferencias en temas relacionados con el comercio o las instituciones educativas y mediáticas. Sin embargo, en momentos de crisis se formaban coaliciones, y, a nivel popular, la identidad religiosa era el núcleo de la identidad nacional. La fusión entre religión y nacionalidad era mucho más probable allí donde un gobierno imperial actuaba en nombre de una Iglesia privilegiada frente a una cultura subordinada con diferencias sociales y religiosas.

Esta situación suscitó la cuestión del gobierno. Las naciones «históricas»

disfrutaban de privilegios políticos, ya se tratara de un Estado reciente (Polonia), del gobierno de un Estado regional (alemanes, magiares) o del dominio de clase local (Italia). Los grupos culturalmente subordinados no gozaban de esos privilegios. Sin embargo, cuando los obtuvieron, algunos afirmaron tener un pasado. Los nacionalistas checos, lituanos y serbios reivindicaron los reinos y gobiernos medievales y describieron el periodo posterior como una época de derrota y declive de la nación. En algunos casos se crearon instituciones, a menudo bajo la protección de un régimen imperial, para poder debilitar a la elite regional privilegiada, como ocurrió en el caso de Croacia respecto de Hungría. Otros grupos no contaban con una historia definida ni con instituciones en las que plasmar sus nombres y símbolos, y no tuvieron más remedio que especular sobre su pasado más remoto: los rumanos desenterraron sus mitos sobre sus vínculos con el Imperio romano. Los nacionalistas eslavos aún tenían menos. En Lituania, en 1914, apenas habían empezado a investigar su historia y aún no había nada parecido a un movimiento nacionalista[23].

En la primera mitad del siglo XIX se elaboraron muchas historias nacionales que amalgamaban lengua, cultura, religión y estatalidad, y, curiosamente, diversas naciones que se consideraban únicas acabaron teniendo historias muy parecidas. La constatación empírica de que un grupo constituía una nacionalidad estaba vinculada a la proclamación normativa de que se trataba de una nacionalidad digna de ser reconocida y a la que se podía ser leal. En todas estas proclamaciones se recurría a la historia, a la cultura y a otros marcadores para convertir a una clase, grupo o sector en un grupo «cerrado» que se imaginaba a sí mismo autosuficiente y completo.

Monika Baar ha identificado las estrategias de cinco eruditos que escribieron la historia de naciones concretas. Dos de ellos eligieron el pasado de «naciones históricas», el polaco Joachim Lelewel (1786-1861) y el húngaro Mihály Horváth (1804-1878), y Baar demuestra que recurrieron a las mismas estrategias intelectuales que los historiadores de los tres grupos subordinados, a saber, Simonas Daukantas (lituano, 1793-1864), František Palacký (checo) y Mihail Kogălniceanu (rumano, 1818-1891). Muy influidos por la Ilustración escocesa y los escritos históricos románticos de la Restauración francesa[24], estos hombres escribían

una historia completa de su propia nación, desde sus orígenes hasta tiempos

recientes, desde una perspectiva novedosa que «democratizaba» todo aspecto de la historiografía: el sujeto, el medio y la audiencia (Baar, 2010, p. 47).

La nación reemplazó a la dinastía como sujeto principal, aunque la historia que se escribía narrara las gestas de una dinastía. La historia se escribía en la lengua «nacional», lo que a menudo suponía olvidarse del lenguaje académico adquirido y trabajar en la lengua «nacional» para convertirla en el vehículo de la historia «nacional». Palacký empezó su carrera narrando la historia en alemán, pero luego pasó al checo. Al final, estos académicos acabaron escribiendo para una audiencia nacional. Su grado de éxito dependió de la nueva formación de las elites. Palacký tuvo una audiencia mucho mayor a mediados de siglo que Daukantas o Kogălniceanu.

El giro hacia una lengua «nacional» dependió de los esfuerzos de los movimientos que defendían la reforma de su lengua. A veces contaban con la ayuda de nuevos emperadores que fomentaban el uso de las lenguas vernáculas, en parte por motivos utilitarios (por ejemplo, el emperador austríaco Francisco José quería elevar los niveles educativos) y en parte para socavar a la cultura local dominante (como cuando Rusia favorecía el lituano en vez del polaco).

La escritura de la historia nacional se vio limitada por las fuentes disponibles, pues se privilegiaba a la historia «científica» basada en fuentes originales. Era una limitación negativa contra la que se luchaba aduciendo argumentos sobre la falsedad o autenticidad de los documentos sin entrar en su contenido. Por ejemplo, se describía a los eslavos como pueblos pacíficos y trabajadores sometidos al expolio de depredadores como los alemanes o los magiares.

Baar analiza qué preocupaba a estos historiadores. En primer lugar, constataban la existencia de un origen de ancestros grecorromanos o germánicos, que a menudo se esgrimía contra los grupos dominantes[25]. Luego contaban relatos sobre épocas doradas (la época husita en el caso de los checos, la pagana para los lituanos, la época de Dacia para los rumanos), tras la cual llegaba la caída, descrita como el inicio del feudalismo y de las conquistas dinásticas. El feudalismo había convertido a la nación en una clase subordinada. La democratización y la emancipación de los campesinos, puntos cruciales en los programas nacionalistas, suponían una vuelta a la época dorada. A veces, las conquistas dinásticas se consideraban una etapa en sí, la época moderna tras el

fin del feudalismo, con los tres imperios dinásticos de Europa Oriental asentando su dominio. En el caso de los historiadores de los grupos dominantes (polacos, magiares, italianos), el tema principal eran las conquistas dinásticas.

Lo fundamental desde el punto de vista político era si las instituciones esenciales en la historia de la nación guardaban alguna relación con las instituciones del presente. Cuanto mayor era la subordinación de un grupo, menor era esa relación. Por lo tanto, se daba gran importancia a la lengua, la religión y la etnia, no para elaborar «tipos» de nacionalismo, sino para identificar a «la nación en su conjunto» como portadora de derechos políticos. Los distintos tipos de nacionalismo combinaban estos elementos. El nacionalismo «cívico» daba por sentado que existía una cultura dominante que no aparecía en los programas nacionalistas (sólo se describe por su etnia a las minorías, nunca a las mayorías [Kaufmann, 2004]). El «nacionalismo étnico» recurría a marcadores aparentemente «naturales» para dotar de visibilidad a las culturas subordinadas. Los nacionalistas mezclaban los marcadores para incluir, excluir y coordinar a las elites, lograr apoyos y legitimar sus exigencias políticas[26].

Existe un caso concreto de nacionalismo «subordinado» que hace hincapié en la religión, la lengua y la etnia en vez de en la alta cultura y las instituciones. Me refiero al nacionalismo judío. En Roma y Jerusalén (1862)[27], Moses Hess se inspiró en el auge y éxito del nacionalismo europeo (sobre todo en la reciente victoria de Italia sobre el Papado), entendido como fuente de antisemitismo. Hess hizo hincapié en la etnia, en la identidad racial[28] e incluso en la lengua (hebreo) y, aunque no fuera popular, primó el judaísmo como identidad colectiva sobre el judaísmo como religión[29]. Afirmaba que su nación era una entre muchas, pero también era única puesto que tenía una misión que cumplir en el mundo. Al final, como otros nacionalistas, Hess comparaba la realidad parcial e incoherente del presente con un pasado imaginario en el que los judíos eran un pueblo «pleno» que ocupaba su tierra natal, e imaginaba un futuro en esa patria reclamada. Los judíos no podrían sentirse en casa en países extranjeros hasta que fueran, como otros extranjeros, huéspedes respetados con un país propio. Al igual que a otros nacionalistas, a Hess le preocupaba una posible asimilación a la cultura dominante a través de la nación e ideó la noción del «judío que se odia a sí mismo», ese judío que niega que los judíos constituyan una nación. (Hess había trabajado íntimamente con Marx y Engels. El «judío que se odia a sí mismo» era el equivalente nacionalista al traidor de clase con su falsa conciencia de clase.)

El sionismo hubo de enfrentarse a un grupo radicalmente «incompleto», pues los judíos se habían visto obligados a ocupar nichos geográficos y ocupacionales fuera de su «patria». Los nacionalistas describían en sus discursos al antiguo Israel e insistieron, a través del movimiento de los kibbutzim, en la cooperación y la autosuficiencia. Era una forma de transformar a las comunidades judías en una sociedad «plena», en la nación que eran en tiempos bíblicos. En Hess, esta falta de plenitud radical da especial claridad a la lógica de la ideología nacionalista desde un punto de vista dual: el destino específico de la nación judía es parte de un proceso mundial de creación de naciones esencial para la humanidad. Acaba Roma y Jerusalén señalando la importancia de la historia como proceso mundial:

Cuando tras la catástrofe final de la vida orgánica aparecieron las razas históricas en el mundo, les fue asignado a los pueblos su posición y papel de forma simultánea. Así también tras la catástrofe final de la vida social, cuando el espíritu de las naciones históricas alcance su madurez, también nuestro pueblo, con el resto de nacionales históricas, asumirá simultáneamente su lugar en la historia (Hess, 1958, p. 89).

Las dinámicas del sionismo eran diferentes a las de otros casos, en los que la mayor parte de los miembros de la nación, en cuyo nombre hablaban los nacionalistas, vivían en la misma patria[30]. Hess es un buen ejemplo del «efecto dominó» del discurso nacionalista. A medida que los movimientos nacionalistas empezaron a obtener éxitos políticos (como en Italia entre 1859 y 1860), quienes abogaban por otras naciones imitaban sus discursos introduciendo las modificaciones necesarias.

Hess fue el mayor teórico del sionismo en el siglo XIX y Herzl su principal político. Herzl afirmaba que, de haber leído la obra de Hess, se hubiera ahorrado escribir El Estado judío. En opinión de Herzl no había que argumentar a favor de la nación judía, que ya era una realidad surgida del antisemitismo excluyente, y se dedicó a elaborar un programa político práctico.

La elaboración de diversas lenguas, culturas e historias nacionales a principios y mediados del siglo XIX podría considerarse la primera etapa de los movimientos

nacionalistas descritos por Hroch. Pequeños grupos de intelectuales, religiosos y seculares, afirmaron que las naciones existían y reclamaron para ellas reconocimiento y respeto. Sin embargo, estas exigencias hallaron poco eco, y no había programas políticos ni movimientos nacionalistas (Hroch, 1985, 1996). La segunda etapa comenzó cuando se formaron pequeños movimientos políticos y, en la tercera, el nacionalismo se convirtió en un movimiento de masas[31]. Cuando el discurso nacionalista abandonó los argumentos empírico-normativos para crear el núcleo de una ideología pensada para movimientos políticos, desarrolló un carácter programático: el tercer elemento necesario para completar el principio de nacionalidad.

EL NACIONALISMO COMO PROGRAMA POLÍTICO

Las revoluciones de 1848-1849 introdujeron en la política los principios de nacionalidad elaborados por los intelectuales[32]. Aunque la revolución no logró generar estados nacionales, puso el asunto en la agenda política, se aprobaron algunos programas y se alentó una redacción más «realista». A medida que se iban confeccionando programas nacionalistas, otros se animaban a redactar programas propios (Dowe, 2001; Sperber, 2005).

La difusión del principio intelectual se incentivó desde arriba en las autodenominadas nacionalidades históricas. La capitulación de los príncipes ante los movimientos populares en tierras alemanas, en febrero/marzo de 1848, arrojó como resultado unas elecciones pactadas, una Asamblea Nacional alemana y un sufragio masculino de base amplia. Se decidió que las elecciones se celebrarían en territorio de la Confederación Germánica, lo que incluía a los principados austríacos de Bohemia y Moravia. Quienes hablaban en nombre de la nación checa pidieron que se boicotearan las elecciones. Los hablantes de checo se declararon leales súbditos del emperador Habsburgo y de las provincias históricas de Bohemia y Moravia, y rechazaron las exigencias nacionalistas alemanas[33]. Una vez que los nacionalismos en lid se movilizaron y obligaron a la gente a elegir un bando, hubo una rápida polarización (Deak, 1979; Havránek, 2004).

El gobierno Habsburgo se dio cuenta de que podía enrolar a nacionalismos

subordinados para defenderse de la amenaza más peligrosa: el nacionalismo dominante. Croatas y rumanos actuaron contra los rebeldes húngaros. Los nacionalistas húngaros se negaron a hacer concesiones a grupos étnicos a los que consideraban autónomos desde el punto de vista cultural, pero no políticamente (Okey, 2000, cap. 5). La Asamblea Nacional alemana hizo algo parecido al aprobar medidas para quienes no hablaban alemán sin reconocerlos políticamente[34].

Allí donde había habido un reconocimiento mutuo, la crisis política acabó minándolo. Los liberales prusianos habían apoyado la causa polaca antes de 1848 y concedido autonomía al Gran Ducado de Posnania, la parte de Polonia que había caído bajo dominio prusiano tras la partición de Polonia. Pero cambiaron de política, lo que suscitó conflictos nacionalistas en Posnania y condujo a una frontera étnica que favorecía a los alemanes. La decisión recibió el visto bueno de la Asamblea Nacional alemana (Breuilly, 1998b; Namier, 1948). Surgieron conflictos similares entre alemanes e italianos en el Imperio Habsburgo, y entre alemanes y daneses en Schleswig-Holstein. La revolución había estimulado el debate político público, la organización y la rápida elaboración de programas por parte de aquellos que se habían convertido, aunque fuera por poco tiempo, en políticos profesionales de la oposición.

De manera que «la primavera de los pueblos» se convirtió en «la pesadilla de las naciones» (Langewiesche, 1992). Tampoco hay que exagerar. El atractivo del nacionalismo variaba según las regiones y tenía poco eco popular. La historiografía nacional dominante pasaba por alto los problemas sociales y económicos[35].

El auge de los movimientos nacionalistas subordinados tuvo repercusiones significativas a largo plazo para el nacionalismo dominante. Los nacionalistas polacos empezaron a hacer énfasis en el catolicismo y en el pueblo, lo que debilitó su capacidad para concitar apoyos, por motivos históricos, en aquellas zonas donde no había una cultura popular polaca. La política se centró en tareas de corte social en diferentes territorios, y la contrarrevolución marginó al nacionalismo programático durante décadas. El auge de 1863 únicamente se apreció en la Polonia rusa, y a los nacionalistas les costó coordinar sus acciones en los territorios fragmentados. Sólo el colapso del poder imperial tras la Primera Guerra Mundial dio alas a un nuevo programa para la independencia polaca (Davies, 1962).

En Hungría, radicales como Kossuth aprendieron en 1848 la lección de que había que construir un programa federalista y multicultural que atrajera a los no magiares. Pero Kossuth estaba en el exilio, y el nacionalismo populista sólo ganó puntos en Hungría tras su muerte. En cambio, la estrategia de la elite, tras la derrota de Austria a manos de Prusia, fue buscar la autonomía interna. Los húngaros procuraron una asimilación forzosa de los no magiares manteniéndolos a su vez en posiciones subordinadas.

Hungría pudo permitírselo gracias a los golpes contra la autoridad de los Habsburgo, en 1859 y 1866, que acabaron con su expulsión de Italia y Alemania. El imperio se fraccionó en sus partes constituyentes nacionales, tal y como habían vaticinado que ocurriría los defensores de la nacionalidad histórica en 1848, aunque no fue como ellos habían predicho.

En el Imperio Habsburgo el principio de nacionalidad justificaba el conflicto interno: entre alemanes y checos, entre magiares y sus adversarios eslavos y rumanos. En el Imperio otomano, la creación de nuevas comunidades políticas –en Grecia primero y en Serbia y Rumanía después– dotó al principio de nacionalidad de una nueva función: legitimar la creación de estados. Cada nuevo Estado se consideraba el núcleo de un futuro Estado-nación mayor, y sus gobernantes usaron el argumento nacional para justificar una política exterior que les causaba problemas con sus vecinos. El nacionalismo en los imperios otomano y Habsburgo también tuvo puntos de contacto, como cuando Serbia y Rumanía reclamaron el territorio «nacional» en el Imperio Habsburgo, o cuando las elites nacionalistas occidentalizadas de dicho imperio elaboraron la ideología utilizada por los estados autónomos[36].

Los movimientos separatistas obviaron las dificultades de formular un programa y cubrieron el expediente exigiendo independencia y libertad a un extranjero opresor. Sin embargo, los movimientos nacionalistas más exitosos de la década de 1860 fueron los movimientos de unificación de Alemania e Italia. La unificación es más compleja que la secesión, pues requiere algo más que el colapso de un Estado o una victoria militar. La unificación implica cooperación entre un Estado existente (Piamonte, Prusia) y un movimiento que ha hecho suyo el principio de nacionalidad. Para mejorar esta cooperación, era esencial redactar una constitución que extendiera el principio monárquico del Estado dominante a todo el territorio nacional al tiempo que daba expresión al principio de nacionalidad. La constitución ordenaba la creación de un parlamento electo, lo que convertía a la «política nacional» en algo rutinario. Este modelo fue

utilizado por otros movimientos nacionalistas, que apelaban a estados-nación existentes para que los ayudaran a establecer estados-nación similares (Breuilly, 1993, cap. 4).

LA DIFUSIÓN DEL DISCURSO NACIONALISTA

He descrito el auge del principio de nacionalidad: de las proclamas civilizatorias de Francia y Gran Bretaña a los argumentos sobre la nacionalidad histórica de alemanes, italianos, magiares y polacos, así como a los grupos culturales subordinados que utilizaban nociones como la cultura vernácula, la religión popular y la etnia. La función, cada vez más populista, del lenguaje político empujaba al discurso en dirección etno-cultural, incluso allí donde existía una tradición previa de formular la nacionalidad en términos elitistas. El éxito de la unificación italiana y alemana volvió atractivo el principio de nacionalidad y lo convirtió en un modelo programático para otros. Los opositores políticos también se apropiaron de él para justificar sus exigencias, aunque fueran básicamente de carácter religioso o social. Los autodenominados estados nacionales recurrieron a argumentos nacionalistas para justificar la implementación de políticas a nivel interno y externo.

Tradición y nacionalismo

El auge del principio de nacionalidad obligó a los conservadores no nacionalistas a subirse al carro. El principio de nacionalidad siempre se había asociado a valores liberal-democráticos y radical-populistas que no gustaban a los conservadores. El zar era el padre del pueblo, el emperador Habsburgo estaba por encima de los orígenes nacionales. Los imperios empezaron a pensar en la estrategia de dar alas a las nacionalidades para que se neutralizaran entre sí, pero los disuadió la posibilidad de que fuera una amenaza para su ideal de orden. Los Habsburgo no emanciparon a los campesinos de Galitzia en 1846 tras haber acabado con el nacionalismo de los terratenientes polacos. Tampoco lo hicieron en Lombardía-Venecia después de 1848 (Sked, 1979). Los británicos sostuvieron

a la clase anglo-irlandesa propietaria de la tierra hasta bien mediado el siglo. Los Romanov no tenían intención de destruir a la elite nacionalista polaca como clase propietaria tras el levantamiento de 1830-1831.

Era más fácil dar los primeros pasos conservadores en territorios nacionalmente homogéneos. Conservadores inconformistas, como Disraeli o Bismarck, se dieron cuenta de que había apoyo popular para las políticas antiliberales en casa y fuera. De forma más radical, aunque autoritaria, el imperio plebiscitario de Luis Napoleón minó el liberalismo y la democracia a nivel interno y utilizó el principio de nacionalidad en sus relaciones exteriores.

Los conservadores de principios de siglo intentaron construir una tradición nacional basada en la monarquía, la fe y la jerarquía. En Gran Bretaña se recuperaron los argumentos de Burke. En Francia y España, los monárquicos difundían la idea de que el auténtico espíritu del país residía en la monarquía, la diversidad provincial y una poderosa Iglesia católica. En el último tercio del siglo XIX, los conservadores se habían apropiado de este tipo de argumentos junto a otros, como el antisemitismo, y los utilizaron contra los principios liberal-democráticos de la nacionalidad (cfr. el estudio de Rogger y Weber, 1966).

Sin embargo, el ascenso imparable de la política popular quebró a los sistemas imperiales, que hubieron de abandonar su política de dinastías neutrales para defender a los grupos culturalmente dominantes. El gobierno británico de Gladstone se embarcó en una reforma agraria en Irlanda que acabó con la propiedad exclusiva de la tierra en manos de los anglo-irlandeses y permitió que surgiera el nacionalismo popular irlandés. El gobierno zarista emancipó a los siervos en 1861, situación que explotó a su favor contra los terratenientes polacos durante la insurrección de 1863. También emprendió una política de «rusificación» de los eslavos no rusos. En el Imperio Habsburgo iba creciendo el antagonismo entre checos y alemanes, lo que obligó al gobierno a reconocer explícitamente las diferencias nacionales (Berend, 2003, cap. 6). La Alemania imperial emprendió políticas de germanización de los polacos (Hagen, 1980).

Los intereses sectoriales conservadores adoptaron un lenguaje nacionalista. Tras la década de 1870, la disponibilidad de cereal norteamericano sometió a una gran presión a los agricultores europeos, que solicitaron protección arancelaria de acuerdo con el principio de nacionalidad, según el cual la agricultura era la base y fundamento de la nación. A la población rural se le asignó la tarea de

apoyar los valores nacionales, garantizar el autoabastecimiento y mantener una reserva de hombres sanos para el ejército[37]. Los aristócratas propietarios de la tierra en Alemania, Hungría y otros lugares, que antes despreciaban el principio de nacionalidad, crearon grupos de presión, compraron a periodistas de éxito entre el pueblo y elaboraron argumentos nacionalistas. Desgraciadamente, incorporaron a sus programas argumentos antisemitas: se retrataba a los judíos como parásitos, no productores y urbanitas que se aprovechaban de las deudas de la gente; un grupo de parias en el seno de la nación (Retallack, 1988).

Así se «nacionalizó» la política. Todos los grupos políticos adoptaron y adaptaron el principio de nacionalidad, que dejó de ser un elemento característico de posturas políticas concretas. El principio se articuló de diversas formas. La nación francesa o alemana se describía como la compleja suma de sus identidades provinciales, lo que sugiere una articulación conservadora. Por lo general, quienes recurrieron al discurso nacionalista para justificar políticas expansivas en el exterior fueron los círculos nacionalistas de las elites liberales. Los líderes sindicales afirmaban que la auténtica nación sólo llegaría a existir tras una profunda reforma social y democratizadora[38].

Raza y nacionalismo

Fenton ha distinguido tres tipos de relaciones entre raza y nación: la raza en el seno de la nación, la raza como nación y la raza como civilización (Fenton, 2006). Banton habla de la raza como linaje, tipo y subespecie (Banton, 1998).

Según Banton, gran parte del pensamiento racial del siglo XIX se formulaba en forma de «tipos» y la nación estaba relacionada, a su vez, con la idea de «raza en el seno de una nación». Por ejemplo, hallamos muchas referencias a la diferencia entre los franceses galos y los franceses francos, o entre los anglosajones y los normandos para los ingleses, divisiones que a su vez partían de otra idea de raza. Gobineau había publicado un extenso Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (1853-1855) (Gobineau, 1970) en el que distinguía entre razas secundarias y terciarias. La raza blanca, la amarilla y la negra eran secundarias[39], y, a su vez, habían dado lugar a muchas otras subdivisiones; por ejemplo, a los eslavos, los celtas, los arios y los latinos. Por lo general, en las

naciones había fusiones de tipos raciales[40]. John Stuart Mill consideraba que la mezcla de elementos celtas y anglosajones producía resultados beneficiosos. Michelet afirmaba que la nación francesa moderna era una fusión misteriosa, pero exitosa, de ancestros celtas, germanos, romanos y griegos (Crossley, 1993, p. 205; Varouxakis, 2002, p. 22). Gobineau, más pesimista, creía que este tipo de mezclas era inevitable, pero también que producía un efecto degenerativo en la raza superior.

En esta época, cuando se hablaba de raza no se apelaba a rasgos biológicos sino culturales; incluso cuando se empleaban conceptos como «sangre», se hacía referencia a cualidades mentales y de conducta, no a diferencias físicas. Algunos autores han afirmado que las ideas raciales tenían cierto carácter clasista, pero en ningún análisis detallado, histórico o de otro tipo, se dice que esto haya sido un rasgo significativo. Más adelante, cuando se aplicó un razonamiento biológico a las sociedades de clase, adoptó la forma de una eugenesia centrada en los elementos «débiles» de las clases trabajadoras. Sin embargo, había todo un lenguaje que aludía a las diferencias raciales en el seno de la nación, utilizado para insistir en que los grupos racialmente diferentes no pertenecían a la nación, aunque vivieran en el territorio nacional.

Todo ello limitó la evolución de un discurso de este tipo relacionado con la nación[41]. El argumento sí tenía una dimensión clasista, pues se aplicaba sobre todo a los inmigrantes pobres. A irlandeses, polacos y rusos se los describía en términos raciales, hasta Max Weber lo hizo en alguna ocasión, y eso que afirmaba que las nociones biológicas de raza no eran científicas (Curtis, 1971; Weber, 1978, 1994a). Sin embargo, Weber nunca extendió la idea a todos los hablantes de polaco. En los estados multiétnicos asentados no se planteaban los conflictos nacionalistas en términos raciales. En el seno de Europa, los nacionalistas no pensaban aplicar políticas de expulsión o segregación explícita, y mucho menos practicar asesinatos en masa[42]. El ideal era la asimilación a la cultura dominante, algo incompatible con conceptos biológicos de raza que implicaban bien una fusión (crisol), bien una segregación. Había un lenguaje que hacía distinciones muy generales (eslavos, teutones, celtas), y otro en el que se diferenciaba con más detalle (sajones y normandos, galos y francos), pero eran demasiado ocasionales, impresionistas e ineficaces en conflictos políticos reales como para resultar significativos. Además, con la significativa excepción del antisemitismo, este tipo de ideas no lograron generar un programa nacionalista. La mezcla de razas era algo bueno (Mill, Michelet) o algo malo (Gobineau), pero no podía convertirse en elemento de una política. El nacionalismo racista

más significativo fue el de la tercera de las formas enumeradas por Fenton: la idea de raza como civilización.

La expansión imperial de ultramar redefinió la raza. Hacia 1800 ya había un discurso que describía a los pueblos no europeos como racialmente distintos e inferiores, aun cuando ello desafiaba los argumentos civilizatorios o cristianos[43]. Los blancos de mediados del siglo XIX solían creer en una jerarquía mundial de razas que los situaba en la cúspide. A nivel de elites, las distinciones eran más finas: los africanos negros y los nativos americanos se consideraban aborígenes que estaban por debajo, incluso, de las civilizaciones decadentes (China, la India, el mundo musulmán).

Durante la Guerra de Secesión, pocos del bando de la Unión afirmaban que los negros fueran iguales a los blancos. Los argumentos contra la esclavitud se basaban más bien en las consecuencias degradantes que tenía para los blancos y en la preocupación que suscitaba la extensión de la esclavitud a nuevos territorios (McPherson, 1998, sobre todo el cap. 6). Lo más notable era que hubiera tan poca conexión entre las explicaciones de las diferencias entre europeos y las teorías sobre las diferencias entre estos y los no europeos. En Estados Unidos se ha apreciado claramente, pues el discurso nativista utilizado contra los inmigrantes de Europa continental era distinto al discurso racial usado en el caso de los negros[44]. Los argumentos raciales carecían de un fundamento biológico elaborado debido a que se consideraba algo «natural». La distancia entre nacionalismo, ideología racial y argumento biológico fue disminuyendo después, según avanzaba el siglo XIX, por una serie de razones.

En primer lugar, hay que tener en cuenta la rápida expansión del imperio de ultramar formal, sobre todo en África. La antropología física, que prescindía de la cultura o de la historia como base de la diferencia, tuvo gran auge y se popularizó mediante exposiciones sobre los pueblos «primitivos» y la creación de museos etnográficos. (Para el caso de la Alemania de en torno a 1900, cfr. Honold, 2004; Zimmermann, 2004.)

En segundo lugar, los argumentos raciales adquirieron fuerza renovada tras la publicación de El origen de las especies de Darwin, en 1859[45]. La popularización de la idea de lucha necesaria, que conducía a «la supervivencia del más fuerte», podía entenderse en términos raciales[46]. La idea de raza, tanto en su forma darwiniana como en la no darwiniana (que negaba un origen común a las razas), radicalizó y dotó de esencia a la distinción, justificando la jerarquía,

la segregación y, en último término, el exterminio[47].

En tercer lugar, los argumentos raciales estaban muy extendidos por toda Europa y los utilizaban los pueblos eslavos, germánicos y latinos para plantear sus exigencias o para explicar las cualidades raciales específicas de los judíos[48]. El rápido crecimiento de la industria y de las ciudades, junto a la inmigración transfronteriza, reunió a pueblos de diferente procedencia étnica que se disputaban a menudo alojamiento y puestos de trabajo. Alemania se había convertido en un país de inmigración neta en la década de 1890, justo cuando se empezaron a aplicar las ideas raciales a inmigrantes polacos, rusos y judíos. A la inversa, las persecuciones de judíos en la parte occidental de Rusia, que contribuyeron a que emigraran, también se justificaron aludiendo a argumentos raciales. El rápido desarrollo de la política de masas se asoció al nacionalismo populista, reactivo ante el nacionalismo de elite, y a los credos de clase y confesional de los partidos laborista y católico. El nacionalismo radical, incluido el antisemitismo, ocupaba un lugar destacado en este tipo de políticas populistas[49].

Sin embargo, en 1914 muy pocos percibían las diferencias nacionales en el seno de Europa como una cuestión biológica. En Europa Occidental se asumía la mezcla entre razas avanzadas, de manera que no cabía hacer programáticas esas ideas y, fuera de Europa, el sentimiento y la práctica de la superioridad blanca estaba tan arraigado en el gobierno imperial que no precisaba de programa alguno. Cabría pensar que, en Europa Central y del Este, se podían haber usado las ideas raciales en un sentido clasista, pero lo que se gestó allí fue una idea de diferencia nacional basada en una amalgama de factores históricos, culturales y étnicos, aunque el antisemitismo constituía la gran excepción. En torno a 1914 la nación, entendida a modo de civilización, historia o etnia, constituía la base de todos los discursos y programas políticos, pero la nación como raza no había llegado a tanto[50].

LA NACIONALIDAD COMO NORMA DOMINANTE

En 1914, el lenguaje del nacionalismo dominaba el discurso político. La formación de estados-nación en Europa había dado alas al proceso. En asuntos

internos el crecimiento de los partidos de masas, reunidos en parlamentos influyentes e incluso soberanos, promocionó una retórica política especializada y unas organizaciones pensadas, en consecuencia, para promover los intereses del electorado («nación»). Esta retórica fue retomada por grupos de presión y representantes de intereses sectoriales en los florecientes medios de comunicación impresos.

En cuestiones internacionales, la unificación de Alemania y el creciente poder del Estado alemán obligaron a una realineación diplomática. Aunque gobernantes y políticos de elite seguían conduciendo la política internacional, ellos también recurrieron a la retórica nacionalista para justificarse ante la opinión pública interna. Una vez se demonizaba públicamente al enemigo (p. ej. en la publicidad antialemana de la Gran Bretaña de 1900) o una política se decretaba vital para los intereses nacionales (p. ej. la construcción de la flota de combate alemana), a los gobiernos les costaba mucho contravenir lo establecido (Kennedy, 1980).

Cada grupo adaptaba el lenguaje nacionalista a sus propios intereses. Es irrelevante discriminar entre nacionalismo «auténtico» (ideas étnicas o raciales) y otras creencias (distinción entre patriotismo y nacionalismo, o entre nacionalismo cívico y étnico)[51]. Las diferencias indican más bien la existencia de intereses distintos. Un nacionalista francés defendía el imperio de ultramar por considerarlo vital, otro afirmaba que era una distracción, cuando lo importante era la venganza por 1870-1871 y recuperar Alsacia y Lorena. Un nacionalista alemán insistía en conceder la ciudadanía a los hijos de alemanes para promover la «germanidad» en ultramar, otro se oponía cuando un colono alemán se casaba con una mujer local en el sudoeste de África (Gosewinkel, 2004; Weber, 1959). Más interesante es el consenso en primar el principio de nacionalidad en el discurso político. Los distintos grupos fueron adoptando diferentes elementos del discurso nacionalista a medida que lo requerían las circunstancias.

El propio Estado-nación nacionalizó el discurso político; el proteccionismo arancelario impuesto tras 1880 nacionalizó el espacio económico, y las restricciones a la inmigración nacionalizaron a la ciudadanía. La educación obligatoria promovió la enseñanza de la historia nacional. Las innovaciones en previsión social convirtieron a las pensiones y a la atención médica en bienes nacionales. Además, las crecientes tensiones entre las potencias europeas intensificaron el recurso a estereotipos nacionales.

La conducta de las naciones más poderosas sirvió de modelo a las demás. El zar dio inicio a políticas de rusificación y Francisco José reconoció las diferencias nacionales entre checos y alemanes. Los húngaros implementaron políticas de asimilación; Estados Unidos se unió a quienes conquistaban imperios en ultramar y Japón justificó su exitosa guerra contra China y Rusia en términos nacionalistas. Pero conviene señalar asimismo las carencias del nacionalismo. En primer lugar, cuando todo el mundo adopta un discurso nacionalista, lo que se vuelve importante en la política cotidiana son las diferencias internas. A otro nivel, la idea básica de nacionalidad, forjada a partir de formas de nacionalismo enfrentadas, contribuye a que el nacionalismo se reproduzca de forma «natural», banal, moldeando los valores políticos de un modo tal que, en caso de crisis, la apelación concreta al nacionalismo pueda tener éxito (Billig, 1995)[52].

En segundo lugar, el Estado-nación siguió siendo un objetivo más que un logro. Gran parte de Europa Central y del Este, y la mayor parte del mundo más allá de Europa, no estaba organizada en torno a parámetros nacionales. Para muchos súbditos de los estados-nación el interés nacional, sobre todo en ultramar, era una cuestión remota que les resultaba indiferente (Porter, 2004); adquiría más importancia a medida que se subía en la escala social hasta ámbitos cercanos al poder estatal.

En 1914 el Imperio Romanov seguía siendo fuerte. Los historiadores han afirmado que el Imperio Habsburgo era más estable de lo que, retrospectivamente, parecía tras 1918 (Cornwall, 1990). El Imperio otomano, tras perder los Balcanes, fue enérgico en la reforma del territorio que le quedaba (Macfie, 1998). Los tres imperios participaron en guerras masivas durante varios años.

Aunque no fuera esencial para la fuerza y la estabilidad políticas, el principio de nacionalidad dio forma a los acuerdos de posguerra. Los tres imperios fueron derrotados[53]. Los vencedores a la postre, bolcheviques y aliados occidentales, incorporaron el principio de nacionalidad a los estados sucesores. Los bolcheviques conservaron el control de un imperio multiétnico, pero crearon repúblicas nacionales (Smith, 1999). Los aliados crearon una serie de estados-nación en los territorios de los vencidos (Sharp, 1991). Esta evolución disparó la importancia del principio de nacionalidad situándolo en el corazón de la política del siglo XX, donde tuvo mayor protagonismo que el que jamás tuvo en el siglo XIX, pero esa es otra historia (Mazower, 2000).

CONCLUSIONES

He intentado mostrar cómo y por qué el principio de nacionalidad pasó de ser algo marginal a convertirse en el corazón del discurso político. He hecho hincapié en el discurso político porque fue la fuerza impulsora del auge del nacionalismo.

No tengo espacio suficiente para entrar en complejos debates sobre el nacionalismo (una buena introducción en Smith, 1998). Sin embargo, sí creo necesario distinguir entre ideas, sentimientos (es decir, el afecto emocional de la identidad nacional) y política. Están estrechamente interrelacionados, pero pueden aparecer de forma independiente y no existe una única relación ni una relación dominante entre estos tres aspectos del nacionalismo. El principio de nacionalidad como ideología no es ni la causa ni el efecto de sentimientos políticos o nacionalistas.

La constatación empírica de que la nación existía hubo de adaptarse cuando se aplicó a la sociedad en su conjunto en vez de sólo a una elite o a la alta cultura. Este concepto empírico de nacionalidad estaba estrechamente vinculado a cambios que, como el rápido crecimiento de la agricultura comercial y de las manufacturas, habían acabado minando diferencias sociales que se creían inmutables. También estaba relacionado con la necesidad de diseñar lenguajes políticos especializados e instituciones para coordinar y movilizar a sectores diversos y mayores de la población.

La afirmación normativa de que la nacionalidad es un valor que exige lealtad y compromiso nos obliga a especificar esas cualidades en términos de historia, cultura, lenguaje, religión y costumbre. El argumento nacionalista mezcla exigencias democráticas y culturales.

Por último, la inclusión en los programas del principio de autodeterminación supone concebir la autonomía como una serie de estados territoriales diferentes (a veces unidades federales en el seno de un Estado). Un programa de este tipo puede llegar a ser un rasgo esencial de la política únicamente en estados democráticos y soberanos con territorios bien definidos y exclusivos.

Nos hallamos, por lo tanto, ante un discurso político que apela al pueblo (democracia) de forma glorificadora y autorreferencial (la nación) y se fija como meta la autodeterminación nacional. Es un ejercicio ideológico que mezcla, a conciencia, postulados empíricos y normativos de forma que resulten imposibles de refutar. Invoca diferentes elementos para identificar y venerar a la nación: civilización, historia, instituciones, lengua, religión, cultura, raza… y se adapta a las circunstancias cambiantes haciendo hincapié en un rasgo u otro. Su mayor éxito en los tiempos modernos es que ya no lo consideramos un principio sino un hecho.

[1] Mi agradecimiento a Monika Baar, Stefan Berger, Mark Hewitson, Peter Mandler, Gareth Stedman Jones y Oliver Zimmer por los comentarios que han hecho a los borradores de este ensayo.

[2] Sigo de cerca la definición de nacionalismo que utilicé en Breuilly, 1993, pp. 3-4, a su vez influida por la noción de «doctrina nuclear» (core doctrine) de Smith, 1971, p. 21. También guarda semejanza con la de Gellner (2006, p. 1) y Kedourie (1966), de manera que no se trata de una definición excéntrica.

[3] Es una afirmación similar, aunque no idéntica, a la formulada por Elie Kedourie en la primera frase de su libro sobre nacionalismo: «El nacionalismo es una doctrina que se inventó en Europa a principios del siglo XIX (Kedourie, 1966, p. 9). La diferencia es que yo no afirmo que la invención de la doctrina sea la causa del surgimiento de sentimientos y movimientos nacionalistas ni de los estados-nación. Este ensayo se centra en ideas y doctrinas, pero creo hacer una distinción clara entre ellas y la nacionalidad encarnada en sentimientos, movimientos u organizaciones políticas. Mi crítica a Kedourie en Breuilly, 2000 y mis argumentos sobre las distinciones anteriores en Breuilly, 1994.

[4] Una obra relevante sobre estos temas, que llegó a mis manos demasiado tarde como para incorporarla a este ensayo es la de Leersen, 2006, sobre todo la sección sobre el siglo XIX, «The Politics of National Identity».

[5] Algunas obras relevantes sobre las ideas de nacionalidad anteriores a 1800: Bell, 2001; Fehrenbach, 1986; Scales y Zimmer, 2005; Schönemann, 1997.

[6] Cfr. el ensayo de Constant «The Spirit of Conquest and Usurpation and their Relationship to European Civilisation» (Constant, 1988c). Cfr. asimismo el

ensayo de Jeremy Jennings que forma parte de este volumen.

[7] Una traducción de Herder (2004) al inglés parece un buen lugar para empezar, porque puede que sea la primera vez que se utiliza el término «nacionalismo». «Cada nación porta un núcleo de felicidad, al igual que toda pelota tiene su centro de gravedad […] así, cuando dos naciones cuyas inclinaciones y círculos de felicidad colisionan, lo llamamos prejuicio, vandalismo o nacionalismo estrecho de miras» (Herder, 2004, p. 29). Sobre Herder cfr. Barnard, 1965; 2003.

[8] Interpretaciones de Fichte en Abizadeh, 2005. El texto original en alemán de los Discursos, en Fichte, 1845 y la traducción inglesa en Fichte, 2008. Para un estudio reciente sobre las reacciones de los prusianos ante Napoleón, cfr. Hagemann, 2002.

[9] Podemos datar este cambio de percepción en las elites de manera bastante precisa gracias a una tira cómica publicada en Punch justo antes de la manifestación cartista, que refleja una gran ansiedad; tras la manifestación se editó otra en la que se ridiculiza al cartismo. Cfr. Punch, 14/353, 15 de abril de 1848 y 14/355, 29 de abril, reproducidos en Breuilly, 1998a.

[10] Mandler, 2006, p. 69 cita la crítica de Mazzini a Carlyle: «La sombra arrojada por estos gigantes parece eclipsar en su visión [la de Carlyle] todo vestigio del pensamiento nacional –del que estos hombres serían los únicos intérpretes o profetas– y todo rastro del pueblo, relegado a mero depositario».

[11] Una estimulante comparación entre el trato dado por los intelectuales la noción de «carácter nacional» en Gran Bretaña y Francia durante el siglo XIX, en Romani, 2002.

[12] Weber, 1976 ha sido muy citado por haber establecido poco menos que categóricamente la inexistencia de una cultura nacional estándar en Francia hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, puede que en la obra de Weber se exagere la diversidad (por ejemplo, era normal que los integrantes de la elite fueran bilingües en francés y en el idioma o dialecto local). Además, nos habla más de las diferencias a nivel de cultura popular que de la cultura o política de las elites. Estudios más recientes sobre el tema en Ford, 1993 y Lehning, 1995.

[13] El texto fundamental es Mill, 1977b, sobre todo el capítulo XVI, «Of Nationality, as Connected with Representative Government». Varouxakis, 2002

lo analiza concienzudamente. Los argumentos normativos recientemente esgrimidos contra Mill, en Miller, 1995.

[14] Mill conocía bien la India, pues tanto su padre como él mismo habían trabajado para la Compañía de las Indias Orientales.

[15] Hoy resulta fácil criticar «la dialéctica de las mentes nacionales» de Hegel, pero olvidamos muy fácilmente, que, pese a su arbitrariedad metafísica, fue el primer intento intelectual de ordenar el caos aparente de los sucesos históricos y de entender la historia humana como un proceso evolutivo que tenía sentido y seguía sus propias leyes (Rosdolsky, 1986, p. 130). Una traducción inglesa en Hegel, 1975a.

[16] Baso mucho de esto en Rosdolsky, 1986, una crítica marxista pionera a Marx y, sobre todo, a Engels.

[17] En 1852, Mazzini sugirió que cincuenta unidades nacionales en Europa podrían reducirse a trece o catorce agrupaciones federales mayores. En una carta de 1857 amplió la idea, añadiendo una gran confederación del Danubio. Cfr. Smith, 1994, pp. 155-156. Mi agradecimiento a Oliver Zimmer por llamar mi atención sobre esta referencia.

[18] Sobre la diversidad de Italia, cfr. Woolf, 1979. Una visión escéptica de las bases «nacionales» del Risorgimento, en Laven, 2006.

[19] Así, por ejemplo, en los poemas épicos, supuestamente de Ossian, publicados por James MacPherson a finales del siglo XVIII, que Goethe, entre otros, acogió con gran entusiasmo, o en el «Asedio de Visegrado» checo, publicado por Josef Linda en 1816 (Lyons, 2006, pp. 80-81). El renacimiento gótico en el arte y la literatura de la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII se basó en la falsificación de MacPherson, en los Nibelungenlieder y demás. Esto ha sido hábilmente documentado en una reciente (2005) exposición, «Gothic Nightmares: Fuseli, Black and the Romantic Imagination», de la Tate Gallery de Londres. Pero conviene no olvidar que existía una tradición oral, que se había puesto ahora por escrito, en lengua vernácula, para ganarse a las elites del mundo intelectual que suscribían el principio de nacionalidad. La línea entre «falsificación» y «genuino» podía ser, pues, difusa.

[20] Esto no se aplica a los enclaves protestantes de Europa Central y del Este donde el acceso directo a la palabra escrita de Dios era un artículo de fe esencial.

Me refiero más bien a religiones en las que el misterio y el ritual dispensados por un orden sacerdotal era fundamental, es decir, a la Iglesia católica y a la Iglesia ortodoxa.

[21] Una introducción a las complejidades de este tema en Fishman, 1973. Los extractos están bien reproducidos en S. J. Woolf, 1996, pp. 155-170. La peculiar premisa de que cada ser humano posee una lengua esencial, expuesta en Billig, 1995, cap. 2, «Nations and Languages».

[22] Stefan Berger me ha comentado que, al parecer, tras 1850, predomina el paradigma nacional en los relatos históricos, por delante de la religión, la clase o la raza. Sin embargo, lo que es hegemónico en los escritos históricos no lo es necesariamente a nivel de la movilización política popular.

[23] El estudio comparado de Snyder (2003) considera los «fallos» (p. ej. Bielorrusia) y los «éxitos». Se podría ampliar este enfoque y preguntar, por ejemplo, por qué hasta hoy no ha sido posible reconocer nacionalidades en las repúblicas de Asia Central que han obtenido la independencia nominal de la URSS.

[24] Monika Baar me ha señalado que estos historiadores no se vieron influidos por el historicismo alemán, sino más bien por los últimos escritores ilustrados alemanes. Puede que esto demuestre lo difícil que le resulta, a una ideología política universal como el nacionalismo, intentar definir sus raíces de una forma genuinamente historicista cuando cada nación se considera única.

[25] El historiador alemán, Ranke, insistía en la superioridad de estas dos «razas» sobre el resto de las europeas. Bagehot presentó un argumento similar en 1876, pero añade a los judíos (no a los pueblos semitas) como tercer tipo de raza. Moses Hess retomaría su argumento, y, después, algunos de los escritores sionistas de los que hablaremos más adelante. La importancia dada por los historiadores de naciones pequeñas a otro tipo de orígenes (celtas, escitas) fue una reacción contra esta idea de la existencia de un pequeño número de razas llamadas al liderazgo.

[26] Existe un amplio debate sobre tipologías polares del nacionalismo (oriental/occidental, cívico/étnico, político/cultural) surgidas de discursos diferentes, que a su vez expresan diversos sentimientos y diferencias políticas. Aparte de la crítica a estas tipologías elaborada por Zimmer (2003), cfr.

Brubacker, 2004 y Hewitson, 2006. Sobre el uso del nacionalismo para coordinar, movilizar y legitimar, cfr. Breuilly, 1993.

[27] Hay varias traducciones al inglés de Rome and Jerusalem, cito según Hess, 1958. Como bien señala Avineri (1985), todas las traducciones son incompletas y de escasa fiabilidad. Se recomienda, para quienes dominen el alemán, Hess, 1962.

[28] «Toda la historia pasada se ha ocupado de las luchas entre razas y clases. La lucha racial es primaria; la lucha de clases, secundaria. Cuando cesa el antagonismo racial, también acaba la lucha de clases. La igualdad entre las clases sociales será el resultado de la igualdad de todas las razas y acabará siendo una mera cuestión de sociología» (Hess, 1958, sin lugar de edición, último párrafo del Prefacio).

[29] «"Judaísmo" es, sobre todo, una nacionalidad cuya historia de milenios se encuadra en la historia de la humanidad. Es una nación que, en tiempos, fue el instrumento de la regeneración espiritual de la sociedad. Hoy, cuando rejuvenecen las naciones históricas, el judaísmo celebra su propia resurrección con su renacimiento cultural» (Hess, 1958, p. 19).

[30] Muchos de los escritores nacionalistas vivían en el exilio, pero la nación que imaginaban no era una nación de exiliados. (Hay quien ha situado al sionismo en la categoría más amplia de nacionalismos en la diáspora, pero esta sólo funciona cuando existe un liderazgo activo, por ejemplo, no tendría mucho sentido referirse a una nación china de ultramar. Irónicamente, el establecimiento de Israel dio lugar a otra nación de exiliados: los palestinos.) Sin embargo, se puede analizar la relación existente entre los líderes intelectuales del sionismo (muchos en Europa Occidental) y el apoyo masivo que acabó obteniendo (sobre todo en Europa del Este) en los mismos términos que se aplican a otros casos de nacionalismo. Cfr. Vital, 1999 y 1975, sobre todo el capítulo 5, «Autoemancipación».

[31] No estoy totalmente de acuerdo con la tipología de Hroch si se entiende en el sentido de que la formulación de una elaborada ideología nacionalista es una condición necesaria para la evolución de un movimiento nacionalista, tanto si es elitista como si es popular. A veces los movimientos surgen con escaso trasfondo intelectual y luego se hacen con portavoces que son intelectuales. Pero la propuesta de Hroch resulta muy útil para conceptualizar la forma de la

elaboración de las ideas nacionalistas y su transformación en ideologías políticas.

[32] La Revolución francesa de 1789 convirtió la idea ilustrada de que cabía reformar deliberadamente a la sociedad humana, en un principio de la acción política. La contrarrevolución intentó desacreditar esta idea tanto desde el punto de vista intelectual como desde el político. Sin embargo, aunque de forma limitada, las elecciones en Francia y Gran Bretaña de las décadas de 1830 y 1840 incentivaron la formulación de programas por parte de los partidos en lid. En 1848 se generalizó la competición política por medio de programas en gran parte de Europa.

[33] Fue en esta ocasión cuando Palacký hizo la famosa observación de que, de no haber existido el Imperio Habsburgo, habría que haberlo inventado. Es un buen ejemplo de cómo los intelectuales se vieron constreñidos a fraguar un programa por la crisis política. En este caso, Palacký tenía que reconocer que la mera aserción de la existencia nacional, de su valor y de su autonomía, podría conducir a la fragmentación del imperio, que abandonaría a naciones pequeñas como los checos, para que fueran presa de sus vecinos, en este caso rusos y alemanes. Así empezaron a formularse una serie de programas federales diseñados para combinar la autonomía con la seguridad en un Estado territorial mayor.

[34] Cfr. Vick, 2002, cap. 4. Y la Constitución Imperial de 1849 (trad. en Hucko, 1987) especialmente el artículo 188: «Los pueblos no germanohablantes de Alemania verán garantizado su desarrollo nacional a través de, por ejemplo, igualdad de derechos para sus lenguas…» (p. 114). Hay que señalar que un «alemán» se definía como «ciudadano de Alemania», de manera que quienes no hablaban alemán eran alemanes desde el punto de vista político.

[35] Rosdolsky, 1986; en su crítica a Engels señala que la oposición popular eslava al liderazgo nacionalista polaco o la aversión de los rumanos al nacionalismo húngaro tenía más que ver con la tierra que con la cuestión nacional. No hubo una solución revolucionaria rápida para estos conflictos sociales.

[36] Se han publicado muchos estudios sobre el nacionalismo en los Balcanes desde 1989. Mis sugerencias en Breuilly, 1993, cap. 5, sobre las influencias mutuas entre ambos imperios, están ya muy superadas. Una introducción a la

bibliografía más reciente en Todorova, 2004. Hay buenas colecciones de ensayos que tratan la división Este-Oeste, como las de Baycroft y Hewitson, 2006, y Hirschhausen y Leonhard, 2001.

[37] Este conservadurismo popular rural formó asimismo el núcleo de la eslavofilia. El intelectual pionero en este campo en Alemania fue Wilhelm Riehl (1823-1897). Cfr. Riehl, 1897.

[38] El político y teórico austromarxista Otto Bauer llevó el argumento un paso más allá al afirmar que la conciencia nacional cobraría fuerza tras la democratización de la cultura nacional. Bauer pensaba en un problema concreto del Imperio Habsburgo, a saber, la posibilidad de que el partido socialista pudiera hacerse eco de las diferencias nacionales concentrando la oposición política al Estado imperial, pero los partidos de izquierdas, cada vez mayores, de los estados-nación de Europa Occidental también pudieron hacer uso de estos argumentos (Bauer, 2000).

[39] Gobineau acababa aceptando, con reticencia, un origen «común» de la humanidad, en parte gracias a la razón (la capacidad de concebir entre razas diferentes) y en parte gracias a la fe (el relato del Génesis), aunque en algún punto afirma que Adán era el padre de la «raza blanca» (Gobineau, 1970, p. 99).

[40] Como bien señalaba Banton (1998), los pensadores suelen confundir la raza como linaje y la raza como tipo. Tampoco se diferenciaba adecuadamente entre la raza en su vertiente normativa o descriptiva. El resultado fue mala ciencia, pero favoreció la creación de ideologías. Antes de 1945 el mayor obstáculo para que una ideología de ese tipo adquiriera importancia (es decir, que se convirtiera en parte del discurso nacionalista europeo) era la incapacidad para hacerla operativa. El racismo «científico» de la eugenesia y el enorme poder del Tercer Reich suplirían, más tarde, esa incapacidad.

[41] Me centro en el discurso europeo. En Estados Unidos, el lenguaje racial era mucho más importante debido a la presencia de esclavos afroamericanos y nativos americanos. Cfr., por ejemplo, Fenton, 2003, cap. 2.

[42] Aunque el trato deparado a los judíos en la Zona de Asentamiento pueda considerarse una excepción.

[43] Esta no era la única forma de ver las cosas, ni siquiera la dominante en los primeros encuentros entre los europeos y los pueblos de Asia, África y las

Américas. Cfr. p. ej. Jackson y Jaffer, 2004, catálogo de una exposición del Victoria & Albert Museum. Evidentemente, hay que diferenciar entre la región, el tipo de encuentro y mucho más.

[44] Debido en parte a razones prácticas, pues tanto los Confederados como la Unión querían ganarse el apoyo de los inmigrantes blancos. Cfr. McPherson, 2003. Me he beneficiado de la lectura de una conferencia inédita: Towers, 2006.

[45] Resulta irónico que Darwin perdiera más adelante influencia entre los biólogos porque era incapaz de explicar la transmisión selectiva de las diferencias favorables; de hecho, su hipótesis de que había rasgos mezclados de los padres en los descendientes minaba su propio argumento de la selección. Sólo después de 1918, tras el redescubrimiento de los trabajos de Mendel sobre la selección genética, cobró auge el neodarwinismo. Cfr. Kohn, 2004.

[46] La frase, «la supervivencia del más fuerte» (survival of the fittest), casaba con las ideas de Herbert Spencer en torno a la competición entre seres humanos, tanto a nivel individual como social, pero adquirió un significado pseudocientífico al asociarse con la idea de la evolución de Darwin. Hay mucha bibliografía sobre este tema. Una buena introducción a los aspectos intelectuales «internos» de la historia de esta cuestión es Banton, 1998.

[47] Aun asumiendo –como hicieron la mayoría de los pensadores, debido a la influencia de Darwin– unos orígenes comunes y una evolución progresiva, el lapso necesario suponía que no significaba nada en la práctica, donde la gente apreciaba mayores diferencias raciales. La deriva dependió mucho de la forma en la que se creía que se heredaban los rasgos y de lo que se pensaba que serían las consecuencias de las relaciones interraciales. En la época se resaltaban sobre todo la pureza, la jerarquía y la discriminación. Aunque Mill y Michelet habían visto los beneficios que podría aportar la mezcla de razas, sus ideas no formaron parte del discurso racial biológico posterior.

[48] Un ejemplo elocuente es la clasificación de los pueblos midiendo sus cráneos. Se empezó a hacer en los imperios de ultramar y también en Alemania –los alemanes registraban asimismo el color de pelo, piel y ojos– a gran escala en muchos colegios, una clasificación en que se consideraba distintos a los judíos en estos aspectos. En el estudio se analizó a seis millones de estudiantes, de manera que, cabe imaginar, tuvo un cierto impacto en la actitud de muchos jóvenes alemanes (cfr. Zimmermann, 2004).

[49] De nuevo, hay mucha bibliografía. Información general en MacMaster, 2001. Un buen estudio comparado de Alemania y Gran Bretaña, en Kennedy y Nichols, 1981. Un ejemplo concreto de nacionalismo populista, en Coetzee, 1990.

[50] Hay mucha bibliografía sobre el tema, no tanto por la importancia de la cuestión antes de 1914 como por el subsiguiente ascenso al poder de Hitler y el nazismo. Una historia intelectual clásica de esta época es la de Mosse, 1966.

[51] Una buena colección de ensayos que incluyen una crítica a esta distinción, en Baycroft y Hewitson, 2006.

[52] Sobre el argumento de que la crítica constante a lo que se entiende por una identidad nacional «auténtica» de hecho fortalece al nacionalismo, cfr. Hutchinson, 2005, sobre todo cap. 4 por su importancia.

[53] ¿Qué hubiera pasado si Alemania y sus aliados hubieran ganado la guerra? ¿Podría la preservación de los imperios Habsburgo y otomano, junto a la extensión del gobierno alemán en Europa Central y Occidental, haber bloqueado al principio de nacionalidad? No podemos responder a este tipo de preguntas especulativas. Pero es difícil ignorar el declive de los movimientos nacionalistas en los dos imperios multiétnicos (justo cuando se los reconocía explícitamente en la Unión Soviética). A los observadores alemanes, como Max Weber, les preocupaba que una expansión demasiada grande minara el carácter nacional del Estado alemán y creían que habría que conceder la autonomía a otras nacionalidades como los polacos o los ucranianos.

IV

HEGEL Y EL HEGELIANISMO[1]

Frederick C. Beiser

PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Desde una perspectiva histórica, la filosofía política de Hegel expuesta en 1821 en su Filosofía del derecho era una gran síntesis de todas las tradiciones en liza de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Su teoría del Estado aunaba liberalismo y comunitarismo[2]; su doctrina del derecho fusionaba historicismo, racionalismo y voluntarismo; su visión del gobierno ideal mezclaba a la aristocracia, la monarquía y la democracia, y su política ocupaba un lugar intermedio entre izquierda y derecha, progreso y reacción. Esta descripción del logro de Hegel no es una racionalización ex post facto; es una constatación de sus intenciones. Pues Hegel se consideraba el gran sintetizador, el último mediador de su época. Todos los conflictos entre puntos de vista opuestos acabarían resolviéndose –las verdades, conservadas, y los errores, cancelados– en un único sistema coherente. El poder de la filosofía política de Hegel se debe a sus diseños sincréticos y a su capacidad para dar acomodo a todos los puntos de vista; tal parecía que cualquier crítica al sistema provenía de un punto de vista cuyas exigencias ya habían hallado acomodo en su seno.

Los mayores problemas a la hora de entender la filosofía política de Hegel resultan de sus ambiciones sistémicas, de sus intenciones sincréticas. El más evidente es dar una interpretación equilibrada, que haga justicia a todas las facetas del sistema hegeliano. La mayoría de las interpretaciones son unilaterales: sólo hacen hincapié en alguno de los aspectos de su sistema a expensas de los demás. Y, así, la teoría del Estado de Hegel se entiende como

una forma de defender al comunitarismo del liberalismo; su teoría del derecho se lee exclusivamente en clave racionalista, voluntarista o historicista, y su política se ha calificado de radical o reaccionaria. Ninguna de estas interpretaciones extremas o unilaterales puede ser correcta, ya que la intención de Hegel era incluir todos los puntos de vista en su sistema.

Existe otro problema, aun mayor, que pertenece al traicionero campo de la metafísica al que se enfrentan pocos historiadores o politólogos. La metafísica es el corazón y el alma del sistema hegeliano, la fuente de su unidad, la base de su diseño sintético. Pero, dado que es una disciplina controvertida y la mayoría de los teóricos políticos la desconocen, las interpretaciones más recientes de Hegel no son metafísicas, como si se le pudiera entender cabalmente al margen de su metafísica[3]. Estas interpretaciones adolecen de importantes defectos. Para empezar, son terriblemente anacrónicas al imponer una división del trabajo académico moderna a una época mucho más holística, proyectando un espíritu positivista moderno sobre una era que siempre fue profundamente escéptica con el positivismo. Y, lo que es aún peor, son totalmente contrarias a las intenciones de Hegel, que quería fundamentar la política en una firme base metafísica[4]. Lo peor de todo es que las ideas políticas centrales de Hegel son irreductible e inevitablemente metafísicas. De ahí que la razón en la historia se base en un idealismo absoluto, que su noción de libertad dependa de su concepto del espíritu (Geist), que su teoría del derecho se base en la ontología y teleología aristotélicas y que su metodología, que consideraba su contribución específica a la filosofía política, exija que aprehendamos «el concepto» (der Begriff) de una cosa, que resulta ser su causa «final-formal».

El propósito de este ensayo es explicar la filosofía política de Hegel, en la medida de lo posible y en un ámbito limitado, teniendo en cuenta sus intenciones holísticas y metafísicas[5]. Veremos cómo en la teoría del derecho de Hegel se unifican el voluntarismo, el racionalismo y el historicismo, cómo su teoría del estado aúna liberalismo y comunitarismo y cómo su teoría de la historia se basa tanto en el radicalismo como en el conservadurismo.

LA RAZÓN EN LA HISTORIA

Cualquier estudio general sobre el pensamiento político de Hegel debería empezar por el acontecimiento central de su época: La Revolución francesa. Como muchos otros pensadores de la década de 1790, Hegel forjó su filosofía social y política en la encrucijada de este suceso que marcó época. Algunos de los temas centrales de su pensamiento político de madurez surgieron directamente de sus respuestas a las cuestiones suscitadas por la Revolución. Hegel mismo reconoció lo mucho que le debía cuando la describió, junto al cuarto de siglo siguiente, como «posiblemente los años más ricos de la historia mundial y para nosotros los más instructivos, porque nuestro mundo y nuestras ideas pertenecen a ellos» (VVL IV, pp. 507, 282).

Cuando se tomó la Bastilla, en 1789, Hegel sólo tenía diecinueve años y estudiaba en un seminario, el ilustre Tübinger Stift. Junto a sus dos célebres amigos, F. W. J. Schelling y Friedrich Hölderlin, Hegel saludó a Revolución como al amanecer de una nueva era y celebró el fin del despotismo, del privilegio y de la opresión del Ancien Régime. Dice la leyenda que Hegel, Schelling y Hölderlin plantaron un árbol de la libertad, crearon un club secreto para leer la nueva literatura revolucionaria y establecieron contacto con los republicanos franceses[6]. Pero no se trataba sólo de entusiasmo juvenil. Aunque muchos de los contemporáneos de Hegel perdieron rápidamente la fe en la Revolución, Hegel permaneció fiel a sus principales ideales: liberté, égalité et fraternité y a los derechos del hombre. Hasta sus últimos años siguió brindando el día de la toma de la Bastilla, admiró a Napoleón y condenó la Restauración.

Hegel aprendió tres grandes lecciones de la Revolución. En primer lugar, que la constitución del Estado moderno debía basarse en la razón, no en los precedentes ni en la tradición (VVL IV, pp. 506, 281). En segundo lugar, que la constitución debía basarse en la idea de libertad, es decir, en la idea de que el hombre es libre por naturaleza (PG XII, pp. 527-529). Resumiendo, en el racionalismo hegeliano, su fe en los derechos del hombre y en las instituciones representativas eran un legado de la Revolución.

Aunque Hegel apoyaba los ideales de la Revolución, repudiaba su práctica. Desaprobaba los cambios sociales violentos desde abajo, un cataclismo que podía acabar con todas las leyes y todas las instituciones, sin dejar nada sobre lo que construir. Como muchos de sus contemporáneos que habían sido testigos de los disturbios en Francia, Hegel señalaba el gran valor de acometer reformas graduales desde arriba, dirigidas por los sabios y las personas cultas[7]. Creía que todo cambio social o político exitoso debería tener en cuenta las

circunstancias de un país, su economía, su geografía, su cultura y su sistema jurídico (PR §§258R, 272, 274, 298A). No debían imponerse ideales sociales o políticos en circunstancias concretas con arreglo a algún plan abstracto; los cambios habían de evolucionar a partir de las circunstancias. Hegel adoptó esta actitud moderada muy pronto, pues ya en la década de 1790 se mostró muy crítico con los jacobinos y defendió las reformas a tiempo para evitar revoluciones[8].

El principal problema filosófico que la Revolución planteó a Hegel, y, de hecho, a toda su generación, era el de la relación correcta entre política y moralidad, teoría y práctica. ¿Nuestros principios políticos dictan la práctica política o derivan de ella? ¿Se pueden justificar estos principios con ayuda de la razón pura, como creía Kant, de manera que puedan ofrecernos los requerimientos categóricos a los que debería conformarse nuestra práctica? ¿O acaso lo único que los justifica es la experiencia, como sostenía Burke, y deberíamos adaptarlos a nuestras prácticas e instituciones reales? Estas eran las cuestiones más debatidas entre la izquierda y la derecha en la Alemania de la década de 1790. La disputa comenzó en 1793 con la publicación del famoso ensayo «Teoría-Práctica» de Kant en las páginas del Berlinische Monatsschrift[9]. El ensayo de Kant era una réplica a Reflexiones sobre la Revolución en Francia de Burke, publicado, en la traducción de Friedrich Gentz, en la primavera de 1793. La obra de Kant desató una intensa disputa entre izquierda y derecha sobre el papel de la razón en política. Mientras pensadores radicales o más progresistas, como Kant, Fichte y Reinhold, defendían un racionalismo ético, según el cual la teoría (es decir, la razón) debía regir la práctica, los escritores más conservadores, como Justus Möser, A. W. Rehberg, Friedrich Gentz y Christian Garve, defendían un empirismo ético, según el cual la teoría debía derivarse de la práctica que encarnaba «la sabiduría de generaciones»[10].

Esta disputa, que la bibliografía secundaria tiende a soslayar[11], acabó siendo crucial para el pensamiento político de Hegel. La respuesta de Hegel fue el tema central y más característico de su pensamiento político posterior: la razón en la historia. El germen de este tema ya se aprecia en un ensayo temprano sobre la constitución alemana, el denominado Verfassungsschrift, redactado entre 1799 y 1801. En los primeros párrafos de este tratado inconcluso, Hegel intenta hallar una vía media entre las partes en lid. Por un lado, estaba de acuerdo con la izquierda en que los principios que rigen al Estado debían basarse en la razón. Pero no creía, como ellos, que la teoría debiera determinar la práctica o que hubiera que imponer estos principios a la historia. Por otro lado, aceptaba la

doctrina conservadora de que las buenas leyes debían adaptarse a las circunstancias históricas y que era la experiencia la que nos enseñaba cómo aplicarlas, aunque rechazaba la idea de que los principios del Estado debían derivar exclusivamente de la tradición. ¿Cómo se podían mantener los ideales de la Revolución y respetar la historia? La respuesta de Hegel era que había que leer estos ideales en la historia misma. En Verfassungsschrift critica la idea, común a radicales y conservadores, de que los ideales de la Revolución supusieron una ruptura radical con el pasado. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, afirma, fueron la culminación de una larga evolución iniciada en la Edad Media. Consideraba que el ideal de la independencia era un legado medieval, que hundía sus raíces en la idea antigua de que cada vasallo era el amo de su feudo y ostentaba el derecho a estar representado en el gobierno. Hegel insiste en que eran los ideales medievales del hombre libre los que finalmente habían eclosionado en Francia en el embriagador verano de 1789. Era una idea crucial, porque implicaba que los radicales se equivocaban al querer prescindir de la historia y que los conservadores hacían mal al ignorar la razón. Ni los radicales ni los conservadores se daban cuenta de que los ideales de la Revolución estaban entreverados en la historia misma.

La razón en la historia fue la via media de Hegel entre las dos posturas extremas del debate teoría-práctica. El gran problema del racionalismo de izquierdas era que ponía a la razón por encima de la historia, y el mayor problema del empirismo jurídico era que ponía a la historia por encima de la razón. La premisa central errónea compartida por ambos extremos era que la historia sólo era precedente y tradición, que carecía de estructura o propósito al ser accidente y contingencia. Hegel negaba esa premisa crucial y sostenía que los ideales fundamentales de razón, libertad, igualdad y derechos del hombre, eran las metas inmanentes de la historia misma.

Tras lo que se ha explicado hasta ahora, la razón en la historia de Hegel parece derivar enteramente de la postura que había adoptado en la disputa teoría-práctica. Se podría pensar que el contexto político que vivió explica los orígenes y la importancia de este tema, pero sería un error, pues, en Hegel, la cuestión tenía un fundamento y una motivación metafísicas. Hegel llegaba al tema de la razón en la historia en su Verfassungsschrift, tras esbozar algunas de las ideas centrales de su idealismo absoluto u objetivo en su obra El espíritu del cristianismo, de 1798-1800[12]. Según su idea del idealismo absoluto, el universo entero está gobernado por el logos divino, de manera que todo, en la naturaleza y en la historia, es apariencia de razón. El punto de partida de las

reflexiones de Hegel fue el Evangelio según san Juan: «Al principio fue el Verbo…» (Juan 1:1); pero también se inspiró en la crítica de los románticos al idealismo subjetivo de Kant y Fichte y en el idealismo objetivo de finales de la década de 1790. Estudiar el significado de esta evolución nos sacaría del tema[13]. Sólo hay un punto relevante en el presente contexto: el giro del idealismo subjetivo al objetivo es el paso de creer que imponemos la razón a la naturaleza por medio de nuestra actividad (idealismo subjetivo), a considerar que la razón está inscrita en la naturaleza misma debido a su diseño o propósito inherente (idealismo objetivo). Este giro fue mano a mano con otro cambio fundamental en las ideas políticas de Hegel: olvidando sus intentos de cambiar el mundo siguiendo los principios de la razón, pasó a aceptar el mundo tal como era porque ya tendía hacia esos principios[14]. Al margen de las causas concretas de este giro, es evidente que Hegel vio a la razón en la historia como una solución a la disputa teoría-práctica: no se trataba sólo de idealismo objetivo o absoluto.

Metafísica al margen, el propósito político que late tras la razón en la historia de Hegel es la justificación de su política reformista. Si la razón está en la historia, sería un error, dijeran lo que quisieran los radicales, abolir las instituciones existentes por unos ideales abstractos, pero, utilizando la misma vara de medir, si la historia evolucionaba inevitablemente hacia los ideales de la razón, tampoco estaría bien, dijeran lo que dijesen los conservadores, resistirse al cambio para conservar el pasado. Si los ideales de la razón ya estaban ahí, latentes, en la historia, podían hacerse realidad con ayuda de reformas graduales y el desarrollo de las instituciones existentes. En principio, Hegel no parece enseñar más que resignación cuando escribe, en Verfassungsschrift, que el propósito de su doctrina es fomentar la capacidad de resistencia y reconciliarnos con lo inevitable (VD I, pp. 463/145). Pero podía predicar la reconciliación porque creía que la historia avanzaba inexorablemente hacia la realización de los ideales modernos.

Hegel nunca renegó de las políticas reformistas de Verfassungsschrift. Reafirmó su reformismo unos veinte años después, en el prefacio a su mayor obra política, Filosofía del derecho (1820), donde escribió sus famosas líneas: «Todo lo racional es real y lo que es real es racional». Este conocido dictum doble (Doppelsatz) se cita como prueba de la corrección, tanto de las interpretaciones de izquierdas como de las de derechas. La izquierda se quedaba con la primera parte, porque parecía afirmar que el cambio tendría lugar de acuerdo con los ideales de la Revolución. La derecha apelaba a la segunda parte porque

implicaba que el presente ya era racional y no requería de cambio alguno. Pero si entendemos el dictum en el contexto de la Verfassungsschrift, vemos que Hegel criticaba tanto a los radicales como a los conservadores. En la primera mitad se afirma que los ideales son la fuerza que mueve a la historia, de manera que los conservadores se equivocaban al despreciarlos como a meras utopías o sueños. En la segunda mitad se asevera que los ideales ya existen en potencia, latentes en el presente, de manera que los radicales no deberían destruir todo el presente. Así, al final, se equivocaban tanto los críticos conservadores de Hegel, que temían el potencial revolucionario de su racionalismo, como los críticos radicales, que advertían de las implicaciones conservadoras de su historicismo. No habían sabido ver que los ideales de la Revolución eran inherentes a la evolución histórica y había que hacerlos realidad por medio de reformas graduales y el desarrollo de las instituciones existentes. El principal argumento a favor de la via media de la reforma era, para Hegel, que la historia estaba de su parte.

Es importante hacer hincapié en el reformismo de Hegel porque, durante generaciones, su filosofía política se ha considerado una apología de la Restauración prusiana. Es una lectura que propuso por primera vez Rudolf Haym en su obra Hegel und seine Zeit, de 1857, y ha tenido destacados defensores desde entonces, entre ellos Karl Popper, Sidney Hook o Isaiah Berlin[15]. Una de las fuentes en las que se basó esa lectura es nada más y nada menos que Hegel mismo. En el prefacio a la edición de la Filosofía del derecho de 1821, Hegel parece cerrar filas con la censura y el gobierno reaccionario cuando critica la filosofía política de su rival personal, Jakob Friedrich Fries. Fries se oponía explícitamente a las políticas reaccionarias de un gobierno que lo había perseguido por ello y expulsado de su empleo en la universidad. Hegel parecía suscribir el despido de Fries, pues afirmaba que la suya era una filosofía corrupta capaz de subvertir el orden público, pero no se dio cuenta de cómo se interpretaría su ataque a Fries en el clima político del momento; se temía una mayor represión gubernamental tras los Decretos de Karlsbad de septiembre de 1819. Su desacuerdo con Fries era más personal que filosófico, y fue imprudente al elegir aquel momento para atacar a un antiguo rival. El resultado fue que sus contemporáneos lo consideraron un defensor de las políticas reaccionarias y su reputación ha ido muriendo una muerte lenta desde entonces.

Afortunadamente para Hegel, ha habido especialistas capaces de rectificar el daño que se hizo a sí mismo. Retrospectivamente han redescubierto el auténtico espíritu reformista que late tras la política hegeliana gracias a la obra pionera de

Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat (1920), y a la labor realizada por Eric Weil, Jacques D'Hondt, Shlomo Avineri y Joachim Ritter en la década de 1950 (cfr. Avineri, 1972; D'Hondt, 1968a, 1968b; Ritter, 1965; Rosenzweig, 1920 y Weil, 1950). La lectura reaccionaria está desacreditada hace mucho tiempo porque no explica los siguientes hechos básicos. 1) Los contactos de Hegel en Prusia no eran los círculos reaccionarios de la corte, sino los miembros de la administración reformista como Stein, Hardenberg y Altenstein, quien llamó a Hegel a Prusia porque le gustaban sus puntos de vista reformistas. 2) En vez de unirse a reaccionarios como Karl von Haller y Friedrich Savigny, Hegel los critica duramente en su correspondencia y en la Filosofía del derecho. 3) Por su parte, los círculos reaccionarios formados en torno al Conde von Wittgenstein acosaban y espiaban a Hegel y sus pupilos. 4) En vez de glorificar el statu quo, la mayoría de los aspectos del Estado ideal de Hegel distaban mucho de la realidad prusiana en 1820. Ninguna de las exigencias planteadas por Hegel –monarquía constitucional, una asamblea electa, autogobierno local y un funcionariado civil capaz– gustaba a los reaccionarios prusianos en 1819.

En ciertos aspectos esenciales, la filosofía política del Hegel maduro fue un modelo para el Movimiento de Reforma Prusiano, que inició su andadura en 1806 bajo la dirección de Hardenberg y Stein. El propósito de estas reformas era hacer realidad, por medio de cambios graduales dirigidos desde arriba, los ideales fundamentales de la Revolución: una constitución que garantizara derechos básicos para todos, libertad de comercio y la abolición de los privilegios feudales. Resulta muy sorprendente que en la Filosofía del derecho adopte Hegel y defienda, punto por punto, los objetivos del programa de reforma. Al igual que Stein y Hardenberg, Hegel defiende una constitución escrita que garantice las libertades básicas, una burocracia poderosa, más gobierno local, un parlamento estamental y bicameral, mayor igualdad y oportunidades y más libertad de comercio[16]. Resulta tentador concluir que la Filosofía del derecho de Hegel fue la filosofía del Movimiento de Reforma Prusiano. No debemos olvidar, sin embargo, que Hegel desarrolló su reformismo, así como los pilares de su filosofía de madurez, antes de la formación de este movimiento.

VIDA ÉTICA Y LA CRÍTICA AL LIBERALISMO

Se suele retratar a Hegel como a un crítico del liberalismo y defensor del comunitarismo. Hay historiadores que consideran que su filosofía política es la mejor alternativa conceptual a la tradición liberal y explican su importancia histórica exactamente en estos términos[17].

Pero esta imagen tan extendida de Hegel distorsiona su postura histórica real. Adjudicarle ese papel induce a error, en parte porque encaja mejor con algunos de sus predecesores y contemporáneos, como, por ejemplo, Justus Möser, A. W. Rehberg o Friedrich Schlegel (algo posterior). Muchas de las críticas de Hegel al liberalismo y muchas de las cuestiones comunitarias que plantea formaban parte del legado común de su generación. Aunque en aras de la comodidad consideremos a Hegel el máximo representante de su tradición, no deberíamos sacar la conclusión de que estas ideas son originaria y característicamente suyas y sólo suyas.

Lo que ya es peor es que este retrato de Hegel falsea sus intenciones, pues Hegel nunca rechazó la tradición liberal debido a su comunitarismo. Al contrario que otros conservadores críticos con el liberalismo, como Möser y Haller, Hegel siguió defendiendo valores liberales básicos como la libertad de conciencia, la igualdad de oportunidades y el derecho al disenso. Otros conservadores negaban los valores del liberalismo debido a su idea de comunidad, pero Hegel insistía en que había que preservarlos en el seno de la comunidad.

Conviene recordar, sin embargo, que ni siquiera en este aspecto el programa de Hegel era muy nuevo, pues la primera generación de románticos, a la que Hegel había pertenecido en tiempos, quería sintetizar los ideales liberales y los comunitarios (Beiser, 1992, pp. 222-239). Lo que es único en Hegel es su esfuerzo sostenido de repensar el programa romántico y, más concretamente, su intento de reunificar al individuo y al Estado moderno sobre la base de la razón. Al contrario que los románticos, Hegel no creía que «fe y amor» constituyeran un vínculo lo suficientemente fuerte como para casar al Estado con un individuo moderno que pensaba por sí mismo y lo ponía todo en cuestión: había que darle razones para que obedeciera a las leyes. Resulta significativo que, incluso cuando era joven, Hegel rechazara el programa romántico por considerarlo una nueva mitología que pretendía acercar el individuo al Estado con ayuda del sentimiento y de la imaginación[18].

Si queremos hacer justicia a las intenciones de Hegel, debemos analizar cómo intenta unir las libertades personales del liberalismo con los ideales colectivos

del comunitarismo. Pero sólo podemos hacerlo averiguando primero qué acepta y rechaza Hegel del legado liberal.

La principal fuente de la lealtad manifestada por Hegel hacia el liberalismo es un principio fundamental, que Hegel denomina el derecho a la subjetividad, según el cual un individuo sólo debería aceptar las creencias u órdenes con las que está de acuerdo según su propia conciencia o razón[19]. «El derecho a no reconocer nada que yo no perciba como racional», escribe Hegel en Filosofía del derecho, «es el derecho supremo del sujeto» (PR §132). Hegel afirma que este principio es central y característico del Estado moderno. La mayor debilidad de la antigua polis era que no lo reconocía (§§124R, 185R, 124R). En su opinión, la tarea del Estado moderno era integrar a la subjetividad en las demandas de la comunidad.

Hegel apelaba a este principio de subjetividad para justificar el mantenimiento de algunos valores liberales clásicos: 1) que al individuo únicamente lo vinculaban las leyes o políticas que consentía (§§4, 258R); 2) que el individuo debía ostentar el derecho a participar en el gobierno, o, al menos, a que sus intereses estuvieran representados en él (VD I, p. 577/238); 3) que debía gozar de libertad moral, intelectual y religiosa, del derecho de expresar su opinión y de emplear su conciencia (PR §§270R, 316, 317A, 319); y 4) que el individuo debía tener derecho a perseguir sus intereses en el seno de la economía de mercado y gozar de la libertad de elección característica de la sociedad civil (§§185R, 187).

Aunque Hegel suscribió con entusiasmo el principio de subjetividad y apeló a él para justificar estos valores liberales básicos, siguió considerándolo unilateral. El problema era que se trataba de un principio puramente «formal» porque admitía cualquier contenido: cualquier ley o creencia podían satisfacer al individuo (§§136-138, 140). El principio no nos dice qué leyes o creencias aceptar, sólo que, sean cuales fueren, deben estar en consonancia con nuestra razón o conciencia. Según Hegel, sabemos que una decisión es correcta o equivocada ateniéndonos a su contenido, a lo que se decide y a qué se cree (§137).

En opinión de Hegel, es precisamente la debilidad del principio de subjetividad lo que hace necesario trascender el liberalismo. Había que superar la unilateralidad del principio complementándolo con el ideal comunitario. Se podía dotar a nuestra razón de contenido, para erigirla en norma objetiva de nuestra conciencia, pero sólo si formaba parte del ethos de la comunidad (§§146, 148). Determinar qué cabe hacer y qué no en el seno de la comunidad parecía sencillo. Según Hegel, sólo había que saber qué lugar se ocupaba y qué deberes

se tenían. El individuo solamente debía determinar «lo que está prescrito, lo que consta expresamente y se conoce de la situación» (§§150R, 153R). Cuando el individuo permite que la comunidad decida lo que debe hacer, cuando admite que esta fije el contenido de sus principios, acaba siendo uno/a con la comunidad. Esta síntesis de autonomía individual y comunidad es el ideal hegeliano de la «vida ética» o Sittlichkeit.

Una de las críticas vertidas contra el concepto de Sittlichkeit es que, en último término, no puede dotar de contenido objetivo a la razón o conciencia individuales. Cuando Hegel afirma que las necesidades individuales se cubren con saber cuál es el puesto y cuáles son los deberes de cada cual, parece sancionar la moralidad de cualquier comunidad, tanto si se trata de un monasterio cristiano como de una polis griega o de un Estado nacionalsocialista. La formalidad de la subjetividad se sustituye por la formalidad de la comunidad, puesto que no hay una lista de leyes concretas que doten de contenido a la Sittlichkeit. Teniendo en cuenta la afirmación de Hegel de que la conciencia individual no es un criterio de moralidad suficiente, y dada su insistencia en que la moralidad de una nación depende de sus circunstancias históricas concretas, Hegel parece suscribir un relativismo total. Sin embargo, veremos en seguida que no cabe extraer esta conclusión (véase infra, en este mismo capítulo).

Otra seria objeción a la Sittlichkeit de Hegel es que parece atentar contra la libertad de conciencia que el filósofo defiende con tanto tesón. Porque parece que Hegel espera que el individuo acepte sin reflexión crítica cualquier papel y deber que la comunidad quiera imponerle. La primera respuesta de Hegel a esta crítica fue que presuponía una concepción falsamente asocial de la naturaleza humana. Sus críticos parecían asumir que el individuo era un ser autosuficiente que adquiría su identidad al margen de la comunidad y era capaz de afirmarla de acuerdo con sus necesidades naturales. Pero Hegel ponía en cuestión esa concepción del yo, tan destacada en la tradición liberal. Afirmaba que la propia identidad del yo, sus valores básicos y la concepción que tenía de sí mismo, venía determinada por la comunidad. Puesto que el yo únicamente hallaba significado y un propósito en el seno de la comunidad y creaba su identidad realizando su papel social y acostumbrándose a él, no consideraba que sus deberes, funciones y responsabilidades fueran una imposición (§§147, 153). De hecho, eran los medios con cuya ayuda lograba auto-determinarse y auto-realizarse el yo como ser social (§149).

Esta respuesta funciona siempre y cuando el individuo se identifique con su

comunidad. Pero la cuestión sigue siendo: ¿qué pasa si el ethos de la comunidad violenta a la conciencia individual y él/ella protesta? En ese caso, parece que la síntesis de la Sittlichkeit se quiebra. La sospecha de autoritarismo queda aquí ampliamente confirmada por la frecuente insistencia de Hegel en que las exigencias de la comunidad debían tener prioridad sobre el derecho de subjetividad. Pero conviene no perder de vista que, aparte de en el derecho de subjetividad, Hegel también hace hincapié en el derecho a la objetividad, que consiste en exigir que las decisiones y creencias de la subjetividad tengan el contenido correcto. Resulta sorprendente que, siempre que se da un conflicto entre ambos derechos, Hegel dé prioridad a la objetividad sobre la subjetividad. Afirma que queda firmemente establecido «el derecho de lo racional, de lo objetivo, sobre el sujeto» (§132R) y que «la voluntad subjetiva sólo sigue teniendo valor y dignidad si su contenido e intención se conforman al bien» (§131).

El tema del autoritarismo de Hegel surge porque Hegel, al igual que Kant y Rousseau, no exige un consentimiento real (les basta con uno posible) como criterio para deducir que una persona acepta o no las leyes. Si alguien podría dar su consentimiento a las leyes, aunque de hecho no esté de acuerdo con ellas, las leyes seguirán siendo legítimas. Lo que resulta decisivo para Hegel no es cualquier consentimiento sino el consentimiento racional (§§4A, 29R, 258R). De manera que siempre que las leyes sean racionales considera que una persona las acepta. Pero sigue pendiente una incómoda cuestión: ¿racional según quién? La sospecha de autoritarismo aumenta si tenemos en cuenta que Hegel nunca depositó mucha confianza en el juicio del hombre corriente para determinar si las leyes eran racionales o para conocer su mejor interés (§§301R, 308R, 317R). Sostuvo que el único que poseía los conocimientos necesarios para promulgar leyes racionales y determinar el mejor interés del país era el Estado universal, la burocracia gubernamental. ¿Eso no legitimaba a un gobierno autoritario y, más concretamente, el mandarinismo, que dictaba leyes a pesar incluso de la protesta explícita de la gente?

Conviene destacar, sin embargo, que este aparente autoritarismo se compensa con algunos elementos realmente democráticos y constitucionalistas de la teoría del Estado de Hegel. Aunque concedía a los burócratas el derecho a determinar las políticas del gobierno, nunca sostuvo que este poder fuera una licencia para infringir ciertos derechos fundamentales, como la libertad de conciencia. De manera que insistía en que en el Estado debía tener cabida el disenso, y recomendaba respetar la libertad de conciencia de los cuáqueros y baptistas que

se negaban a hacer el servicio militar (§270R). En su temprana Verfassungsschrift, Hegel había criticado enérgicamente al Estado del Ancien Régime porque pretendía controlarlo todo desde arriba, sin dejar lugar alguno a la iniciativa individual ni permitir la participación en el gobierno. En la Filosofía del derecho, Hegel afirma que el individuo se interesa por el Estado, e incluso se identifica con él, cuando se permite la participación popular (§§260, 308R). Su propia teoría del Estado contiene previsiones expresas para la participación democrática. Sostiene que ningún gobierno que no haya sido elegido debe ostentar el poder, e insiste en que debería haber representantes de los estamentos.

No cabe duda de que las mayores críticas de Hegel a la tradición liberal se refieren a la concepción individualista de la naturaleza humana y de la libertad. En su ensayo de 1802 sobre derecho natural o Naturrecht, Hegel retó a ese individualismo con el famoso dictum de Aristóteles: «Fuera de la polis el hombre es una bestia o un dios» (W II, p. 505). Puesto que era un organismo, la comunidad era un todo anterior a sus partes; no sólo era irreducible a esas partes, sino que determinaba sus identidades. No cabía concebir a la comunidad como posterior a las voluntades individuales, porque esas voluntades se formaban en ella (PR §§147, 149, 187R). El yo no desarrollaba sus capacidades características, sobre todo su razón, en estado de naturaleza sino en sociedad. Sólo nos convertimos en seres racionales aprendiendo a actuar de acuerdo con las leyes y principios generales, lo que, a su vez, sólo aprendemos por medio de la educación y de nuestra participación en la sociedad. El argumento principal del capítulo «Herrschaft und Knechtschaft» de la Fenomenología es que una persona cobra conciencia como ser racional por medio del reconocimiento mutuo. Hegel afirma: Sólo sé que soy un ser racional, alguien que tiene derechos y deberes, si reconozco el mismo estatus de igualdad e independencia a otros, y sólo si ellos, a su vez, reconocen mi estatus como igual e independiente. De manera que no puede haber derechos ni deberes en el estado de naturaleza (VG, p. 117/98-99).

Reconocer la prioridad de la comunidad sobre el individuo es el fundamento de un relato totalmente nuevo de la libertad y del derecho natural, distinto al prevaleciente en la tradición liberal (W II, pp. 504-506). Basándose en su individualismo, la tradición liberal había definido la libertad y el derecho natural en términos estrictamente negativos. La libertad era ausencia de ley, de constricción y de coacción; un derecho era permiso para hacer lo que uno quisiera sin la interferencia de los demás. Pero, al considerar que la comunidad era anterior al individuo, se pudo desarrollar un concepto más positivo de la

libertad y del derecho. La libertad dejó de ser ausencia de constricción para convertirse en autodeterminación, en la realización de la naturaleza social de los individuos viviendo de acuerdo con las leyes de la comunidad. El derecho dejó de ser ausencia de interferencia para pasar a ser la libertad de desarrollar mi naturaleza como ser social en el seno de la comunidad.

Es importante entender con exactitud lo que quería decir Hegel cuando aludía a una concepción positiva del derecho. Creía que el individuo debía tener derechos, que no sólo garantizaran la no interferencia sino asimismo la asistencia del Estado cuando fuera necesario para su autorrealización como ser moral. De ahí que el Estado tuviera no sólo el deber de proteger los derechos de los ciudadanos, sino asimismo el de crear las condiciones legales, sociales y económicas para la autorrealización individual. Esto queda más claro después, en su Filosofía del derecho, donde Hegel afirma que el Estado tiene el deber de garantizar a todo el mundo los beneficios, las ventajas y las oportunidades que ofrece la sociedad civil (§§238A, 240, 243). De manera que, en vez de dar al Estado poderes y derechos a costa del individuo, como afirman los críticos de Hegel, sus concepciones positivas de la libertad y del derecho logran lo contrario: dotan al individuo de más poder y derechos frente al Estado permitiéndole exigir su asistencia activa. En este aspecto, Hegel anticipa la interpretación de los derechos de la tradición socialista.

EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD CIVIL

En la crítica al liberalismo por Hegel y en su intento de aunar comunitarismo y liberalismo resulta esencial su análisis de la «sociedad civil» moderna (bürgerliche Gesellschaft), es decir, de una sociedad basada en la empresa privada, la libertad de mercado y las formas modernas de producción e intercambio. El análisis de la sociedad civil de Hegel ha atraído recientemente la atención de los especialistas[20]. Se ha señalado la importancia de los economistas políticos escoceses, Adam Ferguson, James Steuart y Adam Smith, para la evolución de los puntos de vista históricos y políticos de Hegel, y le han alabado por su profunda comprensión y aguda crítica a la sociedad industrial emergente en Alemania. Hay quien considera que Hegel iba muy por delante de su tiempo y que fue, de hecho, el antecesor de Marx. Supuestamente, fue el

primer pensador de la tradición alemana moderna que reconoció la importancia de la economía para la vida social, política y cultural (cfr., p. ej., Avineri, 1972, p. 5).

Por importante e influyente que sea, hay que situar el análisis de la sociedad civil de Hegel en una perspectiva histórica adecuada. Hegel no fue el primero de su generación que percibió o analizó los problemas de la sociedad civil moderna. Muchos de los jóvenes románticos lo hicieron a finales de la década de 1790, de manera que Hegel fue un miembro típico de su generación también en este aspecto[21]. Además, no estaba formado en economía política moderna, sabía menos de este tema que otros de sus contemporáneos. El análisis del dinero, del trabajo y de los intercambios de Elemente der Staatskunst de Adam Mueller, por ejemplo, es mucho más sofisticado que cualquier texto de Hegel sobre el tema. Lo más característico de su estudio sobre la sociedad civil es su intento de incardinar las libertades en las exigencias de la comunidad. Hegel buscaba una vía media entre los liberales, que defendían un laissez faire total, y los conservadores, que querían utilizar el Estado para regular hasta los últimos aspectos de la vida económica.

Fiel a su aceptación de los valores liberales básicos, Hegel alabó las libertades creadas por la moderna sociedad civil: igualdad de oportunidades, el derecho a perseguir el propio interés, y la libertad de comprar y vender bienes en el mercado. Aunque tenía sus dudas sobre las consecuencias morales y culturales de la sociedad civil, no se limitó a condenarla por ser un despliegue inmoral de egoísmo. En realidad, consideraba que el derecho a adquirir propiedades, y las actividades de producción e intercambio, eran cruciales para la evolución de la civilización (§§45, 185, 187). Marx afirmó, como es sabido[22], que Hegel hacía hincapié en la importancia del trabajo para el desarrollo moral de la personalidad. Su énfasis en los valores morales de la sociedad civil recuerda a muchos pensadores liberales, pero Hegel nunca sacó la conclusión de que la sociedad civil debiera carecer de regulación. Lo más característico de su postura es una apreciación equilibrada de las fortalezas y debilidades de la sociedad civil.

En la Filosofía del derecho, Hegel critica la sociedad civil, «ese espectáculo de extravagancia y miseria», por dos razones. En primer lugar, porque genera conflictos de clase, tensiones entre empleadores y trabajadores. Es un conflicto inherente a las leyes de producción, porque la riqueza únicamente puede crecer a expensas de los trabajadores (§§195, 243). En segundo lugar, la sociedad civil

produce desempleo y chusma, debido a las inevitables fluctuaciones en la oferta y la demanda (§§241, 244). Hegel se dio cuenta de que estos dos aspectos suponían una seria amenaza para el futuro de la comunidad.

Señalando estos problemas, Hegel solamente confirmó el saber general. El aspecto más original de su crítica a la sociedad civil es su argumento, formulado más de tres décadas antes de que lo hiciera el joven Marx, de que las formas de producción e intercambio eran esencialmente alienantes y que la humanidad estaba siendo esclavizada por fuerzas de su propia creación. Tanto en la Filosofía del espíritu de 1803/04, como en la Filosofía Real[23] de 1805, Hegel afirma que la división del trabajo y el uso de la tecnología habían liberado al hombre de las fuerzas de la naturaleza sólo para dominarlo y esclavizarlo. Esclavizaban al trabajador al obligarle a realizar tareas bobas y repetitivas y haciéndole producir bienes para los mercados en vez de para satisfacer sus propias necesidades. Puesto que el incremento de la tecnología y la división del trabajo creaban más necesidades de las que satisfacían, el trabajador estaba condenado a una vida de perpetuo trabajo. Nunca podemos disfrutar de las cosas buenas de la vida, se lamenta Hegel, porque gastamos todo nuestro tiempo y energía en producirlas.

Teniendo en cuenta todos estos problemas de la sociedad civil, no sorprende que Hegel criticara el punto de vista liberal estándar de que el bien común y la justicia surgirían naturalmente de la interacción de las fuerzas económicas. Aunque Hegel estaba de acuerdo con Smith en que la persecución del propio interés creaba naturalmente orden e interdependencia (§§184R, 187, 189), negaba que ese orden conviniera al bien común. Insistía una y otra vez en que el Estado debía controlar y regular a las fuerzas del mercado de la sociedad civil[24]. En la Filosofía del derecho ofrece dos razones para ello. Primero, ayudaría a prevenir los antagonismos de clase y la aparición de chusma (§243), y, segundo, evitaría o acortaría peligrosas «convulsiones», crisis económicas con recesión o inflación (§236A). Hegel propuso todo tipo de medidas para solucionar estos problemas tan acuciantes: el Estado debía gravar e incluso limitar los márgenes de beneficios; debía ayudar a los pobres por medio de proyectos de obras públicas (§241); proveer educación para los pobres de manera que tuvieran acceso al empleo (§239); predecir los ciclos de la oferta y la demanda para ayudar a planificar la industria[25] y crear nuevos mercados para la industria por medio de la colonización (§§246-248). Aparte de regular las fuerzas de mercado, Hegel creía que el Estado debía promocionar el bien público en áreas que no se beneficiaban del mercado, como, por ejemplo, sanidad pública, alumbrado vial, construcción de puentes y carreteras, etcétera (§236A).

Para el intento general de Hegel de fusionar las tradiciones liberal y comunitaria era crucial que se lograra cierto equilibrio entre regulación y libertad de mercado. La carencia de regulación perjudicaba a la comunidad, pero demasiada acabaría con la libertad. Consciente de este problema, Hegel recalcó la necesidad de hallar una vía media entre controlarlo todo y no controlar nada (§236A), pero negaba que existiera una fórmula general para calcular dónde situar la línea entre intervención y libertad (§234). Creía que esa línea se movería necesariamente, dependiendo de las circunstancias. Según Hegel, en general, el papel del Estado consistía en asegurar la equidad y la estabilidad del mercado. Reconocía que el mercado, dejado a su suerte, era poco equitativo, muy inestable y empobrecía a la gente hasta que ya no podían competir por los escasos empleos y recursos. La función del Estado era garantizar que todos tuvieran al menos la oportunidad de trabajar y de mantenerse gracias a su trabajo. De manera que Hegel afirmaba inequívocamente que, si la sociedad civil tenía ciertos derechos, también tenía ciertos deberes (§§238A, 240A). Tenía el deber de garantizar a todos el derecho al trabajo y la capacidad de alimentarse (§240A), pero su función principal era garantizar que todos pudieran disfrutar de sus ventajas y libertades (§243).

Hasta aquí Hegel, al argumentar a favor del derecho del Estado a controlar la industria, parece protosocialista. Pero lo crucial, que no hay que perder de vista, es que, en su opinión, la solución a los problemas de la sociedad civil no correspondía sólo al Estado. Creía que el Estado debía controlar el mercado, pero temía darle demasiado poder. Hegel propuso su propia solución, no socialista, al problema de la economía de mercado: la corporación (Korporation, Genossenschaft). La corporación estaba formada por un grupo de personas que compartían el mismo negocio o profesión y, aunque gozaba del reconocimiento oficial del Estado, era independiente. Al igual que los gremios medievales, en los que se inspiraba claramente, la corporación organizaría, apoyaría y reconocería a aquellos individuos que habían adquirido competencias en su negocio o profesión (§252). Solucionaría el problema de la alienación social al convertirse en la «segunda familia» del individuo, que lo ayudaría en tiempos de necesidad y le dotaría de un sentido de pertenencia.

Sean cuales fueren sus méritos, la teoría de las corporaciones de Hegel adolecía de una carencia fundamental. Aunque consideraba que la pobreza y las condiciones de trabajo del proletariado emergente eran una de las mayores amenazas para la comunidad, no dio entrada a los obreros en la corporación e incluso sugirió que se les privara de derechos[26]. De modo que negaba la integración en la sociedad al grupo que más lo necesitaba, minando así las

perspectivas de futuro de la comunidad[27]. Aunque Hegel demostró ser clarividente detectando los problemas que la creciente clase obrera generaría a la sociedad, siguió defendiendo las concepciones de limitación de derechos propias de principios del siglo XIX. Probablemente desconfiara de las masas y confiara demasiado en el poder de las elites como para ofrecer a la comunidad el cumplimiento de sus sueños de juventud.

LA ESTRUCTURA Y LOS PODERES DEL ESTADO

En la Filosofía del derecho (§§283-329), Hegel ofrece una teoría detallada de la estructura de su Estado ideal. La tesis central de su teoría es que la forma racional de Estado es la monarquía constitucional (§273R; H p. 238). En principio parece una afirmación reaccionaria, y así se ha interpretado[28]. Sin embargo, a principios del siglo XIX esta era una afirmación estándar de la doctrina reformista. Era la opinión de los whigs hanoverianos y de los reformistas prusianos; de hecho, de todos aquellos que deseaban reformar el Estado del Ancien Régime desde arriba para adaptarlo a las corrientes revolucionarias de la época. No hay que confundir esta fe reformista en la monarquía constitucional con la defensa reaccionaria de la monarquía absoluta, que pretendía liberar al monarca de las salvaguardas constitucionales y hacer de su voluntad la única fuente de la ley. El principal portavoz prusiano de la monarquía absoluta fue K. L. von Haller, cuya obra Restauration der Staats-Wissenschaft se convirtió en el manifiesto fundamental de la causa reaccionaria. Que Hegel no comulgaba con la causa reaccionaria es evidente por sus polémicas y por las largas diatribas que escribió contra Haller en la Filosofía del derecho (§§219R, 258R).

Aun así, la fuerte defensa que hace Hegel de la monarquía constitucional es algo sorprendente dado que rechazaba los debates sobre la constitución ideal al suscribir la doctrina de Montesquieu, que consideraba que la constitución de una nación debía depender de su cultura, clima, historia y geografía específicas (§§3R, 273R). Hegel no se limitaba a sostener que la monarquía constitucional fuera la mejor constitución para Prusia, o que fuera la única viable en esa etapa del desarrollo. Afirmaba que la monarquía constitucional era la forma racional del Estado porque hacía realidad el ideal de la libertad mejor que ninguna otra

(H, p. 238). La afirmación de Hegel resultaba más comprensible desde su punto de vista, expresado claramente en sus clases de Heidelberg, de que la monarquía constitucional era la única que garantizaba esos derechos individuales tan característicos del mundo moderno (VNS §§135R, 137R). Como Kant, Humboldt, Jacobi, Schiller y muchos otros, Hegel temía que la democracia radical, que otorgaba un poder ilimitado a la voluntad del pueblo, no respetara los derechos fundamentales de todos por igual. El ejemplo crucial era el de la persecución de Atenas a Sócrates.

Para Hegel, la gran fuerza de la monarquía constitucional radicaba en que era una constitución mixta, que incorporaba las ventajas de las tres formas de gobierno, logrando una síntesis entre monarquía, aristocracia y democracia (§273R). En una monarquía constitucional había tres poderes básicos: el soberano, que promulgaba las leyes formalmente; el ejecutivo, que aplicaba y hacía cumplir las leyes; y el legislativo, que elaboraba las leyes (§273). Puesto que el soberano era un individuo, el ejecutivo estaba compuesto por diversos individuos y el legislativo lo formaban muchos individuos, cada uno de los poderes representaba a una forma de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia (respectivamente) (§273R).

Para Hegel, la mayor virtud del gobierno mixto era la división de poderes. Así se evitaba que uno de ellos dominara a los demás: la mejor garantía institucional de libertad. Resulta significativo que Hegel citara la famosa doctrina de Montesquieu sobre la división de poderes porque, «entendida correctamente, podría considerarse una garantía de libertad pública» (§272R). Hegel advertía que una excesiva separación de poderes minaría la unidad del Estado (§§272R, 300A), pero aun así defendió que el Estado moderno solamente podría hacer realidad la libertad diseñando una diferenciación de funciones y separando las distintas esferas del gobierno (VNS §132; H p. 231).

Hegel hace una afirmación mucho más sistémica y metafísica a favor de la monarquía constitucional: es la única capaz de hacer realidad la idea misma de Estado (§§272-273). Cada poder de la monarquía constitucional representaba uno de los momentos del concepto: al elaborar leyes, el legislativo simbolizaba la universalidad. Al aplicar las leyes a casos concretos, el ejecutivo era un símbolo de particularidad; y el monarca, que encarnaba en una única persona tanto al ejecutivo como al legislativo, encarnaba la individualidad. Aunque Hegel daba más peso a su argumento sistémico que a cualquier consideración prudencial sobre la mejor forma de gobierno (§272), como mejor se entiende el

argumento sistémico es a la luz de su afirmación de que la monarquía constitucional proporcionaba la mejor salvaguarda institucional de la libertad. Dado que su idea del Estado se basaba en la libertad, y puesto que la monarquía constitucional hacía realidad la libertad mejor que cualquier otra forma de gobierno, había que deducir que la monarquía constitucional era la que mejor realizaba la idea de Estado.

Para entender los valores políticos de Hegel, acusarlo de autoritarismo o apreciar con exactitud cómo pretendía unir liberalismo y comunitarismo, conviene conocer ciertos detalles de la estructura de su Estado ideal. Conviene examinar de cerca cada uno de los poderes de la monarquía constitucional.

El soberano

El poder soberano era el monarca. Hegel defendía que la monarquía era una parte necesaria de la constitución racional porque dotaba al Estado de una fuente de soberanía. Como el monarca era una única persona, constituía un poder indivisible que encarnaba y ejecutaba mejor la soberanía que una asamblea, que podría estar dividida (§279). Sostenía que un Estado moderno precisaba una única fuente de soberanía. El problema de las constituciones medievales era que muchas corporaciones y comunidades independientes carecían de una fuente única de soberanía y no podían actuar coherentemente ni para defenderse (§278).

Hegel defendía la monarquía hereditaria porque garantizaba una sucesión estable y estaba por encima de los conflictos entre facciones (§281; VNS §138). Dado que el monarca era la máxima autoridad, Hegel negaba que fuera meramente el máximo representante del Estado, como si de alguna manera tuviera que responder ante el pueblo o estuviera ligado a él por contrato (VNS §139). Negaba que el monarca debiera rendir cuentas de sus acciones; eran sus ministros los que cargaban con la culpa (§284; VNS §140). Era tan elevado el estatus que concedía al monarca, que llegaba hasta a exponer su propia teoría del derecho divino, según la cual el monarca representaba todo lo divino que había en la tierra (§279R).

Aunque la defensa que hizo Hegel de la teoría del derecho divino parecía dotar al monarca de poder absoluto, tenía poco que ver con el antiguo absolutismo. Lo

que realmente le preocupaba era cómo ligar al monarca a la constitución. Señalaba que, en un Estado racional, la personalidad del monarca debía ser irrelevante y que la racionalidad de la constitución radicaba precisamente en la insignificancia de la persona del monarca (VNS §138). Los únicos poderes efectivos que concedía al rey eran el derecho a amnistiar a los criminales y la prerrogativa de nombrar y cesar a sus ministros (§§282-283). Insistía en que el monarca solamente ostentaba la soberanía dentro de los límites que marcaba la constitución (§278R). Debía seguir los consejos de sus ministros, de manera que lo único que hacía era decir «sí» y firmar las medidas cuando era requerido para ello (§§279R, 280A). De ahí que Hegel afirmara que el monarca no era personalmente responsable (§284); al final la responsabilidad recaía sobre sus ministros. Por último, en el Estado hegeliano el monarca desempeña un papel esencialmente formal: el de «máxima instancia de decisión formal». Pero este papel simbólico tenía una gran importancia para Hegel, porque representaba la unidad, la soberanía y la cultura del pueblo (§§279-280).

El ejecutivo

El propósito del poder ejecutivo hegeliano era implementar y hacer cumplir las decisiones del soberano (§287). Comprendía la policía, la judicatura y el funcionariado (§287). El pilar del ejecutivo era la burocracia, cuya tarea principal era mediar entre los intereses concretos de las corporaciones y los intereses universales del Estado (§289). En el Estado de Hegel la burocracia ejercía un gran poder: sus consejos no sólo eran vinculantes para el monarca (§279A), también se ocupaban de los intereses de las corporaciones, aunque no obtuvieran la información directamente de ellas (§§289, 301R). Sin embargo, no hay que considerar a Hegel un defensor acrítico del mandarinismo o del Estado burocrático. Era consciente del riesgo de corrupción (§295) y de la posibilidad de que la burocracia se convirtiera en el poder dominante en el seno del Estado. De ahí que señalara que sus poderes debían ser limitados y sus actividades supervisadas por el monarca desde arriba, y por las corporaciones desde abajo (§§295, 297; VNS §145). Recomendaba que la oposición en el seno del legislativo tuviera derecho a formular preguntas a los ministros para hacerlos responsables ante la opinión pública (VNS §149).

El legislativo

El poder legislativo hegeliano constaba de una asamblea estamental bicameral al modo inglés (§312). Existía una cámara alta, de la que formaba parte la nobleza y era hereditaria, y una cámara baja, en la que se sentaban los comunes, electos para el cargo. Hegel creía que una asamblea bicéfala como esta posibilitaba distintos niveles de deliberación, garantizaba la adopción de decisiones maduras y reducía las posibilidades de conflicto con el ejecutivo (§313). En la Asamblea estamental estaban representados los dos estamentos de la sociedad civil: el agrario, o nobleza rural, y el dedicado al comercio y la industria, o burgeoisie (§§303-304). Aunque los miembros de la cámara baja eran elegidos por las corporaciones y las comunidades, no actuaban bajo su mandato (§309A). Las funciones principales de la Asamblea estamental eran generar conciencia pública en torno a los temas políticos candentes y establecer un vínculo entre el pueblo y el soberano (§§301-302). También suavizaba las relaciones entre el gobierno y el pueblo. Protegía al pueblo de la tiranía, organizando y representando sus intereses, pero también protegía al gobierno de la «plebe», permitiéndole controlar, dirigir y canalizar los intereses y energías del pueblo.

¿Cuán democrática era la monarquía constitucional de Hegel? No cabe duda de que Hegel defendía el elemento democrático de una monarquía constitucional. La posibilidad misma de una vida ética en común (Sittlichkeit) o de una comunidad dependía, en su opinión, de la participación popular, porque sólo la gente que participaba en el Estado se identificaba con él y lo cuidaba (§§261, 308R)[29]. Por lo tanto, en el Estado hegeliano había algunos procedimientos realmente democráticos. Hegel no hablaba sólo de representantes electos en la cámara baja, sino asimismo de partidos en lid en la Asamblea estamental (VNS §156R). No se trataba de partidos en el sentido moderno de la palabra porque no competían por los votos populares, pero representaban diversos puntos de vista, lo que incrementaba los niveles de responsabilidad. Hegel hablaba de tres partidos: uno del pueblo, uno del gobierno y otro neutral para mediar entre ambos. Señalaba, además, que el gobierno debería contar con el apoyo del partido mayoritario de la Asamblea (VNS §156R).

Pero debemos reconocer que Hegel no defiende la democracia en el sentido

moderno de sufragio universal. Toda su vida se mostró escéptico ante la democracia directa porque no confiaba en el juicio de la gente, que carecía del conocimiento necesario como para determinar sus propios intereses[30]. Como muchos de sus contemporáneos, Hegel era partidario del sufragio limitado, que excluía a sirvientes, trabajadores y mujeres. Además, rechazaba la idea radical de que todo varón de cierta edad e ingresos debería tener derecho al voto[31]. Apuntó dos consideraciones al respecto. En primer lugar, un individuo no sabe cuál es su interés simplemente por tener cierta edad o nivel de riqueza. En segundo lugar, eso conduce a la apatía del electorado, porque el individuo sentirá que su voto carece de sentido si sólo es uno entre millones y sólo vota por una persona que forma parte de una nutrida asamblea. Hegel recomendaba que, en vez de votar por medio del sufragio universal o en circunscripciones geográficas, se votara por afiliación grupal o intereses vocacionales. En otras palabras, consideraba que una persona no debería votar directamente en calidad de individuo abstracto, sino indirectamente en calidad de miembro de un grupo. De manera que debían ser las corporaciones, no una masa de votantes individuales, las que eligieran los delegados de la Asamblea estamental. Un sistema así, afirmaba Hegel, ofrecía diversas ventajas: organizaba, dirigía y controlaba los intereses del pueblo que, de otra forma, podría convertirse en una muchedumbre violenta. También prevenía la abstención, porque el individuo sentía que su voto importaba, al formar parte de un grupo que tenía un poder de representación mucho mayor que el del individuo (§§302A, 303R, 311R).

Aunque la democracia constitucional de Hegel contenía algunos elementos genuinamente democráticos, cabe preguntarse si bastaban para cumplir el ideal de la vida ética. Ese ideal requería que todos se identificaran con el Estado, que todos y cada uno hallaran sentido a sus vidas en su seno. Hegel mismo recalcaba que desarrollar esa identificación, ese sentido de propósito y de pertenencia, exigía la participación en los asuntos de Estado. Pero la concepción limitada del sufragio de Hegel, y sus reservas sobre una democracia completa, excluían a grandes grupos de población de la participación en la vida pública. Los campesinos del estamento agrario no tenían prácticamente representación alguna en la Asamblea estamental; si estaban representados era a través de la nobleza, que no era electa (§307). Hegel también tenía sus dudas sobre si los hombres de negocios del estamento comercial eran lo suficientemente libres y tenían los conocimientos necesarios como para dedicarse a los asuntos de Estado (§§308, 310A). Y, como ya hemos visto, hizo hincapié en la importancia de las corporaciones para gestar un sentido de pertenencia, pero, al excluir a los jornaleros de ellas, los dejaba sin representación.

De manera que, aunque la filosofía política de Hegel no adolecía del autoritarismo que se le ha atribuido y reflejaba valores liberales, sigue en pie la cuestión de si satisfacía su propio ideal de comunidad. Irónicamente, son los comunitaristas más que los liberales quienes deberían elevar quejas contra Hegel. En último término, la gran síntesis de Hegel fracasó, no sólo porque hiciera demasiado por la comunidad y no lo suficiente por la libertad, sino asimismo porque hizo demasiado por la libertad y no lo suficiente por la comunidad.

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO

Las muchas interpretaciones encontradas de las ideas de Hegel sobre el fundamento del derecho dan fe de lo difícil que resulta hacer justicia a los ideales sincréticos del filósofo. Se ha dicho que es voluntarista porque basa el derecho más en la voluntad que en la razón[32]. Pero también se ha dicho todo lo contrario: que es un racionalista que deriva el derecho de la razón y lo dota de un valor independiente de la voluntad[33]. Algunos especialistas han situado a Hegel en la tradición del derecho natural, una tradición que se remonta hasta Aristóteles y santo Tomás de Aquino. Por último, también se ha dicho que Hegel es historicista, alguien que cree que, en último término, la ley se basa en la historia y en la cultura de un pueblo[34]. Estos autores sitúan a Hegel en la tradición de Montesquieu, Möser y Herder, que consideraban a la ley la encarnación del espíritu de una nación.

Pero, si nos tomamos en serio los ideales sincréticos de Hegel, todas estas interpretaciones son ciertas y equivocadas, parcialmente correctas y parcialmente incorrectas, pues el objetivo de Hegel era sintetizar todas estas tradiciones para preservar la parte de verdad que había en ellas y borrar los errores en un único relato coherente sobre los fundamentos del derecho. La teoría del derecho de Hegel iba a ser un historicismo racional o un racionalismo historicista, un voluntarismo racional o un racionalismo voluntarista. Este oxímoron aparente suscita la siguiente pregunta: ¿era coherente la doctrina de Hegel o era una monstruosidad ecléctica? Antes de responder a estas cuestiones, debemos examinar las fortalezas y debilidades de las diversas interpretaciones. Debemos averiguar exactamente qué aceptaba y qué rechazaba Hegel de esas tradiciones

enfrentadas.

Hay mucha evidencia a favor de la interpretación voluntarista. Hegel justifica el derecho sobre la base de la libertad, que entiende como expresión de la voluntad (PR §4A). Además, define el bien en términos de la voluntad, como la fusión de la voluntad concreta y el concepto de voluntad (PR §4A). Por último, él mismo se sitúa firmemente en la tradición voluntarista cuando afirma que Rousseau tenía razón al convertir a la voluntad en la base del Estado (PR §258R). Lo fundamental es que Hegel negaba una de las premisas fundamentales de la tradición del derecho natural: que el valor existe en el ámbito de la naturaleza, al margen de la voluntad. Acepta una de las teorías básicas de la revolución copernicana de Kant en la ética: que las leyes de la razón las crean los hombres, no las impone la naturaleza.

Pero también hay buenos argumentos en contra de la lectura voluntarista. Una de las tesis centrales de la tradición voluntarista es que, al margen de lo que valore la voluntad, algo es bueno simplemente porque la voluntad lo valora. Sin embargo, Hegel rechaza la voluntad puramente formal y abstracta, porque entiende que la voluntad en sí no puede ser fuente del derecho (PR §§135-140). Otra premisa básica de la tradición voluntarista es que nada es bueno en sí mismo o por naturaleza, al margen de los acuerdos o contratos establecidos por los seres humanos. Sin embargo, Hegel insiste en que hay cosas que son valiosas en sí mismas, tanto si las recoge la ley o las reconocen los gobiernos (PR §100R). Por último, Hegel se distancia claramente de la tradición voluntarista cuando critica la teoría del contrato social al afirmar que, si dejamos que el derecho dependa de la voluntad de los individuos, acabaremos con toda obligación, porque una persona tendría derecho a repudiar el contrato cada vez que disintiera (PR §§29R, 258R). Hay argumentos tanto a favor de la interpretación racionalista como de la voluntarista. Hegel parece suscribir el principio básico del racionalismo cuando escribe que «en una constitución política no debería darse por válido nada que no concuerde con el derecho de la razón» (VVL IV, p. 506/281)[35]. Aunque basa el derecho en la voluntad, hay que añadir que define a la voluntad en términos de la razón, hasta el punto de que parece considerarla poco más que un imperativo de la razón práctica. De ahí que afirme que no hay separación entre la voluntad y el pensamiento, porque en realidad la voluntad no es sino «una forma especial de pensar: el pensamiento que se traslada a la existencia, el pensamiento como impulso para dotarse a sí mismo de existencia» (§4A). Resulta asimismo significativo que Hegel haga una distinción estricta entre la voluntad objetiva y la subjetiva, gracias a la cual

acaba prácticamente identificando a la voluntad objetiva con las normas racionales. A continuación, señala que las normas de la razón práctica poseen una validez objetiva, tanto si las reconoce una voluntad subjetiva conformada exclusivamente por deseos individuales, como si no (PR §§126, 131, 258R). Cuando hace hincapié en la objetividad de las normas y las compara con la formalidad y particularidad de la voluntad subjetiva, tiene claro que esa objetividad reside en su racionalidad (PR §§21R, 258R).

Sin embargo, existen al menos dos argumentos serios en contra de la interpretación racionalista. En primer lugar, Hegel nunca aceptó la teoría del derecho natural, tan central para el racionalismo, de que las normas existen en la naturaleza o en un ámbito eterno, independientemente de la actividad humana. Para Hegel, la base última del derecho (y aquí es donde se aprecian sus lealtades voluntaristas) es la libertad, que no puede entenderse al margen de la voluntad. En segundo lugar, aunque Hegel insiste en que la voluntad consiste en pensar y depende del pensamiento, también hace hincapié en lo contrario: que el pensamiento consiste en y depende de la voluntad (PR §4A). No es un mero gesto reflejo por parte de Hegel, un reconocimiento rutinario de la igualdad de los opuestos, sino un fiel reflejo de la teoría, desarrollada en profundidad en su Enciclopedia (§§440-482), según la cual todas las etapas de la evolución del espíritu no son sino «la forma que tiene de producirse a sí mismo como voluntad» (PR §4R). Por lo tanto, fiel a la tradición voluntarista, Hegel da prioridad al papel de la voluntad en el desarrollo de la razón. Para él, la razón es básicamente una forma de inteligencia práctica.

La interpretación historicista cuenta con argumentos tan poderosos a su favor como la lectura racionalista y la voluntarista. En su juventud, Hegel se vio profundamente influido por la tradición historicista[36]. Reconoce esa deuda en la Filosofía del derecho, cuando alaba el punto de vista «estrictamente filosófico» de Montesquieu: «La legislación en general y las determinaciones concretas no deberían considerarse aisladamente y en abstracto, sino como momentos independientes de un conjunto, en el contexto de esas otras determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época». Hegel añade, que es en ese contexto en el que «las leyes adquieren su genuino significado y, por lo tanto, se justifican» (PR §3R). En la Filosofía del derecho Hegel acepta otras teorías centrales del historicismo. En primer lugar, que, si bien cabe modificar las constituciones, no se las puede crear (§§273R, 298A). En segundo lugar, que las políticas del gobierno deberían concordar con el espíritu de la nación, con sus circunstancias concretas y su modo de vida, y no

ser impuestas desde arriba por un líder o un comité (§§272, 274, 298A).

Sin embargo, la interpretación historicista también plantea graves problemas. En primer lugar, Hegel hace una fuerte distinción entre la explicación histórica de una ley y su demostración conceptual. Nos advierte enérgicamente que nunca las confundamos (PR §3R). Afirma que, para establecer la validez moral de una ley, no basta con demostrar que surgió de las necesidades de sus circunstancias históricas. Puesto que las circunstancias cambian continuamente, el relato histórico no puede ofrecer una justificación de carácter universal para ninguna ley o institución. En segundo lugar, Hegel nunca aceptó el relativismo implícito en el historicismo. Una de las cosas que más lo distanció de este movimiento, y uno de los rasgos de la tradición del derecho natural que más le atrajo, fue la idea de que había ciertos principios necesarios y universales de la moralidad y del Estado. Así, en la Filosofía del derecho afirmaba que todos merecían ciertos derechos básicos en cuanto seres humanos, al margen de que fueran católicos, protestantes o judíos (§209). Consideraba que había ciertos bienes básicos, como el derecho a la confesión religiosa o a la propiedad, que eran inalienables e imprescriptibles para que toda persona pudiera ejercer su libertad (§66). En un ensayo posterior, Hegel alabó a los monarcas de Württemberg por introducir una constitución racional que contenía «verdades universales del constitucionalismo» (VVL, IV, p. 471/254), como la igualdad ante la ley, el derecho de los estamentos a aprobar los nuevos impuestos y la representación del pueblo.

Los problemas que plantea cualquiera de las tres lecturas hace surgir una nueva cuestión: ¿es coherente la doctrina de Hegel? ¿Salva las fortalezas y elimina las debilidades del voluntarismo, el racionalismo y el historicismo? De lo que no cabe duda es de que es profundamente metafísica al descansar sobre su idealismo absoluto.

La teoría de Hegel sobre las fuentes de la normatividad se basa en su concepción social e histórica de la razón, que, en última instancia, deriva de su idea aristotélica de que los universales sólo existen in re, en las cosas concretas. Tras esta concepción laten dos afirmaciones fundamentales, ambas profundamente aristotélicas. En primer lugar, la tesis de la incorporación: la razón existe en forma de modos concretos de habla, escritura y conducta realizados por gente concreta en un momento específico. Según esta teoría, para entender lo que es la razón debemos preguntarnos dónde reside esta, en qué existe. Según Hegel, la respuesta debe estar en el lenguaje, las tradiciones, las leyes y la historia de una

cultura específica en un tiempo y un lugar concretos. La segunda es la teoría teleológica: la razón consiste en el telos de una nación, en los valores fundamentales o metas que pretende conseguir con la suma de sus actividades. La teoría teleológica deriva de la teleología inmanente de Hegel, que aplica tanto al mundo histórico como al natural. Considera que todo organismo del mundo natural tiene una causa formal-final y que todo organismo del mundo social también la tiene: consiste en los valores o ideales que lo definen. En su filosofía de la historia, Hegel afirma que esos valores e ideales desempeñan un papel decisivo a la hora de determinar la conducta de la gente en el seno de una cultura, aunque no los persigan de forma organizada y coordinada, e incluso aunque no sean conscientes de su existencia.

Fiel a su teleología inmanente, Hegel entiende las normas y los valores como las causas formales-finales de las cosas. La norma o la ley de algo es su causa formal-final, que es, a la vez, su propósito o esencia. En Aristóteles la forma o esencia de una cosa y su propósito o fin son esencialmente uno y lo mismo, porque el propósito de una cosa es realizar o desarrollar su esencia interna o naturaleza. De ahí que determinemos si algo es bueno o malo atendiendo a si realiza su esencia o propósito. El bien o lo correcto es aquello que promueve la realización de su fin; el mal o lo incorrecto es aquello que evita su realización.

Es importante entender que esta causa formal-final tiene un estatus tanto normativo como ontológico. Un estatus normativo porque cualquier cosa debería realizar su esencia, y un estatus ontológico porque la esencia de las cosas reside en su causa subyacente y en su potencialidad. De ahí que las normas tengan para Hegel un estatus objetivo. Las cosas contienen una causa formal-final, tanto si las reconocemos como si no. Esta es la razón también de que no se pueda identificar a las normas con lo que existe: la norma es lo que resulta esencial para algo y no se realiza necesariamente en todas las circunstancias. Puesto que la norma tiene un estatus objetivo al existir inherentemente en todas las cosas, no podemos entenderla, digan lo que quieran los voluntaristas, como el resultado de una convención o pacto. Pero dado que la norma también es la esencia de una cosa, su naturaleza intrínseca o ideal, que puede no realizar en circunstancias concretas, según los historicistas podemos reducirla a cualquier hecho accidental o incidental, como, por ejemplo, el statu quo presente. De manera que Hegel se distancia de una de las premisas básicas de la tradición voluntarista: la distinción entre el «ser» y el «deber ser», entre hechos y valores. Sin embargo, al hacerlo nunca cayó en el ámbito de los historicistas, que prácticamente confundían «ser» y «deber ser» al identificar lo racional con cualquier conjunto de circunstancias

históricas y sociales.

En ciertos aspectos fundamentales, la doctrina aristotélica de Hegel le sitúa firmemente en la rama escolástica de la tradición del derecho natural. Fue la metafísica de Aristóteles la que inspiró a algunos de los clásicos de esa tradición, como Lawes of Ecclesiastical Politie (1597) de Hooker y De Legibus ac Deo Legislatore (1612) de Suárez. Hegel era plenamente consciente de su deuda con la tradición aristotélica del derecho natural; de hecho, intentaba preservarla y continuarla. Esa es la razón por la que subtitula su Filosofía del derecho así: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Esbozos de derecho natural y ciencia del Estado]. Sin embargo, considerar que la doctrina hegeliana no es sino una nueva versión de la doctrina escolástica tradicional sería un grave error, porque Hegel la transforma en dos aspectos básicos para adecuarla a la época moderna. En primer lugar, Hegel no identifica a la causa formal-final con la perfección, el concepto tradicional, sino con la libertad, en la estela de la definición dada por Rousseau, Fichte y Kant[37]. En segundo lugar, aplica su teleología inmanente al plano histórico y social, de hecho al espíritu de la nación: el conjunto del organismo político y social. De manera que Hegel tomó el concepto central de los historicistas, el Volksgeist o espíritu de la nación, y lo redefinió en términos aristotélicos hasta convertirlo en la causa formal-final subyacente de una nación. Cuando unimos ambos puntos, que la causa formal-final es la libertad y que todas las naciones tienen esa causa formal-final, llegamos a la tesis fundamental de la filosofía de la historia de Hegel: la meta de la historia mundial es la adquisición de una autoconciencia de libertad. Hegel creía que podía suscribir la verdad del historicismo y evitar sus consecuencias relativistas. Puesto que la adquisición de la conciencia de la libertad es la meta de la historia mundial, contamos con una medida o criterio de valor. Podemos hablar de progreso y juzgar a las culturas teniendo en cuenta si promocionan u obstaculizan la realización de esa meta.

Entender la teoría normativa de Hegel en términos aristotélicos nos permite explicar lo que a primera vista parece una contradicción irresoluble, a saber, la insistencia de Hegel en el estatus objetivo del valor y su afirmación de que los valores son creaciones humanas. Esta contradicción aparente se resuelve en cuanto recordamos la distinción aristotélica clásica entre lo primero en el orden explicativo y lo primero en el orden de la existencia[38]. Porque sólo sabemos lo que es una cosa conociendo sus propiedades, pero estas no son lo primero en el orden de la existencia, ya que para existir deben hacerlo en cosas concretas. Hegel cree que la causa formal-final es la primera en el orden de la explicación,

pero no afirma que sea la primera en el orden de la existencia. Afirma que adquiere existencia gracias a la actividad de voluntades particulares, de manera que, aunque tiene estatus normativo, no depende de la voluntad de los individuos. Este es el punto en el que el voluntarista suele caer en una confusión clásica: asume que aquello que es primero en el orden de la existencia, también lo es en el orden de la esencia y de la explicación.

Por fin podemos entender, al menos por encima, cómo la teleología sociohistórica de Hegel preserva las verdades y elimina los errores de las tradiciones racionalista, historicista y voluntarista. En su opinión, los racionalistas tenían razón al afirmar que los valores existen en la naturaleza y ostentan un estatus objetivo. Pero se equivocaban al considerarlos normas eternas por encima de la historia o esencias estáticas en el seno de la naturaleza. En realidad, los valores sólo se realizaban en la historia y por medio de la actividad de individuos concretos. Los voluntaristas tenían razón al hacer hincapié en el papel desempeñado por la libertad y en señalar la importancia de la voluntad a la hora de hacer realidad esos valores. Pero se equivocaban al afirmar que la única fuente de la normatividad era la voluntad y no la razón. Por último, los historicistas habían acertado al entender que las normas se encarnaban en el modo de vida de la gente. Pero no discriminaban a la hora de identificar la causa formal-final, la norma del cambio histórico, con cualquier conjunto de circunstancias sociohistóricas. Al no entender la historia en términos teleológicos, el historicista confundía la explicación histórica de los valores con su demostración conceptual. La explicación histórica se centraba en las causas factuales, mientras que la demostración conceptual iba a la causa formal-final subyacente.

De manera que la doctrina normativa de Hegel era coherente después de todo al fusionar de forma espectacular las tradiciones voluntarista, racionalista e historicista. Pero no cabe duda de que era profundamente especulativa y metafísica, pues se basaba en la metafísica aristotélica de Hegel, quien hizo al menos tres afirmaciones metafísicas básicas: 1) los universales existen in re; 2) podemos aplicar este tipo de causas formales-finales a los organismos del mundo natural, y 3) podemos aplicar el término «organismo» al mundo sociopolítico. El conjunto de estas afirmaciones nos lleva a un idealismo absoluto, el fundamento último del pensamiento político de Hegel.

AUGE Y DECLIVE DEL HEGELIANISMO

En el prefacio a su Filosofía del derecho, Hegel escribió una famosa línea: toda filosofía es autoconciencia de su época. Este dictum se aplica asimismo a la filosofía de Hegel, que no era más que la autoconciencia de su época, la del Movimiento de Reforma Prusiano. Este movimiento dominó la vida política prusiana durante el reinado de Federico III, entre 1795 y 1840. Aunque muchos de sus ideales estaban muy lejos de la realidad, y aunque las esperanzas de reforma se habían visto frustradas una y otra vez en las décadas de 1820 y 1830, muchos creían que el monarca cumpliría sus promesas de reforma. Mientras hubo esperanza, la filosofía hegeliana representó a su época, si no su realidad al menos sus aspiraciones.

De manera que la filosofía de Hegel fue hegemónica en Prusia durante la mayor parte de la era de la Reforma, entre 1818 y 1840. Cobró auge a partir de 1818, cuando el filósofo obtuvo un puesto en la Universidad de Berlín. Hegel y sus discípulos recibieron un firme apoyo por parte del Ministerio prusiano de Cultura, sobre todo de dos poderosos ministros, el barón von Altenstein y Johannes Schulze. Apoyaban la filosofía de Hegel porque creían que era una buena forma de defender sus propios puntos de vista reformistas en los círculos reaccionarios de la corte. En 1827, los estudiantes de Hegel empezaron a organizarse, creando su propia sociedad, la Berliner Kritische Gemeinschaft, y empezaron a editar una revista, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. A la muerte de Hegel en 1831, un grupo de sus estudiantes preparó una edición completa de sus obras.

¿Qué veían esos estudiantes en la filosofía de Hegel? ¿Por qué se consideraban hegelianos? Los primeros discípulos de Hegel consideraban que su filosofía era la racionalización del Movimiento de Reforma Prusiano, cuyos ideales compartían. La mayoría (McLellan, 1969, pp. 15-16, 22-25, y Toews, 1980, pp. 232-234) se consideraban leales prusianos, no por un sentido de obediencia incondicional, sino porque confiaban en que el Estado prusiano haría realidad, gradualmente y por medio de reformas, algunos de los principales ideales de la Revolución. Estaban orgullosos de las tradiciones políticas del Estado prusiano, que parecían encarnar todas las tendencias progresistas de la Reforma y de la Aufklärung[39]. La mayoría de los jóvenes hegelianos creían, como Hegel, en las virtudes de la monarquía constitucional y en la necesidad de una reforma

desde arriba (cfr. McLellan, 1969, p. 15; Toews, 1980, p. 233). La radicalización del movimiento hegeliano no ocurrió hasta 1840, pero para los hegelianos anteriores a esa fecha la filosofía de Hegel era una genuina via media entre reacción y revolución. Parecía la única alternativa para aquellos que no podían aceptar el llamamiento de los reaccionarios a la tradición o la importancia dada por los románticos revolucionarios al patriotismo sentimental. Para delicia de sus conversos, Hegel veía encarnados los ideales de la vida ética en la constitución del Estado moderno y no en las tradiciones del Ancien Régime ni en los vínculos emocionales del Volk (Toews, 1980, pp. 95-140).

Pese a la simpatía mutua que sentían, hubo fuertes tensiones entre los seguidores de Hegel desde el principio, pero no se hicieron públicas ni tomaron nota de ellas hasta la década de 1830. Cuando en 1835 David Friedrich Strauss publicó su obra Das Leben Jesu, en la que afirmaba que el relato bíblico de Jesús era esencialmente mítico, se empezó a barruntar la batalla. Hubo quien consideró que el argumento de Strauss era una traición al legado de Hegel, mientras que para otros era su culminación. Este tema de disputa básico afectaba a la relación entre la filosofía de Hegel y la religión[40]. ¿Hasta qué punto podía la filosofía de Hegel racionalizar la fe cristiana, la fe en la inmortalidad, la divinidad de Cristo y a un dios personal? Si estas creencias se incorporaban al sistema hegeliano, ¿se preservaría o se negaría su significado tradicional? Las respuestas contradictorias a estas preguntas dieron lugar a la famosa división de la escuela hegeliana en un ala derecha, una izquierda y un centro. La distinción no es anacrónica porque la realizaron los hegelianos mismos. Según Strauss, había tres posturas posibles en torno a este tema: todas, algunas o ninguna de estas creencias cristianas podían incorporarse al sistema hegeliano[41]. Luego aplicó una metáfora política para describir estas posturas. La derecha mantenía que todas podían hallar un lugar en el sistema, el centro que algunas y la izquierda que ninguna. Entre los principales hegelianos del ala derecha cabe mencionar a Heinrich G. Hotho (1802-1873), Leopold von Henning (1791-1866), Friedrich Förster (1791-1868), Hermann Ninrichs (1794-1861), Karl Daub (1765-1836), Kasimir Conradi (1784-1849), Phillip Marheineke (1780-1846) y Julius Schaller (1810-1868). Entre los centristas o hegelianos moderados figuraban Karl Michelet (1801-1893) y Karl Rosenkranz (1805-1879), y los miembros más destacados de la izquierda hegeliana fueron Ludwig Feuerbach (1804-1872), Arnold Ruge (1802-1880), David Friedrich Strauss (1808-1874), Max Stirner (1806-1856) y, en sus últimos años, Bruno Bauer (1808-1882). La segunda generación de la izquierda hegeliana contó con figuras como Karl Marx, Friedrich Engels y Mijaíl Bakunin.

Aunque las disputas internas entre los hegelianos se hicieron explícitas en torno a un tema teológico, las diferencias religiosas eran un reflejo de disensiones políticas más profundas. Las tensiones políticas ya existían en la década de 1820, pero adquirieron visibilidad en la década siguiente (cfr. Toews, 1993, pp. 387-391). El problema básico era si en las condiciones existentes en Prusia se podían hacer realidad los ideales de Hegel. La metáfora straussiana resultó útil de nuevo para describir las diversas posturas. La derecha sostenía que la mayoría, si no todas las condiciones en Prusia satisfacían los ideales de Hegel; el centro opinaba que se podía hacer realidad alguno y la izquierda pensaba que se podrían cumplir pocos, si es que se podía hacer realidad alguno. Aunque se había abierto una brecha aparente entre la izquierda y la derecha, la disputa entre ellas se mantuvo en los confines del reformismo hegeliano. Todas las partes siguieron siendo fieles a los principios básicos, ideales, de Hegel; simplemente debatían sobre la medida en que estos se habían hecho realidad en Prusia. Pese a su decepción, la izquierda hegeliana siguió sosteniendo su fe en la unidad entre teoría y práctica durante toda la década de 1830. Confiaban en que, aunque las condiciones de su presente estaban en conflicto con los ideales de Hegel, no siempre sería así gracias a la dialéctica de la historia.

Estas controversias religiosas y políticas en el seno de la escuela hegeliana no tenían fácil solución porque implicaban un problema aparentemente intratable en la interpretación de la metafísica hegeliana[42]. ¿Cuál es la naturaleza de su universal concreto, su síntesis de lo real y lo ideal, lo universal y lo particular? Tanto la izquierda como la derecha señalaban algunos aspectos de las enseñanzas de Hegel en apoyo de su postura. La derecha afirmaba que, según Hegel, el universal existía sólo en lo concreto, que la teoría debía conformarse a la práctica y que lo real era racional o ideal. Esta interpretación de la filosofía de Hegel parecía mostrar que la vertiente histórica del cristianismo y las condiciones de la Prusia de la época eran la realización de los ideales de Hegel. Afeaban a la izquierda su tendencia al universal abstracto, lo que generaba una brecha entre la teoría y la práctica al diferenciar demasiado rígidamente entre hechos e ideales. Por su parte, la izquierda argumentaba que, según Hegel, el universal, el ideal o lo racional, era el propósito mismo de la historia, al que todo debía conformarse. Replicaban a la derecha que era un error asumir que el ideal debía existir en los particulares cuando sólo se realizaba en el conjunto del proceso histórico. Estos aspectos habían preocupado al mismo Hegel desde sus primeros años de Jena. La medida en la que un sistema filosófico podía explicar o incorporar todas las contingencias o particularidades de la experiencia resultó ser un problema intratable. Parecía que el sistema debía incluir todas las

particularidades, porque sólo así resultaba concreto y comprehensivo. Pero también parecía que debía excluir al menos algunas, ya que la razón nunca podría hacerse con todos los hechos concretos de la experiencia. Es muy significativo que Hegel diferenciara entre la realidad (Wirklichkeit) y la existencia (Existenz), afirmando que la realidad se conformaba a las necesidades de la razón, pero la existencia no[43]. ¿Cómo distinguimos entre realidad y existencia? Hegel no dejó ninguna guía concreta a sus discípulos; de ahí las disputas entre ellos.

Este relato de las disputas en el seno de la escuela hegeliana parece seguir, o al menos confirmar, el que ofrece Engels en su Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie[44]. Según la narración clásica de Engels, la división entre la izquierda y la derecha hegelianas fue básicamente una ruptura entre radicales y reaccionarios. Los radicales adoptaron el método de Hegel y su dictum de que lo racional era lo real, mientras que los reaccionarios se hicieron con su sistema y su dictum de que lo real era racional. El relato de Engels contiene importantes granos de verdad: la división en el seno del movimiento se debió a una ambigüedad en la filosofía de Hegel y concernía a la cuestión de la racionalidad de las condiciones en la Prusia de su época. Pero conviene no tomarlo demasiado literalmente ni sacar conclusiones precipitadas, pues induce a error en diversos aspectos:

1) A lo largo de las décadas de 1820 y 1830, la división entre izquierda y derecha no se gestó entre radicales y reaccionarios, sino entre alas opuestas de una política reformista de grandes vuelos. Las corrientes radicales de la izquierda hegeliana no surgieron hasta la década de 1840, tras el acceso al trono de Federico Guillermo IV; ni siquiera entonces fue una ruptura entre radicales y conservadores porque el hegelianismo de derechas prácticamente desapareció (Toews, 1980, pp. 223-224, 234-235).

2) La diferencia entre sistema y método no sólo es artificial sino, asimismo, insuficiente para distinguir entre la derecha y la izquierda hegelianas. Tras la década de 1840, la izquierda rechazó el método y el sistema porque perdió la fe en la dialéctica de la historia (Toews, 1980, p. 235).

3) Engels interpreta la división en términos estrictamente políticos, aunque lo que ocasionó la ruptura en primer lugar fueron diferencias religiosas (Brazill,

1970, pp, 7, 53; McLellan, 1969, pp. 3, 6).

Lo que finalmente fracturó y disolvió al hegelianismo no fueron únicamente las disputas internas o las tendencias centrífugas. Porque, como hemos visto, los debates de la década de 1830 continuaron en el seno de un marco hegeliano, nunca se renunció al gran ideal de la unidad de teoría y práctica. Lo que derrotó al hegelianismo fue la baza que más le gustaba jugar a su fundador: la historia. En 1840 se acabó el Movimiento por la Reforma Prusiano. En ese año significativo murieron Altenstein y Federico Guillermo III. Resurgió la esperanza de reforma tras el acceso al trono de Federico Guillermo IV, quien inició su reinado adoptando algunas medidas liberales bastante populares: una amnistía para los presos políticos, la publicación de las actas de los estamentos provinciales y la relajación de la censura ejercida sobre la prensa. Pero pronto el nuevo rey demostró ser bastante reaccionario. Defendía el gobierno del antiguo estamento aristocrático, desaprobaba los planes de redactar una nueva constitución, insistía en proteger la religión de Estado e incluso llegó a defender el derecho divino de los reyes. Hubo ciertos sucesos muy ominosos. En 1841, Federico Guillermo mostró sus auténticas tendencias políticas al invitar a Schelling a Berlín para «combatir a esa semilla del dragón que es el hegelianismo». En 1842 el gobierno empezó a imponer de nuevo la censura, obligando a los hegelianos a publicar su revista insignia, Hallische Jahrbücher, fuera de Prusia. Cualquier hegeliano debió sentirse muy descorazonado en la década de 1840. En vez de avanzar, como había asumido Hegel, la historia parecía retroceder.

Cuando las fuerzas reaccionarias empezaron a cobrar importancia, era inevitable que la filosofía de Hegel se eclipsara. La esencia misma de la teoría de Hegel la hacía vulnerable a la refutación histórica. La gran fuerza del sistema de Hegel radicaba en su osada síntesis de teoría y práctica, racionalismo e historicismo, radicalismo y conservadurismo. Parecía trascender el espíritu partidista, adjudicando a cada punto de vista, de forma limitada de ser necesario, un lugar en el conjunto. Pero la fortaleza de la filosofía de Hegel también era su gran debilidad, su defecto. Porque, como hemos comprobado, todas esas síntesis reposaban sobre una premisa única y optimista: que la razón era inherente a la historia, que las leyes y las tendencias de la historia harían realidad indefectiblemente los ideales de la Revolución. Pero ese optimismo se vio truncado tras los sucesos de principios de la década de 1840. Hegel lo había

apostado todo a la historia y perdió.

No es sorprendente que los debates neohegelianos de la década de 1840 adquirieran una nueva dimensión. La cuestión ya no era cómo alabar e interpretar a Hegel, sino cómo transformarlo y enterrarlo. La publicación de Escritos en torno a la esencia del cristianismo de Ludwig Feuerbach, en 1841, convenció a muchos de la necesidad de superar a Hegel. En 1842, Arnold Ruge, un destacado miembro de la izquierda hegeliana, publicó su primera crítica a Hegel[45]. En 1843, Marx y Engels empezaron su «ajuste de cuentas» con el legado hegeliano en La ideología alemana. Los feudos internos fueron perdiendo fuerza y sentido. Muchos de los hegelianos de derechas acabaron desilusionados con el curso de los acontecimientos y se unieron a sus hermanos del ala izquierda para formar un frente común contra sus enemigos reaccionarios (Toews, 1980, pp. 223-224). El marco en el que se habían desarrollado los debates en la década de 1830 desapareció rápidamente. Muchos hegelianos, en vez de reforzar la idea de la unidad entre teoría y práctica, empezaron a privilegiar a la teoría. Bruno Bauer, por ejemplo, consideraba que la brecha creciente entre el ideal y la realidad en la Prusia de Federico Guillermo podría superarse con ayuda del «terrorismo de la teoría pura».

A finales de la década de 1840, el hegelianismo empezaba a convertirse rápidamente en un recuerdo difuso. Tras haber sido la ideología de un movimiento de reforma fracasado no pudo ser la ideología de base de la Revolución de 1848. De manera que desapareció de la historia el mayor sistema filosófico del siglo XIX y uno de sus movimientos filosóficos más destacados. La lechuza de Minerva levantó el vuelo y planeó sobre la tumba de Hegel.

[1] Las referencias a las obras de Hegel de este capítulo: EPW = Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Heidelberg. ER = Über die Englische Reformbill, Werkausgabe XI, pp. 83-130. GW = Gesammelte Werke (1989), ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburgo, Meiner. H = Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift (1983), ed. Dieter Henrich. Fráncfort, Suhr-kamp –citado por número de página–. PG = Phänomenologie des Geistes, ed. Johannes Hoffmeister. Hamburgo, Meiner. PR = Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Werke VII –citado por parágrafo y número (§)–. Las observaciones se indican con una R, las adiciones con una A. SS = System der

Sittlichkeit, en el volumen V de Gesammelte Werke (1989), ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburgo, Meiner. VD = Die Verfassung Deutschlands. Werke I, pp. 451-610. VG = Die Vernunft in der Geschichte (1955), ed. J. Hoffmeister. Hamburgo, Meiner. Lectures on the Philosophy of World History: Introduction (1975), trad. H. B. Nisbet, Cambridge. VNS = Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wannenmann (1983), ed. C. Becker et al. Hamburgo, Meiner –citado por parágrafo y número (§)–. VVL = Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. Werkausgabe IV, pp. 462-597.

[2] Los términos «liberalismo» y «comunitarismo» son anacrónicos; me tomo la licencia de emplearlos por la analogía que cabe establecer entre el liberalismo y el comunitarismo contemporáneos, con las corrientes del pensamiento de finales del siglo XVIII.

[3] Interpretaciones no metafísicas de la filosofía política y social de Hegel en Franco, 1999, pp. 83-84, 126, 135-136, 140, 143, 151-152, 360-361 n. 4; Hardimon, 1994, p. 8; Patten, 1999, pp. 16-27; Pelczynski, 1971, pp. 1-2; Plamenatz, 1963, II, pp. 129-132; Rawls, 2000, p. 330; Smith, 1989, p. xi; Tunick, 1992, pp. 14, 17, 86, 99; y Wood, 1990, pp. 4-6. Algunas críticas recientes a este enfoque en Dickey, 1999; Peperzak, 2001, pp. 5-19; y Yovel, 1996, pp. 26-41.

[4] En la introducción a su ensayo sobre derecho natural (Naturrecht) de 1803, Hegel criticó tanto la tradición empírica como la racionalista del derecho natural por su falta de fundamento metafísico. Cfr. Werke II, pp. 434-440. Consideraba que su contribución a esta tradición era el intento de crear, precisamente, ese fundamento. Nunca se apartó de su programa; su Rechtsphilosophie (Filosofía del derecho) de 1821 fue su culminación.

[5] La interpretación que se da aquí se encuentra más detallada en Beiser, 2005.

[6] La fuente de la leyenda es Rosenkranz, 1972, pp. 29, 32-34. Una crítica a las fuentes en H. S. Harris, 1972, pp. 115-116 n. 2.

[7] Cfr. VVL IV, pp. 464-471/247-154. Cfr. VVL I, p. 273 y VVL XI, pp. 86/297.

[8] Cfr. VVL I, p. 273 y la carta de Hegel a Schelling del 24 de diciembre de

1794 (Hegel, 1961, I, p. 12), donde critica die Schändlichkeit der Robespierreroten.

[9] «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», publicado por primera vez en Berlinische Monatsschrift 22 (1793), pp. 201-284; en Kant, 1902, VIII, pp. 273-314.

[10] He explicado en mayor detalle las diversas posturas en liza en Beiser, 1992, pp. 38-44, 80-83, 295-302, 302-309, 317-326.

[11] La disputa no aparece en Avineri, 1972, Haym, 1857, ni en Rosenzweig, 1920, los grandes estudios sobre la evolución de los puntos de vista políticos de Hegel. El único que ha sabido ver la importancia del debate ha sido, hasta donde yo sé, Henrich, 1983, cuya descripción difiere en gran medida de la mía.

[12] El resumen de este idealismo absoluto aparece en el manuscrito Jesus tat nicht lange vor…, cuyo primer borrador probablemente se escribiera en el otoño/invierno de 1799 o a principios de 1800. La versión final de Verfassungsschrift es de en torno a 1802, aunque existe un borrador anterior de la introducción, el manuscrito Der immer sich vergrössernde Widerspruch…, de 1799/1800.

[13] Esta evolución, en Beiser, 2002, pp. 349-374.

[14] Este cambio en el pensamiento de Hegel, en Rosenzweig, 1920, I, pp. 63-100.

[15] Cfr. Berlin, 2002a, p. 98; Haym, 1857, pp. 357-391; Hook, 1970, pp. 55-70; y Popper, 1945, II, pp. 53-54, 62-63.

[16] Estas afinidades en Rosenzweig, 1920, II, pp. 161-167. Afirma que el único aspecto en el que la doctrina de Hegel se aparta de la práctica prusiana es respecto del tamaño del ejército.

[17] Cfr. Popper, 1945, II, pp. 29, 58; Smith, 1989, p. 4; y Wood, 1990, p. x.

[18] Cfr. el fragmento «Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände», Werke I, pp. 197-215.

[19] Hegel formuló el principio de varias maneras diferentes. Cfr. PR §§107,

121, 132; EPW §7R, 38R; y VG p. 82/70.

[20] Cfr. Avineri, 1972, pp. 81-114, 132-154; Chamley, 1963; Dickey, 1987, pp. 186-204; Lukács, 1973, I, pp. 273-291, y II, pp. 495-618; y Plant, 1973, pp. 56-76. Cfr. asimismo Pelczynski, 1984.

[21] Sobre el concepto romántico de sociedad civil, Beiser, 1992, pp. 232-236.

[22] «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie uberhaupt», MEGA I/2, 404-405.

[23] GW VI, pp. 321-324, y GW VIII, pp. 243-244.

[24] SS en GW V, pp. 354-356/170-173.

[25] SS en GW V, pp. 351-352/168.

[26] PR §253R. Cfr. SS en GW V, p. 354/171.

[27] Este punto está muy bien argumentado en Avineri, 1972, pp. 98-99, 109, 148, 151-153.

[28] Así Haym, 1857, pp. 365-368; Popper, 1945, II, pp. 27, 53-54.

[29] Cfr. VD I, pp. 576-577/237-238; y ER XI, pp. 111-112/318.

[30] PR §301R. Cfr. ER XI, pp. 110-111/317.

[31] PR §§303R, 308R. Cfr. ER XI, pp. 110-113/317-319 y VVL IV, pp. 482-484/263-264.

[32] Cfr. Franco, 1999, pp. 178-187; Plamenatz, 1963, pp. 31-33, 37-38; y Riedel, 1973, pp. 96-120.

[33] Cfr. Foster, 1935, pp. 125-141, 167-179, 180-204; Patten, 1999, pp. 63-81; Pelczynski, 1984, pp. 29, 54; Pippin, 1997a, pp. 417-450; y Riley, 1982, pp. 163-199.

[34] Cfr. Berlin, 2002a, pp. 94-95, 97-98; Cassirer, 1946, pp. 265-268; Hallowell, 1950, pp. 265, 275-276; Heller, 1921, pp. 32-131; Meinecke, 1924, pp. 427-460; y Popper, 1945, II, pp. 62-63.

[35] Cfr. PR §132R.

[36] Cfr. por ejemplo su temprano ensayo de Stuttgart de 1787, Über die Religion der Griechen und Römer, GW I, pp. 42-45, donde Hegel afirma que la historia nos muestra el peligro de generalizar sobre los principios de la razón desde nuestro propio espacio y tiempo. En su Ensayo de Tubinga de 1793, Hegel alude a la idea de Montesquieu del «espíritu de la nación» y señala que una cultura es una unidad: su religión, política e historia forman un todo vivo (W I, p. 42/27). El interés temprano de Hegel por la historia bebe mucho, sin embargo, en fuentes ilustradas. Cree que existe una naturaleza humana universal tras las diferentes manifestaciones de la historia, y critica a las religiones pasadas desde el punto de vista de la razón universal. Hegel no fue consciente de la tensión existente entre su historicismo y su lealtad a la Ilustración hasta mucho después: cfr. la revisión de 1800 del Ensayo sobre la positividad, el fragmento Der Begriff der Positivität…, W I, pp. 217-229/139-151.

[37] Se podría objetar que es imposible identificar a la causa formal-final con la libertad porque esta consiste en el poder de convertirse en lo que uno es, de manera que acaba con la idea de que tenemos una esencia o naturaleza fija. Pero el concepto de libertad de Hegel no niega esta idea, la implica porque define la libertad como actuar de acuerdo con la esencia de la propia naturaleza. Según Wood (1990, pp. 18, 43, 45), no debemos identificar el concepto de libertad de Hegel con la teoría de Fichte de que el yo no es más que lo que la persona afirma que es.

[38] Cfr. Aristóteles, 1971, Libro V, IIm 101b, pp. 30-36; y Libro IX, 8, 1050a, pp. 3-20.

[39] Esto se aprecia sobre todo en el tratado de Karl Köppen, Friedrich der Grosse, Leipzig, 1840. Cfr. McLellan, 1969, p. 16.

[40] Una exploración en detalle de algunos de estos temas religiosos en Brazill, 1970, pp. 48-70; y Toews, 1980, pp. 141-202.

[41] Strauss, 1841, III, p. 95.

[42] Creo que Brazill (1970, pp. 17-18) no tiene razón al afirmar que las divisiones entre los miembros de la escuela hegeliana no se debieron a la ambigüedad en la filosofía de Hegel. Infravalora los problemas interpretativos en torno al dictum de Hegel sobre la racionalidad de lo real.

[43] La distinción, en Hegel, 1989, §6.

[44] Marx y Engels, 1998-, XXI, pp. 266-268.

[45] McLellan, 1969, p. 24. La nueva evolución crítica de la década de 1840 está bien resumida en Stepelvich, 1983, pp. 12-15.

V

HISTORIADORES Y JURISTAS

Donald R. Kelley

DERECHO Y PENSAMIENTO POLÍTICO

¿Qué relación existe entre el derecho y el pensamiento político en la historia moderna europea[1]? Podemos dar tres respuestas diferentes. Una deriva de lo que cabría denominar el modelo legislativo o estatutario de la filosofía jurídica, que, siguiendo el buen precedente clásico, identifica a la ley con la voluntad del soberano, tanto si la forma de gobierno es monárquica como si es republicana. En el siglo XVIII el paradigma legislativo se aprecia en la teoría y práctica del despotismo ilustrado y, sobre todo, en el movimiento codificador que hubo en muchos estados europeos, incluidas Francia, Prusia y Austria (Tarello, 1976; cfr. Wisner, 1997). Con los códigos europeos, redactados según el modelo del Corpus Iuris Justiniani (529-533 d.C.), se pretendía organizar todo el derecho privado (sobre todo lo referente a las personas y la propiedad) en un único sistema para así politizarlo directa o indirectamente. La agenda se cumplió en el caso del famoso Código Napoleónico, como reconocen monárquicos del calibre de Joseph de Maistre, Louis de Bonald y Friedrich von Stahl, así como utilitaristas de la talla de Jeremy Bentham y John Austin, que definían a la ley simplemente como una orden del poder soberano.

La segunda de las respuestas tradicionales a nuestra pregunta está asociada al modelo judicial y sitúa a la política en el campo, más amplio, del derecho y de la jurisprudencia (en forma de ley pública), considerada una venerable tradición profesional y «científica». La Doctrina Pandectarum (1838) de C. F. Mühlenbruch, por ejemplo, que sirvió de manual a Karl Marx y a muchos otros

estudiantes de derecho, empieza con un estudio introductorio sobre las fuentes autorizadas del derecho y con una historia de la tradición juridicista desde la Antigüedad. Prosigue hablando de la «ley general», de su definición, divisiones e interpretación para, finalmente, llegar a la parte «especial» del derecho, es decir, al derecho privado, dividido, al modo del derecho romano en derecho de personas, cosas, acciones y obligaciones en el seno de agrupaciones sociales o institucionales mayores, incluidas la familia, las corporaciones y otras «personas ficticias», cuyo culmen es el estado (civitas o respublica). En este modelo, la autoridad política se consideraba una parte (el nivel más alto y también el último) del sistema jurídico (Mühlenbruch, 1838; cfr. Cappellini, 1984-1985, II).

El tercer modelo considera que el derecho es la expresión de la voluntad popular y, evidentemente, se ha asociado a la voluntad general de Rousseau (Riley, 1986). El concepto tenía raíces filosóficas y religiosas, y se veía reforzado por la antigua regla de la jurisprudencia: Salus populi suprema lex esto, recogida en las Doce Tablas romanas; pero también tenía una expresión más concreta, a saber, la tradición medieval del derecho consuetudinario (Kelley, 1990, pp. 131-172, 1991, cap. 6). En 1789 el corpus de costumbres en Francia pereció junto con el Antiguo Régimen, pero su espíritu sobrevivió en la Revolución de diversas formas. Los académicos alemanes solían distinguir la ley estatal (Staatsrecht) de la ley hecha por el pueblo (Volksrecht) y de la ley basada en una decisión judicial (Juristenrecht) (Beseler, 1843). Era la segunda la que, no sólo despertaba la nostalgia del viejo orden, sino que, además, suscitaba sueños de justicia social e incluso de un futuro «socialista», en el que el derecho no sería ni una creación política ni una acumulación de derechos individuales, sino más bien expresión de las necesidades e ideales sociales por las que deberíamos juzgarlo y a las que, en último término, debería estar sujeto. Esta idea del derecho se asociaba sobre todo a críticos radicales como Marx y Proudhon, aunque más tarde se infiltraría en el ámbito de la abogacía francesa adoptando la forma de droit social y dando lugar a la jurisprudencia sociológica (Gurvitch, 1932).

Estos tres paradigmas del derecho –el legislativo, el judicial y el social– son tres tipos ideales ya que, en la práctica, sobre todo desde el punto de vista de los académicos del derecho y de la historia, pocos gobiernos, ni siquiera el de Bonaparte, se habían regido o se regían exclusivamente por un modelo. La vieja y aún controvertida teoría del «gobierno mixto» se basaba en un concepto del derecho surgido de múltiples fuentes. Según la historia del derecho, el derecho romano había recurrido a fuentes populares, judiciales, senatoriales e imperiales hasta que Justiniano decidió (en vano, nos dice la historia) recopilarlo por deseo

imperial. Sólo en teoría (en las teorías de Ulpiano, Bodino, Austin o Stahl) se aunaban ley y legislación de forma lógica y no ambigua (Hinsley, 1986).

Estos tres enfoques corresponden a las tres sedes de la autoridad en el siglo XIX: el Estado omnicompetente, el establishment judicial independiente y la «sociedad civil» en sentido amplio. No se corresponden con la práctica jurídica o política, pero muestran los argumentos y razones de las posturas enfrentadas en el pensamiento político, jurídico e histórico del siglo XIX. También reflejan un debate triangular que sigue siendo de actualidad en la arena pública: la cuestión de si la autoridad debería residir en el Estado, en el pueblo o en una elite de expertos que habla en nombre de ambos.

Lo que imprimió a estas cuestiones cierto carácter de urgencia e inmediatez en el siglo XIX fue la experiencia de la Revolución francesa, que se convirtió en el foco de atención de todo debate jurídico o histórico. Los liberales y socialistas la consideraban el inicio de un glorioso futuro en nombre de la perfectibilidad y el progreso, y los conservadores y reaccionarios la denunciaron como la fuente de todo mal en el mundo. Pero, tanto si se la contempla como la culminación de las fuerzas de la nación como la despótica némesis de la independencia nacional, la Revolución sigue siendo un gran reto para los historiadores, un modelo para la teoría política y una prueba para los metarrelatos políticos a gran escala (Lucas, 1988).

En el siglo XIX, el concepto general de «revolución» tuvo gran importancia en el pensamiento político, no sólo como fenómeno, un rasgo peculiar de la historia moderna desde la Guerra Civil inglesa, sino también como núcleo de cuestiones sobre la estructura social y el cambio político. Para los historiadores, la revolución era un conjunto de acontecimientos extraordinarios y dramáticos que suponían un reto para su capacidad de interpretación. Para los juristas era una ruptura de la continuidad que no sólo amenazaba a la legitimidad de las instituciones existentes, sino asimismo a sus presupuestos y viabilidad. Para los pensadores políticos, un punto de intersección entre el ejemplo más duro para la ciencia política y el juicio de valor político más fundamental. Tras 1815, el debate sobre la naturaleza de la revolución tuvo lugar entre dos extremos. Uno de ellos consideraba que el año 1789 era la fuente de todos los problemas del momento, y el otro lo alababa como la gran esperanza para el futuro de la humanidad. En cierto modo, fueron los historiadores y los juristas quienes intentaron mantener este diálogo a un nivel cívico y práctico.

A largo plazo, la sociedad europea que había surgido de los calamitosos eventos de los periodos revolucionario y napoleónico se transformó drásticamente, pero puede que algo menos desde el punto de vista de los académicos del derecho y de la historia, quienes escrutaban por debajo de los titulares, los debates diplomáticos, la geografía política y la teoría constitucional, que de los observadores políticos y los críticos (Kelley, 1994). En las leyes y en la experiencia histórica, la continuidad con el Antiguo Régimen –en la mentalidad, las costumbres sociales, las convenciones jurídicas y la organización económica– resultaba cada vez más obvia, sobre todo en el caso de aquellas personas y grupos dedicados a continuar y extender una agenda revolucionaria basada en la «libertad, igualdad, fraternidad».

ESCUELA HISTÓRICA Y ESCUELA FILOSÓFICA

«La historia debe verse a la luz de las leyes y las leyes a la luz de la historia», afirmó Montesquieu (Montesquieu, 1751, XXX, p. 2). Bien se puede decir que este es el lema de la jurisprudencia del siglo XIX o, al menos, el punto central del debate. En general, el aforismo de Montesquieu ilustra la naturaleza anfibia de la ley, que, por un lado, es sabiduría acumulada de siglos y, por otro, debe ser juzgada con arreglo a la realidad histórica. En el Antiguo Régimen imperaba la costumbre y, casi siempre, se dejaba que la historia arrojara luz sobre la práctica y la teoría de la jurisprudencia, mientras que la Revolución juzgaba la historia a la luz de su concepto del derecho y sus deseos de cambio social. Los juristas y pensadores políticos posrevolucionarios tendían a argumentar desde estos dos polos ideológicos. Ambas posiciones se definían respectivamente como la «escuela filosófica», que extraía su inspiración de las ideas del derecho natural derivadas de Grocio, Pufendorf, Barbeyrac y otros iusnaturalistas, y la «escuela histórica», basada en el «derecho positivo», en la idea de la evolución del derecho y en las críticas a las teorías abstractas del derecho natural (Gierke, 1934, 1990; Thieme, 1936, pp. 202-263; Stein, 1980). Los debates entre ambas escuelas reverberaron mucho más allá de los confines del derecho e incluso del pensamiento político del siglo XIX.

La escuela filosófica se asentó en Francia, que, en vísperas de la Revolución, se convirtió en un laboratorio social para probar teorías y aspiraciones. En 1791, la

Asamblea Nacional expresó su determinación de «redactar un código de derecho civil común para todo el reino» y dos años después el ciudadano (posteriormente conde) Cambacérès presentó su primer «proyecto» de código civil nacional. «¡Lo que la época esperaba con devoción ha llegado para garantizar el imperio de la libertad y enmendar los destinos de Francia!», proclamó, añadiendo que pretendía, nada más y nada menos, que regenerar, perfeccionar y «verlo» todo a la luz del espíritu del despotismo ilustrado y más concretamente de la ingeniería social jacobina (más tarde bonapartista) (Fenet, 1827, I). «Legisladores, filósofos y juristas», declaraba Cambacérès en su «Discurso sobre las ciencias sociales» de 1798, «esta es la época de las ciencias sociales [la science sociale] y, permítaseme añadir, de la auténtica filosofía» (Cambacérès, 1789; cfr. Gusdorf, 1978, VIII, p. 401; Head, 1985, p. 109; Moravia, 1974, p. 746). Los debates entre la escuela filosófica y la histórica –representadas respectivamente por el radicalismo de Rousseau y el relativismo histórico de Montesquieu– eran parcialmente una disputa en torno a la naturaleza de este nuevo campo, el de las «ciencias sociales» (un término de nuevo cuño).

En las deliberaciones oficiales sobre el Código Civil sostenidas por el comité de redacción instaurado por Napoleón (1800-1804), vemos al espíritu de Rousseau y de Montesquieu peleando póstumamente por el alma política de Francia (Bonnecase, 1933; Gaudemet, 1904, 1935). En aquel comité, Cambacérès representaba la búsqueda de la perfectibilidad y de la codificación de la voluntad general por medio de una ciencia infalible de la legislación. Su rival era el ciudadano (más tarde conde) Portalis, discípulo de Montesquieu, a quien no gustaba el espíritu revolucionario y «robespierrista» del plan original, que en su opinión «abusaba del espíritu filosófico» (Portalis, 1827). «La doctrina de los redactores es que debemos preservar todo aquello que no sea necesario destruir» (Portalis, 1844, p. 69), y concluía: «¿Cómo podemos controlar la acción del tiempo? ¿Cómo podemos resistir al curso de los acontecimientos o a la imperceptible fuerza de la costumbre? ¿Cómo saber y calcular por anticipado lo que sólo la experiencia nos puede enseñar? ¿Se puede extender la previsión a objetos que ni el pensamiento mismo puede aprehender?» (Fenet, 1827, I, p. 469; Schimséwitsch, 1936).

Estas cuestiones anticipaban las críticas más extensas del famoso manifiesto de 1814 de Savigny: De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del derecho (Savigny, 1831). En el siglo XVIII, escribió Savigny, «Los hombres ansiaban nuevos códigos, que, al ser muy completos, garantizaran una administración de justicia de precisión mecánica». El resultado fue la obra

bonapartista, que «irrumpió en Alemania y la fue carcomiendo, poco a poco, como un cáncer…» (Savigny, 1831, p. 18). Savigny publicó pasajes de debates anteriores sobre el texto del código francés, en los que hablaba de la contradicción entre la simplicidad jurídica y la complejidad social, refiriéndose, en concreto, a los argumentos conservadores de Portalis. Fue esta violación jurídica de la historia lo que originó el manifiesto de Savigny en 1814 y condujo a la formulación de una pregunta crucial: «¿Qué influencia ejerce el pasado sobre el presente?», a lo que Savigny añadió: «¿y cuál es la relación entre el ahora y lo que será?». El asunto se convirtió automáticamente en el problema central de la Escuela Histórica del Derecho y en uno de los dilemas básicos del pensamiento político del siglo XIX.

Aunque Hegel era la cabeza visible de la escuela filosófica, su intención era superar y reconciliar las concepciones históricas y filosóficas del derecho. Así como el derecho romano había surgido de leyes «positivas» concretas y aspiraba al estatus de «razón escrita» (ratio scripta), la ley positiva moderna debía intentar adquirir el nivel del derecho natural y de la sociedad civil para hallar su forma ideal en el Estado (Hegel, 1952, pp. 16-17; Kelley, 1991, pp. 252-257; Lucas y Pöggeler, 1986; Riedel, 1984). Es esta reconciliación entre la voluntad humana y la razón, en términos jurídicos, la que subyace al famoso lema de Hegel: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional». Lo irónico es que lo que Hegel había unido en términos conceptuales, lo volvieron a separar sus discípulos. La «derecha» hegeliana interpretó este eslogan como una defensa del conservadurismo; la «izquierda» hegeliana, como un ideal que alcanzar por medio de la acción radical y, en último término, por la revolución.

EL ADVENIMIENTO DE LA LEY EN FRANCIA

Jules Michelet escribió: «Defino la Revolución como el advenimiento de la ley, el renacer del derecho y la generación de justicia», y esta noble visión persistió durante generaciones (Michelet, 1847-1853, introducción). En el siglo XIX el derecho, la historia y el pensamiento político adquirieron forma gracias a las ideologías y realidades de la Revolución francesa, pero luego les acosó su fantasma. Los juristas y los historiadores, al igual que los teóricos políticos, definían su postura ideológica con arreglo a la Revolución, tanto si se trataba del

orden en el que se debían ocupar los asientos en la Asamblea como si hablaban de la extensión cronológica representada por las etapas sucesivas del gobierno revolucionario, la monarquía constitucional, el despotismo y la vuelta a la monarquía constitucional, con ciertas gradaciones intermedias. Al igual que los teóricos políticos, los juristas e historiadores debían explicar, interpretar y juzgar el conjunto de sucesos sin precedentes y únicos que definían al «Antiguo Régimen» aunque era evidente que ya no existía (Kelley, 1987, pp. 319-338). Los especialistas en historia y derecho se vieron abocados a analizar mejor la base social e institucional y las relaciones humanas en el contexto de esa «sociedad civil» que se distanciaba cada vez más del Estado. En palabras de Portalis: «Las nuevas teorías no son más que sistemas inventados por individuos, las máximas antiguas representan al espíritu de los tiempos» (Portalis, 1844, p. 84). Era una forma de distinguir no sólo entre la ciencia del derecho y la jurisprudencia, sino asimismo entre una teoría política basada en la razón universal y la utilidad, y otra basada en la historia y en la experiencia; ambas contraposiciones resultan fundamentales para la historia del pensamiento político.

Tal como era concebida por sus partidarios, la Revolución exigía prioridad en el proceso histórico y estaba por encima de las convenciones jurídicas. Los «hombres de leyes» (hommes de loi) hicieron más que ningún otro grupo por formular las metas de la Revolución a partir de 1789 (cfr. Fitzsimmons, 1987; Kelley, 1994; Royer, 1979). No es que existiera acuerdo alguno sobre cómo hacer realidad los ideales de la justicia, pues de nuevo la profesión jurídica estaba muy polarizada; había desde émigrés reaccionarios como Nicolas Bergasse hasta entusiastas jacobinos como Robespierre. Donde se encontraban los extremos era en el debate sobre la creación de un «nuevo orden judicial» y, sobre todo, de un código de leyes nacional que, a juicio de los bonapartistas entusiastas, conduciría a la perfección social y a la unidad política, pero que los críticos conservadores consideraban un instrumento más que emplear en la incesante agitación de la condición humana.

Para quienes preferían una interpretación estricta, el Código seguía siendo una expresión de la voluntad soberana. En las discusiones preliminares, el comité de redacción se enfrentó al problema de las lagunas temporales en la comunicación de las normas jurídicas, que, una vez propuestas, tardaban dos semanas en publicarse y en entrar en vigor. Napoleón, que asistió a muchas de estas reuniones, afirmó que eso era «una ofensa a la voluntad nacional» (cfr. Kelley, 1984, p. 43)[2]. Los redactores del Código llegaron al acuerdo de hacer los

cálculos del tiempo necesario para comunicar a las provincias las órdenes legislativas (un día para cada veinte leguas a partir de París desde el primer día y, desde el Département del Sena, a partir del tercer día). De manera que la voluntad general mutó rápidamente en voluntad imperial, que emanaba concéntrica y matemáticamente de su fuente legislativa y se proyectaba sobre su fundamento nacional en forma de moral y obediencia.

La obsesión con una voluntad general revolucionaria, consular e imperial explica la suspicacia de Napoleón ante abogados y jueces. Al igual que Justiniano, Napoleón prohibió cualquier interpretación de su Código y, de hecho, la primera vez que se mencionó el asunto en las discusiones preliminares, los juristas imperiales expresaron su horror ante la posibilidad de que los jueces pudieran alterar la voluntad legislativa (cfr. Kelley, 2001). Según una máxima antigua, la interpretación de la ley estaba reservada al legislador. Los redactores bonapartistas advertían que, si se ignoraba esa regla, se volvería a los abusos del Antiguo Régimen, al antiguo imperio feudal, a causa del bucle creado por la interpretación judicial (Fenet, 1827, VI). Napoleón creía que, pese al cuidado con el que actuaba la escuela de interpretación literal, el denominado «culto de 1804», eso era exactamente lo que ocurriría si se reinstauraba la abogacía; si se seguía acumulando jurisprudencia; si los maestros de derecho de la nueva Université napoleónica disputaban entre sí alterando el carácter de la norma; si los historiadores analizaban las complejidades de la historia de la misma y si los debates internacionales sobre la naturaleza de la ley minaban la sencilla teoría de la soberanía legislativa[3].

Retrospectivamente, lo que era cada vez más evidente no era tanto lo que había destruido la Revolución como las continuidades y pervivencias que resurgieron con la Restauración. En parte era la antigua tradición jurídica, que había logrado sobrevivir de manera oficiosa en tiempos de la Revolución primero y durante la reactivación bonapartista después, una tradición cuya mentalidad llevaba consigo mucho de la teoría y la práctica jurídica del Antiguo Régimen. El derecho revolucionario e «intermedio» recurrían al precedente, las partes principales del articulado del Código de Napoleón se basaban en la obra de R. J. Pothier y de otros juristas del antiguo orden, y los juristas y magistrados de la Restauración decidieron reforzar deliberadamente los vínculos con los padres fundadores de su gremio (A.-J. Arnaud, 1969).

Juristas como Portalis, P. P. N. Henrion de Pansey, Charles Toullier y P.-J. Proudhon reestablecieron o reforzaron, de formas diversas, las continuidades

jurídicas con las tradiciones feudales, corporativas y parlamentarias del Antiguo Régimen. Historiadores franceses como Augustin Thierry, François Guizot y Jules Michelet desarrollaron proyectos paralelos en el ámbito de la historia académica y de la «resurrección», en palabras de Michelet (Kelley, 1984, pp. 93-112, 2003, pp. 141 ss.).

Esta visión continuista tenía, en parte, un fundamento político, sobre todo entre los adversarios y víctimas de las políticas revolucionarias y bonapartistas. Las opiniones conservadoras de Portalis se oyeron por vez primera en los debates preliminares para la redacción del Código, pero se siguieron expresando durante toda la Restauración. Portalis rechazaba las «falsas doctrinas sobre el contrato social y la soberanía, así como las falsas premisas de la libertad extrema y la igualdad absoluta». Lo que Portalis recomendaba al comité era elaborar el texto del Código del Pueblo Francés, como lo llamaban en origen, atendiendo a la reforma gradual de leyes e instituciones, basándose en la experiencia práctica y no en la perfección teórica. En contra de la mentalidad revolucionaria que exigía una utopía de la noche a la mañana, Portalis proclamó la necesidad de «honrar a la sabiduría de nuestros padres, que dieron forma al carácter nacional»[4].

En opinión del magistrado émigré Bernardi, la ley no era la creación de un único gobernante sino «la acumulación de la razón de todos los siglos» y el «producto de las grandes revoluciones que habían tenido lugar en Europa durante el siglo XVI en religión, política e incluso literatura», convirtiendo a aquella época en una de las más memorables de la historia moderna (Bernardi, 1803, p. 3). Bernardi mencionaba los nombres no sólo de Burke, sino también de Claude de Seyssel, cuya Monarquía de Francia (1515) celebraba el carácter conservador y equilibrado de la «constitución» francesa (es el término que usa Bernardi). La comparaba con el absolutismo romano, el equivalente al «dominio corso» y a los «veinticinco años sin ley» de tiempos del propio Bernardi, que rechazaba la denominada (sin razón) «revolución» de su época.

Henrion de Pansey tenía una deuda similar con la vieja tradición jurídica. Se inspiró en Charles Dumoulin, el príncipe de los juristas del siglo XVI. Henrion alababa Francia por ser una «monarquía temperada» sometida a «leyes fundamentales» (Henrion de Pansey, 1843; cfr. Salmon, 1995). Tanto durante el periodo bonapartista como después, defendió el principio de la judicatura vitalicia y (citando, entre otros, a Montesquieu) afirmó que el príncipe nunca debía interferir con la «autoridad judicial». Fue magistrado durante el gobierno de Napoleón y presidente del Tribunal de Casación hasta su muerte, en 1829. Le

compensaron por sus esfuerzos con una membresía honoraria en la «Escuela Histórica del Derecho», que no contó con discípulos en Francia hasta 1815[5].

LA NUEVA HISTORIA EN FRANCIA

Antes de la Revolución, juristas e historiadores celebraban juntos las glorias y continuidades de la historia de Francia. Una de las expresiones más extraordinarias de este tradicionalismo es el resumen erudito de la historia constitucional francesa elaborado por Marie-Charlotte-Pauline Robert de Lezardière, publicado en 1792 bajo el título de Théorie des lois politiques de la monarchie française. Lezardière elogiaba la herencia germánica de la monarquía francesa y su «constitución política», término al que da un sentido similar al recomendado por Burke en la misma época (Lezardière, 1844; Carcassonne, 1927). Pocos libros se han publicado en un momento peor, y este nació muerto en el primer año de la República francesa. Medio siglo –y dos revoluciones– después, sin embargo, revivió gracias a Guizot, que logró publicarlo en 1844, cuando él y colegas suyos como Augustin Thierry y Jules Michelet ya habían dado forma a la «nueva historia» de la Restauración.

Durante la Restauración, cuando los académicos románticos empezaron a cobrar interés por el pasado medieval de la nación, el auge del anticuarismo reforzó el tradicionalismo jurídico (Gooch, 1913, pp. 130 ss.; Kelley, 2003; Mellon, 1958; Moreau, 1935; Reizov, s.f.; Stadter, 1948; Walch, 1986). Políticamente, quien tuvo mayor importancia fue sin duda Guizot, que se labró una gran reputación como historiador de la civilización antes de dedicarse a la política en 1830. Como afirmó en una clase durante un curso impartido en 1820: «Vamos a considerar las instituciones políticas de Europa a partir de la fundación de los estados modernos, desde la óptica del nuevo orden político surgido en la Europa de nuestros días […] En contra de nuestra voluntad y sin nuestro conocimiento, las ideas que ocupan el presente nos seguirán a cualquier parte del pasado que elijamos estudiar» (Guizot, 1852, p. 521). Según Guizot, que adoptaba un punto de vista deliberadamente whig, la lección que la política podía extraer de la historia era el gradualismo, y de ahí que «estuviera ansioso por combatir las teorías revolucionarias y por suscitar interés y respeto hacia el pasado histórico de Francia» (Guizot, 1858-1859, I, p. 300). Antes de la Revolución de Julio de

1830, habló de sus motivos y de los de otros adversarios del movimiento borbonista; «nuestras mentes estaban llenas de la Revolución inglesa de 1688», afirmó (Guizot, 1858-1859, II, p. 17). Para Guizot, 1830 era la culminación de la historia y el triunfo de la burguesía y de sus valores: «justicia, legalidad, publicidad y libertad». Esta era la «civilización» que Guizot alababa en sus cursos y obras publicadas. Suponía se haría realidad en cuanto se instaurara la Monarquía de Julio, por la que abogaba –un gobierno que no sólo representaba la culminación de la historia sino asimismo, en palabras de algunos observadores, «la victoria de los juristas».

El auténtico fundador de la «nueva historia» de la Restauración francesa fue Augustin Thierry, un discípulo de Saint-Simon, que rechazaba a la escuela filosófica y fue un escritor prolífico de historia popular, sobre todo de la Edad Media inglesa y francesa (Gossman, 1976; Smithson, 1972). Compartía totalmente la perspectiva whig de Guizot (con su presentismo y su anglofilia), quien, en 1836, le encargó recopilar las fuentes para escribir una historia del Tercer Estado desde la Alta Edad Media; un encargo significativo tanto desde el punto de vista académico como desde el ideológico. «¿Qué es el Tercer Estado?», había preguntado Sieyès en 1789. Y, respondiendo a su propia pregunta, había añadido: «todo», aunque hasta entonces no había sido «nada» y tan sólo había anhelado convertirse en «algo». Thierry recopiló materiales históricos para contestar a la pregunta de Sieyès y describir ese «algo» en lo que se había convertido el Tercer Estado: nada más y nada menos que en la nación misma. En su introducción a su colección de monumenta del Tercer Estado, describe el ascenso de los comunes y el «progreso de las diferentes clases no pertenecientes al estamento nobiliario [Roture] hacia la libertad, el bienestar, la ilustración y la relevancia social» (Thierry, 1866).

Para Michelet, la historia era a la vez una expresión de la universalidad humana, una lucha entre libertad y fatalismo, una épica nacional, una teodicea y una alegoría del yo; fue escribir historia lo que dio acceso a Michelet al gran canon de la literatura francesa. Pero también fue un gran explorador de «la gran catacumba de manuscritos» que habían sobrevivido a la Revolución. Y al igual que Thierry, escribió una historia metapolítica de autocreación nacional con ayuda de los monumentos jurídicos que constituían tanto las últimas voluntades del Antiguo Régimen como la profecía de la nueva Nación, que, según Michelet, era el legado final de 1789: el triunfo de la ley y la justicia que la primera revolución había prometido. La etapa final del proceso sería la de los tres «días gloriosos» de esa segunda revolución en la que la historia se transformaría en un

«Julio eterno» para celebrar la victoria de la libertad sobre el «fatalismo» (Michelet, 1972, II, p. 217; Kelley, 1984a). La imposibilidad de resolver los problemas sociales de principios del siglo XIX y los sucesos de 1848 destruyeron tanto los sueños revolucionarios de fraternidad social –de una nación sin clases– como la monarquía constitucional misma. Pero el ideal burgués de una nación unificada bajo principios liberales se conservó bajo otras formas de gobierno, primero imperial y luego republicana.

En general, el pensamiento académico de juristas e historiadores cualificó, criticó o se opuso a los ideales de la acción revolucionaria basándose en la experiencia y en la inercia históricas. El derecho revolucionario, incluido el Código Civil, era necesariamente abstracto y no sólo había que interpretarlo sino, asimismo, aplicarlo a casos y problemas concretos. Esa había sido la función de la antigua «ciencia del derecho» y de la jurisprudencia, que procedía con arreglo al precedente o a las intuiciones de los jueces. Los historiadores posrevolucionarios también hacían hincapié en la existencia de fuerzas subpolíticas que obstaculizaban el cambio directo y el control que los defensores de la nueva ciencia social –la «ciencia de la legislación»– atisbaban. Participaron en el debate político con estos argumentos, aunque los constitucionalistas y teóricos macropolíticos no siempre los escucharan.

LA ESCUELA HISTÓRICA ALEMANA

En Alemania se llevaba escribiendo historia desde muy antiguo, pero «el pensamiento histórico era algo nuevo allí cuando llegó de rebote tras la Revolución francesa», escribió Lord Acton, quien añadía: «La reacción romántica, que empezó con la invasión de 1794, fue una revuelta de la historia desatada» (Acton, 1985, p. 326). Desde los tiempos de Acton hemos aprendido mucho sobre las raíces dieciochescas de esa influencia, «a la que se ha dado los deprimentes nombres de historicismo y mentalidad histórica» (Acton, 1985, p. 326). Los especialistas alemanes habían adoptado una visión histórica para resolver los problemas políticos, constitucionales y jurídicos mucho antes de la Revolución. La Aufklärung alemana fue muy crítica con el racionalismo acrítico de los philosophes franceses. Los expertos en derecho insistían en el valor del «derecho positivo» (en contraposición al universalismo del derecho natural) y

los historiadores, sobre todo los de la Escuela de Gotinga del siglo XVIII, empezaron a estudiar las ideas de individualidad nacional y de evolución cultural. En los escritos de J. S. Pütter (1725-1809) sobre historia constitucional y del derecho, por ejemplo, se rechaza la sistematización abstracta y se opta por el estudio de las costumbres e instituciones de Alemania, que el autor creía «firmemente arraigadas en su constitución, parcialmente en su clima y en todo lo que es común a las circunstancias alemanas» (Reill, 1975, p. 184; Butterfield, 1955; Kelley, 2003). El Volksgeist de Herder era similar, una expresión más filosófica de la naturaleza orgánica de la sociedad, del derecho y de la organización política.

Sin embargo, las Guerras de Liberación alemanas dieron lugar a un estudio más intensivo del pasado nacional. La nueva Universidad de Berlín, fundada en 1808, sustituyó a Gotinga como centro de estudios históricos y jurídicos (Gooch, 1913). Barthold Georg Niebuhr, Karl Friedrich Eichhorn, Karl Friedrich von Savigny y más tarde Hegel fueron algunas de las figuras del momento que se sintieron atraídas por este nuevo centro de la identidad nacional. Eichhorn publicó el primer volumen de su historia pionera sobre el derecho y las instituciones alemanas, que traslucían a su juicio una vida nacional que se remontaba hasta los francos. Esta obra fue complementada por las antigüedades jurídicas de Jacob Grimm, discípulo de Savigny y, sobre todo, por los Monumenta Germaniae Historica, una colección sistematizada de fuentes históricas y jurídicas que se empezó a publicar en 1826 y que aún se sigue elaborando. Este tipo de recopilaciones fueron la base del intento de reconstrucción del pasado nacional, tarea paralela al movimiento por la unidad política y jurídica del Estado alemán que muchos de estos académicos defendían y alababan.

El líder de la Escuela Histórica del Derecho del siglo XIX fue Savigny, pero su auténtico fundador había sido Gustav Hugo (1764-1844), quien había estudiado con Pütter en Gotinga y enseñaba derecho en la Universidad de Heidelberg (Marino, 1969; Whitman, 1990, pp. 205-206; Ziolkowski, 1990). La obra fundamental de Hugo era un manual de derecho civil (reeditado muchas veces entre 1789 y 1832) en el que ofrecía una nueva interpretación crítica del «derecho natural como filosofía del derecho positivo». Hugo era el traductor del famoso capítulo 44 de Auge y caída del Imperio romano de Gibbon, consagrado al derecho romano, en el que no hablaba de la historia del derecho como un académico sino como un teórico que desdeñaba la «mera metafísica» y la «dogmática del derecho natural», así como el teorizar vacuo de los fisiócratas o

los Ekonomisten (Hugo, 1819, pp. 4, 28). Consideraba que la historia del derecho y la «antropología jurídica» eran los fundamentos del sistema jurídico, una «enciclopedia» útil para la formación de nuevos juristas. Creía que el derecho era la etapa final de la larga evolución de las costumbres de una sociedad o nación concretas. En opinión de Hugo, había que tener un conocimiento de experto en estas materias para poder emitir cualquier juicio político o legal.

Tras 1814, Hugo y su obra se vieron eclipsados por un colega más joven, Savigny, a quien habían contratado en la Universidad de Berlín en 1810, ocho años antes de la llegada de su colega y rival Hegel (Marino, 1978; Meinecke, 1970, pp. 158-159)[6]. La Escuela Histórica empezó a cobrar importancia cuando se publicó una revista editada por Savigny y Eichhorn, la Zeitschrift für Geschichtliche Rechtswissenschaft, y, sobre todo, al año siguiente, cuando Savigny publicó su manifiesto. La premisa de toda la obra de Savigny, incluidas su historia del derecho romano en la Edad Media y su último libro, un «sistema» de derecho civil inacabado, era que el derecho «lleva una doble vida; por un lado, es parte de la existencia agregada de la comunidad, de la que nunca se distancia. Por otro, en manos de los juristas se convierte en una rama del conocimiento». Ambos aspectos se habían visto conculcados por el imperio internacional de Napoleón y su vertiente jurídica: el Código Civil. «En cuanto Napoleón hubo sometido todo a su despotismo militar, se aferró con ansia a esa parte de la Revolución que respondía a sus propósitos e impedía la vuelta a la antigua constitución» (Savigny, 1831, p. 71). Las Guerras de Liberación alemanas habían acabado con su despotismo y creado unas condiciones bajo las cuales «[el] espíritu histórico ha despertado en todas partes y no deja lugar a esa autosuficiencia superficial a la que hacíamos alusión» (Savigny, 1831, p. 71).

Lo que estaba en juego eran dos concepciones de la razón jurídico-política. La de la escuela filosófica, que la identificaba con sistemas universales y abstractos, y la de la escuela histórica, que entendía que la razón humana era experiencia acumulada de siglos de evolución cultural. Para los críticos del racionalismo, como Herder y Portalis, la historia no era sólo la expresión de esa experiencia, sino también una crítica (en el caso de Herder, una «metacrítica») a la «razón pura» asociada a Kant y, más vulgarmente, a los jacobinos, bonapartistas y radicales como Tom Paine, quien rechazaba el discurso antirrevolucionario de Burke y quería «llegar con el hacha hasta la raíz» (Paine, 1989b, p. 70). Esta era la actitud que Savigny deploraba. «Sólo a través suyo [de la historia] puede establecerse un vínculo vivo con el estado primitivo del pueblo», afirmaba, «y la

pérdida de esa conexión arrebata a cualquier pueblo la mejor parte de su vida espiritual» (Savigny, 1831, p. 136). Era exactamente lo que había ocurrido tras la Revolución en Francia y lo que Napoleón había sistematizado y convertido en dogma.

Estos fueron algunos de los temas controvertidos suscitados por el manifiesto de Savigny, que se recogen en los panfletos de A. W. Rehburg y, sobre todo, de A. F. T. Thibaut (un colega de Hugo en Heidelberg), que defendían la redacción de un código general para Alemania. El desacuerdo real entre Savigny y Thibaut no era que uno tendiera a la historia y el otro a la filosofía (Thibaut también defendía su postura desde un punto de vista histórico), sino la forma de entender adecuadamente la historia moderna[7]. Savigny no creía que los tiempos estuvieran maduros para la redacción de un código, mientras que Thibaut afirmaba que el derecho civil moderno trascendía las limitaciones locales del Volksgeist en sus primeras formas. ¿Estaba preparada Alemania para convertirse en un Estado nacional unificado con su propio sistema jurídico? La cuestión no se zanjó sino en 1900, con la entrada en vigor del Código Civil alemán.

En la primera mitad del siglo XIX, Savigny tenía muchos discípulos fuera del ámbito de la profesión jurídica y de Alemania. Lingüistas historiadores como Jacob Grimm (que había estudiado con Savigny en Berlín) y economistas políticos como Wilhelm Roscher aplicaron las premisas y prejuicios de Savigny en sus propias líneas de investigación para reforzar la defensa de la educación para el pueblo –el Volk, la contrapartida alemana a la nation francesa–. Políticamente, la Escuela Histórica se parecía bastante a la filosófica; Savigny ejerció una influencia similar a la de Hegel, su gran rival en la Universidad de Berlín: ambos tenían discípulos de izquierdas y de derechas. En Francia los seguidores de Savigny esperaban que sus doctrinas pudieran complementar la «revolución social» inacabada, mientras que otros asociaban su historicismo exclusivamente a la creación de un Estado nacional autoritario (Kelley, 1984a). Apreciamos la misma divergencia, incluso más radical si cabe, en la progenie intelectual de Hegel.

La influencia de la Escuela Histórica alemana llegó incluso al Nuevo Mundo, que evidentemente no estaba lastrado por un pasado feudal como Europa, pero, aun así, mostraba un patrón de evolución similar. «El derecho norteamericano surgió de la necesidad, no de la sabiduría de los individuos», escribió George Bancroft (quien había estudiado en Alemania) refiriéndose al periodo de la Revolución norteamericana. «No fue un legado de ultramar; surgió de la mente

americana como algo natural e inevitable, pero por medio de una evolución lenta y gradual. La idea sublime de una nación unida aún no había nacido» (Bancroft, 1876, IV, p. 568).

En vísperas de la Revolución francesa, el pensamiento político alemán bebía en la tradición jurídica de diversas formas. La idea del Estado de derecho (Rechtsstaat), acuñada por K. T. Welcker en 1813 y popularizada por Robert von Mohl, era una alternativa atractiva (y en cierto sentido apolítica) al Estado absolutista o arbitrario (Polizeistaat) y al basado en la voluntad popular (Volksstaat) de Rousseau y Robespierre. Esta ciencia jurídica del Estado (Staatswissenschaft) sugería la posibilidad de una vía media entre progreso y reacción, y se vio reforzada por la labor de constitucionalistas como K. S. Zachariae, que defendía la «antigua constitución» germánica con sus libertades anejas comparables a las alabadas por ingleses y franceses (Kreiger, 1957, p. 253; Stahl, 1830; Whitman, 1990, pp. 95-96, 141-143).

Cuando intentaron dilucidar la base adecuada para un gobierno tan moderado surgieron desavenencias en las filas de la Escuela Histórica y del «nuevo profesorado» del siglo XIX. Por un lado, estaban Savigny y sus partidarios, que afirmaban que la «recepción» del derecho romano había empezado en el siglo XV y que la tradición «moderna», al basarse en la recepción del usus modernus Pandectarum de Justiniano, requería una estructura jurídica romanista. Por otra parte, estaban los disidentes, incluidos el antiguo discípulo de Savigny Jacob Grimm, que consideraba que lo importante era la costumbre alemana creada por el pueblo, y su excolaborador Eichhorn, que fundó una nueva revista «germanista» en 1839 (Mittermaier, 1839). Según C. J. A. Mittermaier, otro desertor del bando de Savigny: «Nuestro derecho es contrario a la conciencia nacional, a las necesidades, las costumbres, las actitudes y las ideas del pueblo»[8]. Su concepción democrática del derecho no tenía nada que ver con la del seguidor de Savigny G. F. Puchta, que en su libro sobre derecho consuetudinario afirmaba que la costumbre era en realidad una creación de los juristas, no del Volk, aunque entendía que, aun así, encarnaba el espíritu nacional (Beseler, 1843; Puchta, 1828).

CONSERVADURISMO Y RADICALISMO EN INGLATERRA

En Inglaterra existía una estrecha y venerable alianza entre la historia y el derecho, inherente a la tradición del derecho común y de la «constitución antigua». Para Edmund Burke, en cuya obra se basó Savigny, la historia era «un gran libro […] desplegado para nuestra instrucción, del que extraer los materiales de la sabiduría futura de entre los errores del pasado y las flaquezas humanas» (Burke, 1969, p. 247; Blakemore, 1988). Burke comparaba 1789 con 1688. «Nuestra revolución», afirmaba, «se llevó a cabo para preservar nuestras antiguas e indisputables leyes y libertades; la Ancient Constitution, en la que se basa nuestro gobierno, es nuestra única garantía de ley y libertad» (Burke, 1969, p. 117). Burke hacía una comparación injusta entre el ejercicio del derecho en Francia e Inglaterra, señalando que la «ciencia de la jurisprudencia […] es la razón acumulada de los tiempos», no una tarea que emprender con la «mera apoyatura de la metafísica de un estudiante, o las matemáticas y aritmética de un recaudador de impuestos» (Burke, 1969, pp. 193, 299).

Burke hablaba de política al modo francés, pero podría haber aplicado sus críticas a las doctrinas utilitaristas de Jeremy Bentham, cuyas ideas sobre la codificación lo distanciaban tanto de la escuela filosófica como de la histórica. El concepto de derecho de Bentham se basaba en una teoría psicológica que soslayaba o evitaba toda noción de conducta colectiva más allá de los impulsos y metas individuales. «¡Oh, extraña simplicidad!», exclamaba, «al servicio de la belleza, la sabiduría, la virtud, ¡de todo lo que es excelente!»[9]. Aunque rechazaba las ideas jacobinas sobre la naturaleza humana, Bentham se mostraba conforme con algunas de sus nociones radicales en torno a la reforma jurídica. Le gustaba sobre todo la eufórica sugerencia planteada por Adrien Duport en los debates sobre el «nuevo orden judicial» de 1791, de que la nueva sociedad podría prescindir de los profesionales del derecho: «¡No más jueces!», exclamaba. «¡No más tribunales!»[10]. Esto casaba bien con el ideal benthamiano de que «todo hombre es su propio abogado».

Bentham despreciaba a los abogados profesionales y su cauto tradicionalismo. Ridiculizaba la «sabiduría de nuestros ancestros», a la que calificaba de «cuento chino», y denominaba al miedo a la innovación «el argumento del coco [hobgoblin]» (Larrabee, 1952, pp. 34, 43). Bentham consideraba a William Blackstone un mero expositor y anticuario cuya doctrina, más que falsa, carecía de sentido. Blackstone afirmaba que «esa antigua colección de máximas y costumbres no escritas que constituyen el derecho común, por confusa que sea y venga de donde venga, ha existido en este reino desde tiempo inmemorial» (Blackstone, 1862, p. 16). Bentham consideraba esto una patraña, y su primera

crítica fue a «la ciencia [del derecho] del veneno que él había introducido en el derecho» (Blackstone, 1862, p. 16; cfr. Bentham, 2008). Lo que Bentham pretendía era transformar la costumbre no escrita en derecho escrito, dar al derecho común el estatus de ley y convertir lo que únicamente era un recuerdo jurídico confuso y vago en un sistema racional, basado no sólo en oscuros ideales de justicia sino, asimismo, en metas definibles elegidas por su utilidad y en una teoría general de la naturaleza humana.

Estas actitudes están en la base de los proyectos de Bentham para la ordenación judicial. El primero fue un plan elaborado para la Asamblea Nacional francesa en diciembre de 1789 y el último una propuesta de 1822 a «todas las naciones que profesen opiniones liberales» (Bentham, 1789, 1822). Bentham asumía que, uniendo «los principios de la moral y las leyes», bastaría la psicología individual (sobre todo la psicología «asociacionista» de David Hartley) para fundamentar la teoría social y las políticas públicas. En términos generales, el sistema de Bentham partía de un desprecio olímpico hacia la historia, de una teoría simplista de la conducta humana y de una estrategia legislativa guiada por el «cálculo» de placeres y dolores y el concomitante principio de utilidad; unidos a su enfoque lógico-intuitivo, podían ofrecer una alternativa «radical» tanto a la escuela histórica del derecho como al iusnaturalismo. Sus seguidores consideraban a Bentham el teórico supremo de la ciencia de la legislación. Otros, como William Hazlitt, veían en él a «un niño», a un signo desafortunado de los tiempos (Hazlitt, 1828, p. 172).

John Austin, discípulo de Bentham, aplicó sus ideas más directamente al derecho. Sus Lectures on Jurisprudence llevan un subtítulo tomado de Gustav Hugo: La filosofía del derecho positivo. Austin estaba, sin embargo, en las antípodas de la Escuela Histórica y de su reverencia hacia la costumbre popular como fuente última de la ley. Consideraba Austin que la costumbre no se convertía en ley por medio del consentimiento de los gobernados sino por orden del Estado. Tampoco la «interpretación» matizaba el argumento, pues no implicaba más que «establecer nuevas leyes bajo la apariencia de explicar las antiguas» (Austin, 1873, I, p. 27; Morrison, 1982), algo que no consideraba objetable. «No comprendo cómo una persona que ha estudiado el tema puede suponer que la sociedad hubiera sobrevivido si los jueces no hubieran aplicado el derecho, o crea que existe peligro alguno en concederles un poder que han ejercido, de hecho, para compensar la negligencia o la incapacidad del legislador» (Austin, 1873, I, p. 191).

Austin, como Bodino, asimilaba el derecho, o más bien el poder legislativo, a la voluntad soberana. La ley dependía totalmente de lo que Austin denominaba «la superioridad que encarna la soberanía» (Austin, 1873, I, p. 193) y, en el ámbito práctico, del «hábito de la obediencia». En opinión de Austin, «el poder de un auténtico monarca soberano o el de un soberano colegiado no puede verse restringido por ninguna limitación legal» (Austin, 1873, I, p. 254). «Las leyes dignas de tal nombre son órdenes», insistía, mientras que la costumbre o la «mera opinión» no eran leyes en sentido estricto. La soberanía «a medias» o «imperfecta» no existía (Austin, 1873, I, p. 238). La misión de Austin era definir «el ámbito de la jurisprudencia», y estaba convencido de que «la jurisprudencia se ocupa del derecho positivo simple y en sentido estricto, así como de la ley dictada por los superiores políticos a sus inferiores» (Austin, 1873, I, p. 238). La historia no desempeñaba papel alguno en este proceso de ejercicio de la autoridad. Austin consideraba que era cuestión de pensar con claridad y de la moral adecuada.

Para Austin, todo dependía del razonamiento privado y de la psicología individual, de manera que, si las relaciones humanas se regían por una lógica y unos motivos claros, no tenía por qué haber problema con las leyes. Evidentemente suscribía el axioma utilitarista de que «el bien o el mal no son más que placer y dolor, o lo que en ciertas circunstancias nos proporciona placer o dolor» (Austin, 1873, I, p. 166). Resulta irónico teniendo en cuenta la tremenda inestabilidad mental de Austin, que le causó problemas psíquicos gran parte de su vida. No tenía en cuenta las opiniones de nadie. Sólo le interesaban las suyas y las de sus colegas benthamitas. Citaba a los gigantes de la tradición del derecho civil, de Gayo a Montesquieu, pero básicamente para corregir sus errores, lo mismo que hizo con los clásicos del derecho natural moderno, Grocio y Barbeyrac (no así con Hobbes), sobre todo en referencia a sus ideas sobre la soberanía (Austin, 1873, I, pp. 178-179, 213-214). De Hugo tomó el concepto del derecho natural, pero en general consideraba a los académicos alemanes «repletos de abstracciones vagas y neblinosas» (Austin, 1873, I, p. 343). «Es realmente importante (aunque aprecio la audacia de la paradoja) que los hombres piensen con claridad y hablen con sentido» (ibid., pp. 55-56).

El más llamativo de entre los críticos del utilitarismo fue Thomas Macaulay, que denunció el «radicalismo filosófico» y sus «estériles teorías». El utilitarismo se basa en «un mero espejismo», escribió Macaulay (Macaulay, s.f. [a], I, pp. 415, 447). «Nuestras objeciones al ensayo del señor Mill son de base», proseguía. «Creemos que es completamente imposible deducir la ciencia del gobierno de

los principios de la naturaleza humana». En su opinión, Mill invocaba la historia cuando le venía bien, pero la eludía cuando no encajaba con su doctrina (el ejemplo era que, juzgando desde la historia, en una democracia es tan probable que el pueblo explote a los ricos como que los gobernantes absolutos exploten al pueblo). «No debemos dejar la historia al margen cuando probamos una teoría», protestaba Macaulay, «para retomarla cuando tenemos que refutar una objeción basada en los principios de esa teoría». Un racionalismo malentendido de ese tipo iba en contra de la experiencia y de la «noble ciencia de la política» (Collini et al., 1983).

El radicalismo benthamiano y la teoría del derecho de Austin estaban en las antípodas de la reverencia y el entusiasmo por la historia del que hicieron gala muchos académicos ingleses de época romántica. «La historia del derecho es la mejor clave de la historia política de Inglaterra», escribió Francis Palgrave, abogado y medievalista (citado en Hallam, 1827, I, p. 2). «El carácter de un pueblo depende de su derecho». Henry Hallam empezaba su Constitutional History of England (1827) afirmando: «Desde que tenemos registros históricos, el Gobierno de Inglaterra ha sido una monarquía mixta o limitada característica de la tradición celta o germánica y totalmente irreconciliable con el concepto del derecho de Austin» (Hallam, 1827, I; Kelley, 2003). Hallam reconocía que el derecho común convencional había establecido cierto número de «controles esenciales sobre la autoridad regia» desde tiempos de Edward Coke y John Fortescue (Hallam, 1827, I, p. 3); por ejemplo, la necesidad de que el parlamento aprobara los impuestos y leyes nuevas, el imperio de la ley y la garantía de las libertades individuales (todo ello tonterías en opinión de Austin). Según Hallam, aunque la constitución inglesa compartía un origen común con el resto de las naciones europeas, había tenido mucho éxito y dado lugar a una seguridad y libertad únicas, fruto del «lento paso de los años». Había alcanzado gran peso en el presente gracias a la «influencia democrática» que Hallam, al igual que Guizot, atribuía a «las clases comerciales e industriosas que competían con la aristocracia territorial» (Hallam, 1827, I, p. 2).

Macaulay estaba, en general, de acuerdo con esta línea de argumentación. En su reseña no sólo afirmaba que la historia de Hallam era bastante «judicialista» (a la par que algo prosaica y carente de imaginación), sino asimismo imparcial (Macaulay s.f. [a], I, p. 312; Clive, 1973). «La Constitución de Inglaterra era un miembro de una gran familia», escribió en su propia obra, History of England, que empezó a publicar veinte años después. «En todas las monarquías medievales de Europa, la autoridad regia estaba limitada, sobre todo, por las

leyes fundamentales y por las asambleas representativas» (Macaulay, s.f. [a], I, pp. 340, 344; Macaulay, s.f. [b], I, pp. 340, 344). Estas eran las condiciones institucionales de ese «progreso de la civilización» que resultaba tan obvio a Macaulay. Inglaterra había tenido la suerte de escapar al destino de otros estados del continente que habían caído en el absolutismo. Para Macaulay, la lección que había que aprender de la historia no era la de la primacía del poder de la razón o del cálculo, sino más bien la de la fuerza vital de la «constitución» no escrita inglesa, la pervivencia del espíritu del derecho común, el acrecentamiento de la libertad antigua y moderna y la preeminencia del modelo revolucionario de 1688.

CONCLUSIÓN

La convergencia entre el derecho y la historia que señalara Montesquieu, reforzada por los historiadores de la Escuela de Gotinga, tuvo un efecto significativo sobre el pensamiento político de principios del siglo XIX. El derecho y la historia no sólo eran explicativos, sino que también servían para legitimar instituciones políticas e ideas. La escuela histórica consideraba que el derecho era tanto un reflejo de la sociedad como el fundamento del Estado: un puente de confección histórica entre lo social y lo político. Esta idea dotó al derecho de un contexto situándolo entre el extremo autoritario y el radical a los que tendía el racionalismo doctrinario. Surgió así la idea de una nación en la que todas las clases sociales estuvieran unidas bajo la égida de una autoridad soberana legítima; un Rechtsstaat, en el que el derecho no sólo expresaba la voluntad del pueblo, sino que limitaba asimismo la de sus gobernantes.

Inglaterra, con su «Constitución Antigua», reflejaba ese ideal hacía tiempo; y los estados que emergieron del periodo revolucionario con constituciones escritas se atuvieron claramente a esos principios. En la Francia de la Restauración se prefijó el Código Civil, que, confirmado en la Carta de 1815, encarnó de forma dual la voluntad nacional. En el caso de Alemania, la historia y el derecho (junto a la política) acabarían por encomendarse a la acción militar para lograr la unidad nacional, obtener legitimidad y por defender un punto de vista sistemático, más que histórico, a la hora de dotarse de un código nacional a finales de siglo, como hizo de hecho Savigny en su última obra, inacabada

(Savigny, 1840, I).

En esas condiciones y con esas pretensiones, los juristas siguieron elaborando una teoría sobre su posición preeminente en calidad de intérpretes de la tradición jurídica y constitucional, así como de árbitros en los conflictos económicos, sociales y políticos (Arnaud, 1973). Como miembros de una comunidad intelectual que ellos mismos remontaban a la Antigüedad, los juristas se basaban en su experiencia profesional y en sus conocimientos de filosofía jurídica para juzgar la naturaleza y el destino de las estructuras políticas. «Estudiar teoría política moderna francesa es estudiar a los juristas», escribió Ernest Barker, y «estudiar teoría política alemana también es estudiar a los juristas»[11]. Es lo que ocurrió en Francia y Alemania en los periodos revolucionario y posrevolucionario. Barker no creía que hubiera sido el caso en Inglaterra, pero Stefan Collini ha defendido lo contrario y es un argumento bastante plausible en el caso del siglo XIX, si tenemos en cuenta no sólo la obra de Austin y de académicos juristas como Maitland y Dicey, sino asimismo a Henry Sumner Maine y J. F. McLennan, que basaban sus investigaciones etnológicas y su interpretación de las estructuras políticas y sociales en el derecho.

A principios del siglo XIX el derecho y la historia se podían adaptar a las ideas de los reaccionarios y de los defensores del statu quo, pero historiadores y juristas estaban profundamente implicados en un tipo de acción y en un pensamiento político que cubría todo el espectro ideológico. En Francia, la Revolución liberal de julio de 1830 se ha descrito como una «revolución de juristas», pero al igual que en la primera Revolución francesa, los juristas también eran capaces de giros radicales; de hecho, fue un patrón en los años anteriores a las revoluciones de 1848. Un antiguo profesor de derecho lideró los levantamientos de Brunswick en 1830 y de Fráncfort en 1833, y tanto Marx como Mazzini pasaron de la teoría a la «praxis» abandonando sus carreras de juristas y haciéndose periodistas y activistas políticos. Los historiadores y los juristas destacaron en el Parlamento de Fráncfort de 1847, antes de la oleada de revoluciones del año siguiente que decepcionó a los intelectuales de prácticamente todas las tendencias ideológicas.

La importancia de la historia para el pensamiento del siglo XIX fue reconocida por intelectuales de las más diversas tendencias ideológicas. En palabras de Auguste Comte: «El presente siglo se caracteriza, sobre todo, por la indudable preponderancia de la historia en filosofía, en política e incluso en poesía»[12]. La idea del desarrollo –«esa influencia», señalaba Acton, «a la que se ha dado

los deprimentes nombres de historicismo o mentalidad histórica» (Acton, 1985, p. 543)– ya era fuerte antes de que la reforzaran el Romanticismo, el nacionalismo y los sentimientos contrarrevolucionarios. Desde mediados del siglo XVIII la teoría de las «cuatro etapas» de la historia convergía con ideas sobre el progreso material para proporcionar una perspectiva de futuro útil y satisfactoria a las clases comerciales e industriales (Meek, 1976). Evidentemente, era una perspectiva a la que se podía dar un uso revolucionario. De hecho, Marx usó la filosofía burguesa de la historia, formulada por Guizot entre otros, para la causa de la clase obrera y su propia contraconciencia. La historia ofrecía una amplia gama de perspectivas y genealogías a las nacionalidades, clases, partidos y grupos de todo tipo; y en siglo XIX se convirtió en la forma más usual de autoidentificación y entendimiento.

En la segunda mitad del siglo, el estudio de la historia cobró mayor fuerza cuando se empezó a proclamar su estatus científico y profesional. La Geschichtswissenschaft no se basaba sólo en métodos críticos o documentales, sino asimismo en ideas derivadas de la teoría darwinista de la evolución (Blanke, 1991). Además, esta «ciencia de la historia», asociada sobre todo a los escritos y enseñanzas de Leopold von Ranke, adquirió más fuerza y prestigio gracias a sus crecientes lazos con el servicio del Estado y la elite política. El aforismo «la historia es política del pasado» es de origen inglés, pero se usaba igualmente en otros países europeos. A finales del siglo XIX el darwinismo, sobre todo en su modalidad «social», también reforzó la importancia de la historia en el ámbito de la naturaleza humana y, para bien o para mal, de sus transformaciones históricas.

Las ideas de la izquierda eran algo diferentes. En esta época de la odiada «monarquía burguesa» y del Vormärz alemán –de terremotos causados por las divisiones de clase y por las revoluciones–, el juridicismo y el gradualismo histórico fueron perdiendo atractivo para los activistas que querían hacer temblar el mundo y dejaron de aplicarlos a los ideales de revolución social y nacional que defendían. De modo que el pensamiento político se desvinculó de las ideas convencionales del derecho y de la historia y entró en una fase activa. Karl Marx, por ejemplo, rechazaba que el derecho y la jurisprudencia fueran expresiones de intereses e ideologías primero feudales y luego burguesas; tras 1848, llegó incluso a dudar de la «historia» misma, puesto que no había procedido de acuerdo con su plan (LaCapra, 1983, pp. 268-290).

Las fuerzas del cambio histórico ejercían efectos perturbadores sobre las tradiciones jurídicas y el derecho. En la generación anterior a las revoluciones de

1848, muchos activistas hallaron en el derecho la base de una revolución continua –es decir, «social»– que permitía extender la fase política de la década de 1790. Esto es especialmente cierto en el caso de la nueva generación –la tercera, según Guizot–, que tantos movimientos «juveniles» desató en Europa entre 1815 y 1848 (Guizot, 1863, introd.)[13]. Algunos miembros de la escuela histórica, como Pellegrino Rossi, y de la escuela filosófica, como el joven Marx y el joven Proudhon, iniciaron su andadura con su fe en el derecho intacta, esperando alcanzar los ideales de justicia social encarnados en la antigua tradición jurídica (Kelley y Smith, 1984; Proudhon, 1994, introd.).

Todos ellos (y muchos de sus pares) acabaron decepcionados y se distanciaron de lo que consideraban el moralismo hipócrita de la jurisprudencia y del statu quo que el derecho estaba llamado a preservar. A finales de la década de 1830, Marx criticaba lo que denominaba la «metafísica del derecho» y la «oposición jurídica entre ser y deber ser» y (atacando con fruición a la escuela histórica de Gustav Hugo) rechazaba el derecho y la tradición jurídica como expresiones «ideológicas» en el sentido peyorativo del término (Kelley, 1978). Muchos pensadores de aquella generación compartían esta idea, incluido Proudhon, que también había partido del derecho y también acabó buscando medios más científicos y eficaces de entender y afrontar la tenebrosa «cuestión social».

Al abandonar los ideales vacuos de la jurisprudencia, ambos jóvenes activistas se volcaron en lo que Marx denominó los «nuevos dioses» de la economía política. «¿Cómo pueden estos hombres –preguntaba Proudhon refiriéndose a los juristas–, que no tienen ni la más mínima noción de estadística, cálculo de valor o economía política, darnos los principios de la legislación?» (Proudhon, 1993). La economía política era «la ciencia social por excelencia», afirmaba Pellegrino Rossi; y Proudhon, quien había asistido a las clases de Rossi en el Collège de France, no podría estar más de acuerdo (Rossi, 1840, p. 34). Para Proudhon, la economía política era el «código» de la propiedad burguesa, pero podía ser mucho más. En las manos correctas podría cambiar la faz de la tierra. «Hoy, la revolución –afirmaba Proudhon en 1847– es la economía política» (Proudhon, 1960, II, p. 66).

Así el derecho, que antes se consideraba una ciencia rigurosa que trataba de las «causas», y, al mismo tiempo, una forma de sabiduría que consideraba «cosas divinas y humanas», perdió crédito entre los intelectuales y fue vencido por disciplinas nuevas, sobre todo por la economía política, que parecía seguir con mayor exactitud el modelo de las ciencias naturales. Como observara

Cambacérès a finales del siglo previo:

La economía política, la legislación y la filosofía moral comparten la misma meta: la perfección de las relaciones sociales. Pero no recurren a los mismos medios: la primera analiza los vínculos entre los intereses de los hombres, la segunda los vínculos de autoridad que se crean y la tercera analiza el sentimiento. La economía política considera a los hombres en sus términos físicos, la legislación en términos de sus derechos y la filosofía moral en términos de sus pasiones (Cambacérès, 1789).

La economía explicaba las premisas y las ideas del derecho natural dejando de lado los sentimientos y valores humanos y volcándose en lo estadísticamente medible y lo cuantitativamente calculable. De ahí que su método fuera acorde con el modelo libre de valores de la ciencia natural, de la conceptualización, que prevalecía a finales del siglo XIX. También era acorde con los valores, tanto de la derecha como de la izquierda; con el espíritu competitivo y egoísta de los bourgeois conquérants que se consideraban los herederos de la Revolución, y con los socialistas y radicales que se resistían a tanto «egoísmo» y dirigían su mirada hacia la ciencia de la economía –la economía política o social– para transformar la sociedad de acuerdo con ideales revolucionarios más novedosos.

Evidentemente, la ciencia política debía adaptarse a estas nuevas fuerzas, ideales y métodos. El gradualismo, el conservadurismo y el moralismo del bagaje intelectual de historiadores y juristas se había ido convirtiendo en un problema, cuando no en algo irrelevante. La historia y el derecho, en vez de ejercer su soberanía, se convirtieron en meros observadores y críticos de los proyectos del pensamiento político.

[1] En lo que sigue me baso en Kelley, 1984a, 1991. En general, los estudios más útiles de historia del derecho son los de Fasso, 1974; Landsberg, 1912; y Wieacker, 1967. La mejor bibliografía, en Mohl, 1855.

[2] Code Civil, 1803, art. 1.

[3] Cfr. Austin, 1873, I, p. 334: «En Francia, el Código está enterrado bajo una pila de disposiciones consecutivas del legislativo y de leyes judiciales, introducidas posteriormente por los tribunales».

[4] Portalis, 1844, p. 19: «honneur a la sagesse de nos pères, qui ont formé le caractère national».

[5] Globe 3 (1823), p. 35.

[6] En general, cfr. Moravia, 1980.

[7] Los textos básicos, en Koselleck, 1967, y Stern, 1959.

[8] AFirmaciones hechas en un congreso de germanistas celebrado en 1847, citado en Hinton, 1951, p. 100.

[9] Citado en Halévy, 1955, p. 374. Cfr. Lieberman, 1989.

[10] Archives parlementaires, XII, 570.

[11] Prefacio a su traducción de Gierke, 1934. Cfr. Collins, 1993, p. 251.

[12] Politique positive, III, p. 1, citado en Acton, 1985, p. 541.

[13] «Trois générations»; las de 1789, 1815 y 1848.

VI

LAS CIENCIAS SOCIALES, DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA AL POSITIVISMO

Cheryl B. Welch

Hoy hablamos deliberadamente de las ciencias sociales en plural. Sin embargo, durante gran parte del siglo XIX, los autores solían referirse la ciencia de lo social o la science sociale en singular. Aunque probablemente existiera tan poco consenso entonces como ahora en torno al significado de lo «social» y los métodos de esta(s) «ciencia(s)», sí había un acuerdo tácito en lo tocante a la relación existente entre la ciencia social y la política: la science sociale proporcionaría un plan maestro para un nuevo orden político. En este ensayo no pretendo hablar de los usos de la ciencia social como proyecto político, sino traer a colación algunos debates clave que tuvieron lugar sobre la relación existente entre las ciencias sociales y el argumento político en Francia e Inglaterra entre el fin la Revolución francesa, cuando el término science sociale se convirtió en un concepto de uso corriente, y la década de 1880, cuando prevaleció el «positivismo» a ambos lados del Atlántico. Para hacerlo, voy a comparar el alcance y el eco de la idea de «ciencias sociales» en ambos entornos políticos.

Tras un análisis superficial, los autores de Inglaterra y Francia parecen compartir el mismo discurso en torno a las ciencias sociales durante buena parte del siglo XIX. Se basan en las mismas fuentes y leen mutuamente sus escritos. Sin embargo, las premisas políticas implícitas de estos autores, así como las sensibilidades morales y políticas de sus lectores, eran muy diferentes. Lo que sigue es un tosco mapa de esas premisas y sensibilidades. Cualquier intento de navegar por los traicioneros cauces de la comparación intercultural, sobre todo tratándose de un tema tan complejo, es necesariamente parcial y concreto. Me limitaré deliberadamente a comparar los debates entre las dos corrientes que decían representar a la ciencia social ejemplar: la economía política y el

positivismo comtiano[1]. Espero poder explorar algunos rompecabezas históricos: ¿por qué la economía política, tan esencial en la vida intelectual inglesa del siglo XIX, no se convirtió en un modelo social en Francia? ¿Por qué el positivismo, una transformación esencialmente francesa del empirismo del siglo XVIII, tuvo mayor impacto cultural y moral en Inglaterra que en Francia? Por último, ¿qué nos dicen en general las diversas recepciones de Comte sobre las causas que centraron el discurso en las ciencias sociales? Pretendo analizar estas preguntas concretas para mejorar nuestra comprensión de cómo los vocabularios políticos heredados y la cultura moldearon la interacción entre el discurso social y el político de aquellos años.

LAS CIENCIAS SOCIALES EN LA ERA REVOLUCIONARIA

En la época de la Revolución francesa la distinción entre lo «social» y lo «político» se articuló en Francia como un antagonismo entre las necesidades naturales de la sociedad y las acciones antinaturales de los gobiernos. El término science sociale, es decir, un corpus de conocimiento que permitiera pronunciarse de manera definitiva sobre las «necesidades naturales de la sociedad», empezó a sonar en los salones y clubes de los republicanos moderados a partir de la década de 1790 (Baker, 1964). Normalmente llamaba la atención sobre los hechos naturales que afectaban a la vida social por contraposición a la fe en dogmas religiosos o metafísicos. Hacían hincapié en la fe en los principios evidentes del derecho natural (por lo general, axiomas morales basados en una psicología efectista) y en el reconocimiento de la voluntad general, la soberanía popular y la República francesa.

La idea de ciencia social de Condorcet ilustra perfectamente la coexistencia de estos distintos elementos. A veces usa el término ciencia social para referirse a una colección de observaciones fácticas sobre la vida social, otras veces alude a los resultados de aplicar la teoría de la probabilidad al razonamiento sobre lo social, pero, casi siempre, hace referencia al conjunto de verdades reveladas por la psicología introspectiva (Baker, 1975, p. 198). Para Condorcet, al igual que para otros miembros del denominado partido filosófico, estos datos psicológicos incluían conceptos lógicos referidos a la igualdad de derechos y a la justicia universal. De hecho, en un principio, el intento de legitimar la política

revolucionaria acudiendo a la ciencia fracasó tras la apoteosis que supuso la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Aunque nunca se hiciera explícito, el nexo lógico existente entre el hecho positivo de la igualdad psicológica y la igualdad de derechos civiles y políticos parecía obvio a Condorcet, desde el momento en que definía al ser humano como un ser dotado de sentidos y de razón (Condorcet, 1847, IX, p. 14). Los liberales que tendían a filosofar consideraban que esta declaración de derechos era una útil destilación de las verdades promulgadas por las ciencias sociales y una poderosa arma política.

Pero, a medida que evolucionaba la Revolución, la escalada de la retórica de los derechos acabó con las tácitas asunciones económicas y políticas de los republicanos moderados. Muchos moderados dejaron de hablar de los derechos del hombre, asustados por la trayectoria de radicalización emprendida por la Revolución e inquietos por haber suscrito antes eslóganes revolucionarios (Welch, 1984, pp. 23-34). Durante la reacción de Termidor y el gobierno del Directorio, los colegas de fases anteriores de la Revolución, más jóvenes que Condorcet, formaron un grupo de pensadores denominado los idéologues y empezaron a abrir una brecha entre las «ciencias sociales» y la «derecha revolucionaria». Al igual que los utilitaristas ingleses, los idéologues ligaban deliberadamente la science sociale con la utilidad social, en un proceso que los distanciaría de la idea de ciencia social basada en la noción de derecho natural que aparecía en las obras de teóricos anteriores como Sieyès, Condorcet, Price y Priestley. Los idéologues estaban en la estela de los físicos del nuevo Instituto Nacional Francés y decidieron ser más «positivos», es decir, buscar la exactitud y ejercer la cautela en su metodología. Durante los años del Directorio, afirmaron que la República francesa debía seguir los dictados de las ciencias sociales –consideradas una alternativa y no un complemento a la ideología de los derechos del hombre– para dar entrada a la «era francesa» de la historia: una unión de pacíficas repúblicas democráticas en las que los individuos perseguirían sus propios intereses y los de la sociedad mediante una simbiosis sin fricciones. Iniciaron la búsqueda de una nueva ciencia «meta» social que legitimara un elusivo nouvel régime capaz de reemplazar al desacreditado ancien régime[2]. Se ha dicho a menudo que la fuerza de este impulso intelectual no se percibió en Francia hasta que una generación de científicos republicanos contribuyó a forjar las instituciones políticas y educativas de la Tercera República.

En las versiones de la ciencia social de los idéologues se recurría al analyse como método científico, es decir, se descomponían las ideas en elementos

básicos de la percepción sensorial para luego recomponer de manera coherente las piezas hasta formar ideas complejas. Dicho análisis era una herencia de los philosophes, sobre todo de Condillac, e inicialmente se lo invocaba como el método universal para lograr progresos en las ciencias naturales y sociales. Las articulaciones más influyentes de esta pasión por el análisis fueron las clases de segundo año del Instituto Nacional (de ciencias morales y políticas) impartidas por Pierre Cabanis y Destutt de Tracy. Cabanis enseñaba los aspectos fisiológicos de la «ideología» (posteriormente publicado como Rapports du physique et du moral de l'homme en 1802), y Tracy examinaba los aspectos racionales en unas clases que posteriormente revisó y publicó en los cuatro volúmenes de sus Éléments d'idéologie.

Cabanis era un médico cuyas investigaciones sobre la fisiología humana resultaron ser especialmente hirientes para el ideal igualitario del bon citoyen que él amaba. Se consideraba un recopilador metódico de datos para una historia de la naturaleza humana. Con sus Rapports inició una tarea de catalogación de influencias (como la temperatura, la edad, el sexo, la enfermedad, el clima y la dieta) sobre los sentidos humanos; algo necesario en el campo de lo intelectual con vistas a crear (por medio de la educación) una generación de individuos más iguales (1956, I, p. 121). Pero Cabanis sembró los campos con semillas totalmente nuevas en el ámbito de las ideas sociales y políticas: la biología, entendida como el contexto insoslayable de la teoría social, las diferencias psicológicas innatas entre los seres humanos como base para una diferenciación funcional y una perspectiva, totalmente sesgada desde el punto de vista de género, de las pasiones sociales y de la vida política. Su contemporáneo Xavier Bichat fue más allá, insistiendo en que todos los organismos, incluidos los humanos, obedecían a sus propias leyes «vitales», y que la interacción entre esas leyes y el entorno provocaba la existencia de tres tipos de seres humanos claramente diferenciados: humanos sensoriales, cerebrales y motores (Bichat, 1809, pp. 107-109). Estas metáforas orgánicas serían explotadas por toda una nueva generación de pensadores sociales, incluidos Saint-Simon y Auguste Comte, que las integraron de distintas formas en la «ciencia social».

ECONOMÍA POLÍTICA: ¿LA REINA DE LAS CIENCIAS SOCIALES O UNA CIENCIA LÚGUBRE?

Al igual que la idéologie fisiológica de Cabanis, la denominada idéologie «racional» de Destutt de Tracy paradójicamente permitió a otros atacar sus ideales políticos y reorientar el impulso de la ciencia social en Francia distanciándola de la metodología individualista. Las obras de Tracy adolecían de una serie de tensiones y contradicciones internas. Aunque hizo un gran esfuerzo por asimilar las ideas de Cabanis, lo que le interesaba era, sobre todo, el análisis filosófico de la evolución general de las ideas y el lenguaje basándose en las impresiones de los sentidos. Partiendo de en una teoría sensualista de la cognición, con importantes variaciones respecto de versiones anteriores, acabó alejándose inevitablemente de la novedosa apreciación que hiciera Cabanis de la variedad humana para centrarse en los elementos universales de la naturaleza humana. Propuso una «lógica universal de la voluntad» que pretendía convertir a la economía política –la ciencia de la voluntad y de sus efectos– en la reina del mundo de las ciencias sociales.

Las dificultades teóricas de Tracy se debían a su incapacidad para demostrar convincentemente que esa «lógica de la voluntad» clarificaba la práctica en el ámbito social y económico o satisfacía la esperanza de los liberales de hallar un nuevo fundamento para la política. De hecho, las reacciones suscitadas por las pretensiones de Tracy de una ciencia social idéologue son un buen barómetro para comprobar el clima de los debates en torno a la ciencia social en Francia. Comte y los seguidores de Saint-Simon se basaban directamente en Cabanis y Bichat, de manera que Tracy les sirvió indirectamente de contrapunto. Las críticas a su elaborado método dieron lugar a la diferenciación entre el razonamiento «crítico» y el «sintético», y a la distinción entre eras históricas «metafísicas» y «positivas». Además, el hecho de que Tracy aplicara su propio método generó un debate sobre las pretensiones intelectuales de la economía política en Francia. Reconocer lo que estaba en juego en este debate nos da una buena perspectiva de por qué la economía política no consiguió gozar de un estatus privilegiado en la vida intelectual francesa, ni siquiera entre las elites «liberales».

En los primeros tres volúmenes de Éléments d’idéologie, Tracy recompuso los rasgos, con los que ya estaba familiarizado, de la filosofía sensualista, según la cual la base de todo conocimiento son las impresiones sensoriales. Habla de la importancia del placer y del dolor en la evolución de las ideas complejas; intenta clarificar y purificar ideas reconstruyendo la cadena que va de la simple percepción al pensamiento complejo; y, por último, expresa la convicción de que la filosofía no es más que un lenguaje bien construido. Pero Tracy cortó con

decisión el vínculo entre una presunta igualdad en la sensibilidad al placer y el dolor y la igualdad entendida en términos de derechos sociales y políticos. Muy consciente de la existencia de una campaña para desacreditar su perspectiva filosófica vinculándola a los excesos revolucionarios, Tracy soslayó explícitamente la hipérbole, la ilusión y la metáfora, y cultivó una voz seca y carente de toda emoción como antídoto contra la rimbombancia revolucionaria. Como Bentham, calificó los derechos del hombre de «forma de engaño» ya desacreditada (Destutt de Tracy, 1817, II, pp. 390-391).

Tracy basó todo su proyecto intelectual en la creencia, análoga a la de Bentham, de que su método podría arrojar luz sobre el significado real del lenguaje y las ideas. Sin embargo, mientras trabajaba para alcanzar su meta, no dejó de tener inquietantes dudas e hizo gala de una percepción bastante ingenua de las dificultades de un proyecto de estas características. Como rechazaba cualquier analogía con las matemáticas –una analogía que brindó pingües beneficios a pensadores tan diversos como Hobbes, Condillac, Condorcet, Bentham y James Mill–, su exposición de la asociación de ideas carecía del prestigio prestado de la certeza matemática. Y debido a su implacable descripción de las deficiencias del lenguaje y de la memoria humana, su propia pretensión de haber descubierto una cadena sólida de ideas se iba deshilachando progresivamente. El pensamiento social de Tracy oscilaba entre la proyección hacia el futuro de un modelo natural purificado de interacciones sociales y unos tímidos intentos de hacer frente a la inevitable debilidad e irracionalidad humana en el presente. Su particular versión de la economía política es un buen ejemplo de estas tensiones, pues dejaba a sus lectores con la sensación de que existía una preocupante brecha entre la ciencia de la felicidad y la satisfacción, por un lado, y, por otro, la aplicación práctica de dicha ciencia, que conducía a toda clase de infelicidad y privaciones.

En el último volumen de los Éléments, titulado Traité sur la volonté et de ses effets, Tracy sitúa los principios de la economía política en el corazón de la ciencia social, definida explícitamente como un sistema de principios que indican la forma de promover la mayor cantidad de felicidad social posible (Destutt de Tracy, 1817, III, pp. 380-381). La idea de las leyes invariables de la producción humana (y, por lo tanto, de la felicidad), tan importante para los fisiócratas y para Adam Smith, era muy atractiva para los pensadores franceses, que desconfiaban de la retórica política revolucionaria por su asociación con el reinado del terror. Unos y otros querían volver a las lecciones que podía ofrecer la experiencia concreta y condenaban por antinaturales a los gobiernos activistas (y, en su opinión, tiránicos) de la Revolución y del Imperio. Esta atracción es

palpable en la obra del más influyente de los economistas políticos franceses, Jean-Baptiste Say[3]. Tracy, que no era un pensador original en el ámbito de la economía, rehízo la teoría de Say, pensando en ampliar sus conexiones para elaborar una investigación filosófica más amplia.

Tracy prologó su discusión de la economía política con una serie de definiciones «ideológicas» de la personalidad, la propiedad, la riqueza y el valor que enfatizaban el potencial de la interacción económica para crear una sociedad utópica de intercambio basado en el interés propio. Desde el punto de vista de la producción, los impedimentos más serios para el funcionamiento ideal de una mano invisible benevolente eran los extraviados «ociosos» aristocráticos, que se empecinaban en mantenerse al margen del comercio y las costumbres republicanas, distorsionando así un proceso de producción que resultaría beneficioso para todos. La lógica de Tracy aplicada a la voluntad y sus efectos sublimaba las leyes científicas de la producción y las identificaba con las leyes de la felicidad social. Pero Tracy había leído a Malthus. De hecho, su adopción de una perspectiva malthusiana, pesimista, en torno al problema demográfico popularizó estas ideas en Francia. Desde el punto de vista de la distribución real del producto social, señalaba Tracy, no había motivo para el optimismo: había que reconocer que en todas partes prevalecían «las necesidades sobre los medios, la debilidad del individuo y su inevitable sufrimiento» (Destutt de Tracy, 1817, IV, pp. 287-288). Del mismo modo que los defectos radicales de la memoria y el lenguaje restaron credibilidad a las aseveraciones más generales del método filosófico de Tracy, reconocer las inevitables limitaciones humanas contradecía igualmente el surgimiento histórico de un modelo ideal de commerce social en el que todos ganaran. Hizo un lúgubre retrato de un producto social desigualmente distribuido, que causaba infelicidad y sufrimiento a los asalariados, aunque reiteraba que la justicia requería del debido equilibrio entre el placer y el dolor individuales. Además, pese al contraste tan marcado entre teoría ideal y hechos insoslayables, sus propuestas de aplicación de la ciencia social no iban más allá de exigir educación, completa libertad de comercio y la libre circulación de personas. Este desesperanzado contraste entre las utópicas exigencias de la economía política y las limitaciones que le eran inherentes nos permite entender por qué la economía política no supo afianzarse en la imaginación de los franceses.

Puede que resulte de utilidad analizar brevemente el surgimiento de la economía política en Inglaterra a principios del siglo XIX. En la década de 1830 había alcanzado allí cierto prestigio intelectual en calidad de ciencia autónoma,

elaborada por una comunidad intelectual activa y consciente de sí, en contacto regular tanto con los científicos naturales como con las elites políticas. Se ha dicho que, entre 1815 y 1820, «todo ser pensante en Inglaterra tenía que formarse una opinión sobre problemas económicos muy complejos» (Graham Wallas, citado en Milgate y Stimson, 1991, p. 8). Aunque teóricamente la economía política solía subsumirse en la noción más amplia del estudio científico de la sociedad en su conjunto, se la alababa como la rama más desarrollada y útil de las ciencias sociales: su primera «empresa exitosa» (Deane, 1989, p. 96). De hecho, a lo largo de todo el siglo XIX la economía política se consideró parte esencial de un discurso político «científico» e informado: «Sus tropos y figuras retóricas aparecían una y otra vez en los discursos, escritos y conversaciones de todas las clases sociales» (Kadish y Tribe, 1993, p. 3).

Esta idea del alcance científico de la economía política se aprecia en la introducción a la edición de 1836 de An Outline of the Science of Political Economy, de Nassau Senior. Senior compara a la mayoría de los autores de la «escuela inglesa» con los autores del continente europeo y con unos cuantos seguidores ingleses descarriados. Según Senior, la economía política no estudiaba sólo la ciencia del bienestar, sino asimismo la ciencia de la producción de riqueza. Sus hallazgos eran concretos pero muy convincentes, y quienes gobernaban debían seguirlos porque una de las grandes metas del arte del gobierno siempre era la maximización de los recursos. La economía política era, por lo tanto, una «ciencia subordinada» (Senior, 1965, p. 3). De la mano de las filosofías utilitaristas de Bentham, los Mill y Sidgwick, la perspectiva de que la economía política ocupaba un lugar central pero subsidiario en las deliberaciones públicas popularizó la práctica de sopesar las conclusiones científicas de la economía política con un criterio más general de justicia social (utilitarista). No se esperaba que la economía misma integrara normas morales, sino más bien que la ciencia de la economía sirviera de apoyo a las tareas más generales de las elites políticas. Medio siglo después, tanto Alfred Marshall como Henry Sidgwick articularon variaciones de este tema. En su discurso de apertura del curso en Cambridge, Marshall afirmó que el «órganon» económico –es decir, el análisis científico de los motivos que mueven a los seres humanos, y que describe sus formas de agrupación e interrelaciones– clarificaría aspectos importantes de la vida social, pero sólo era una «máquina» o «herramienta» para instilar el sentido común que debería subyacer al juicio político en cuestiones de moral y política (Sidgwick, 1904, pp. 163-165). Sidgwick expresó la relación entre economía y ciencia social en términos similares: la ciencia de la economía no era la única ciencia social pero, al menos, se habían hecho progresos notables

con ella y tenía algo que mostrar. Los economistas políticos, al contrario que los sociólogos, no estaban «siempre disputando sin establecer nada firme» (Sidgwick, 1904, p. 189).

Por lo tanto, en Inglaterra se rechazó tanto una economía política directriz de un nuevo orden político y sustentada en un supuesto carácter científico, como la etiqueta de ciencia de la felicidad humana. En Francia se pedía a la economía política algo más grande, más amorfo y evanescente, lo cual generó unas concepciones de la ciencia social definida en contraposición a la economía política más que en conjunción con ella.

LA LÓGICA CIENTÍFICA DE LO «SOCIAL»

Quisiera hacer un pequeño esquema de las reacciones suscitadas en tres grupos de la Francia posrevolucionaria por las primeras exigencias planteadas por los franceses a la economía política. Me refiero a los liberales doctrinarios de la Restauración y de la Monarquía de Julio; a los reformistas católicos, especialmente preocupados por el coste de la industrialización y por temas como el bienestar y la reforma de las prisiones; y, por último, a los jóvenes radicales de la oposición de izquierdas que estaba renaciendo. Por diferentes razones, ninguno de estos entornos parecía estar prendado de la economía política. De hecho, sus reacciones negativas conspiraron para inhibir el desarrollo de cualquier tipo de ciencia social que privilegiara una lógica individualista y para incentivar la búsqueda de una ciencia global de lo «social».

El liberalismo de la Restauración francesa puede definirse, a grandes rasgos, como la voluntad de impugnar las exigencias legitimistas demandando el imperio de la ley y un gobierno representativo. Todo ello se pedía desde presupuestos impecablemente antirrevolucionarios. Había que denunciar cualquier conjunto de ideas salpicado de ateísmo, materialismo o egoísmo –nociones vinculadas inexorablemente a los excesos revolucionarios en la resbaladiza pendiente del debate de la Restauración–. Sin embargo, los idéologues y sus seguidores ligaban orgullosamente la metodología de la economía política francesa a la filosofía sensualista del siglo XVIII. De manera que la economía política participó con desventaja en los debates de la

Restauración[4]. De hecho, lo más característico del liberalismo francés posrevolucionario fue, en palabras de George Kelly, «una reespiritualización de su base filosófica; un distanciamiento de la idéologie de Destutt de Tracy y un acercamiento a una versión más voluntarista e idealizada de la libertad humana» (Kelly, 1992, p. 2). Inspirándose en la filosofía alemana, los liberales más influyentes de la academia y la política compartían las eclécticas sensibilidades filosóficas de Victor Cousin.

Estos liberales no se oponían en absoluto a las bases jurídicas del orden liberal, ni a los derechos económicos, pero rechazaban el método de la economía política y les repelía la idea de centrarse en el interés propio como fundamento de regularidades cíclicas en la vida social. Su característica defensa de la propiedad y de la búsqueda de la riqueza estaba imbuida de una preocupación casi obsesiva con la reconstrucción de las virtudes de la responsabilidad personal y el deber público. Defendían una idea peculiar de los derechos de propiedad, que consideraban por ejemplo necesarios para la plenitud de los deberes propios del esposo, de la mujer y de los niños. El esfuerzo individual y la búsqueda del propio interés eran algo natural, pues resultaban imprescindibles para garantizar la seguridad y la independencia de la familia[5]. Los doctrinarios liberales se distanciaron del «egoísmo» económico y se centraron en la idea del deber moral. También hicieron una importante crítica a los métodos de la economía política, calificándolos de ahistóricos y parciales. François Guizot, por ejemplo, desarrolló una perspectiva de la historia en la que el progreso moral y político se veía limitado por las posibilidades inherentes a la situación social de un pueblo: sus clases, sus relaciones de propiedad, las interacciones económicas, las costumbres y tradiciones. Los pensadores políticos debían analizar el Estado social democrático surgido en Francia y organizar una expresión política adecuada del pouvoir social. Considerada al margen de una visión más completa del état social, la economía política era una ciencia estéril. Incluso cuando la definición del ámbito de lo «social» por parte de los doctrinarios reforzó su aceptación en los debates posrevolucionarios, la atención que dedicaban al cambio institucional desde una perspectiva histórica los distanció de consideraciones transhistóricas o transculturales de las leyes sociales y, de paso, de cualquier aproximación científica a la sociedad y a la economía.

De manera que, excepción hecha de una pequeña secta librecambista deudora de Say y de los idéologues, los liberales franceses eligieron la teoría moral ecléctica o el relato de los doctrinarios de una civilización progresiva, en vez de recurrir a elaboraciones científicas de la sociedad o la economía para plantear sus

exigencias de reformas políticas[6]. Quienes más debatían en torno a las pretensiones científicas de la economía política eran los reformistas sociales católicos, a veces con impecables vínculos legitimistas. Este grupo también planteó una alternativa explícita al interés de la economía política por el individuo: una concepción de lo «social» como base del entendimiento netamente científico de la interdependencia humana.

Los reformistas conservadores franceses, que se interesaban por la caridad pública, las prisiones y la sanidad pública, se ponían especialmente nerviosos cuando oían que las leyes de las ciencias sociales inevitablemente generaban pobreza industrial porque, en el contexto francés, la idea de una clase permanentemente empobrecida invocaba terroríficas imágenes del peuple revolucionario. A muchos de estos reformistas les obsesionaba y repelía a la vez el ejemplo inglés como presagio de las nefastas consecuencias de un desarrollo sin restricciones (Reddy, 1984). Situaban el origen de la plaga industrial del paupérisme en los efectos transformadores del desarrollo mismo y, de centrarse en la mendicidad del trabajador agrario (un tema recurrente en los pensadores del siglo XVIII), pasaron a hacerlo e incidir en la peligrosa situación del trabajador industrial urbano. Y lo que era más importante: llegaron a la conclusión de que había que revisar a fondo una «ciencia» de la economía política que consideraba semejantes resultados algo natural. Sismondi, por ejemplo, explotó con habilidad las amenazadoras contradicciones inherentes a una ciencia del placer que generaba dolor. Hizo un retrato de la población urbana predestinada por las leyes de la economía (no por las debilidades de su carácter) a caer en la amenazadora condición del proletariado moderno (Sismondi, 1975, pp. 158, 198). En su Mémoire sur la conciliation de l’économie politique et de l’économie charitable ou d’assistance, P. A. Dufau comparaba la tarea de especificar un método para la economía política con perderse en un laberinto. Afirmaba que era contradictorio y, por lo tanto, acientífico sostener a la vez que la pobreza moderna era consecuencia del funcionamiento insoslayable de las leyes de la economía, y que la ciencia de la economía política no era capaz de diseñar formas de combatir la pobreza ni debía hacerlo, cuando la tarea más urgente de la ciencia social debería precisamente consistir en hallar una salida a toda esa confusión (dédale) (Dufau, 1860, p. 106). Muchos reformistas de clase media entendieron que este hilo teórico, que los sacaba del supuesto dédalo, era una forma de entendimiento científico diferente, denominada a menudo économie sociale. En la acepción de Sismondi, el término puede definirse como una ciencia que trasciende y a la vez reorienta a la economía política[7].

Se aprecia la existencia de ciertos temas comunes relacionados con las necesidades objetivas de la sociedad en los escritos de los denominados economistas franceses de las décadas de 1830, 1840 y 1850. De hecho, algunos historiadores han creído reconocer en sus escritos un discurso tendente a la intervención social (Ewald, 1986; Procacci, 1993). En una serie de informes y estudios, incluidos los de Villeneuve-Bargement (1834), DeGérando (1839), Frégier (1840), Buret (1840), Villermé (1840) y Cherbuliez (1853), se defiende la idea de que la ciencia de la economía social debía centrarse en el bienestar de toda la población garantizando una alimentación adecuada, ropa, alojamiento y asistencia a las clases más depauperadas. Además, desarrollaron la idea de que la pauperización era una amenaza social moderna, causada no por los pecados individuales, por la corrupción gubernamental o por negligencia, sino por las leyes del desarrollo económico tout court. Pero también recurrieron (incluso amplificaron) a una retórica muy familiar en el contexto francés: aquella que condenaba a los pobres por su sexualidad disoluta, su imprudencia, su pereza, su ignorancia, su insubordinación y su tendencia a la rebeldía. Las nuevas clases empobrecidas formaban una población degradada, que carecía de la simpatía de los intelectuales y de la sociedad, pero estaba imbuida de ese nuevo sentimiento de honor y confianza que constituía el desafortunado legado de la politización del pueblo durante la Revolución. Al igual que imágenes anteriores de pordioseros errantes y forajidos, en la visión que tenían de las clases bajas los franceses a principios del siglo XIX se difuminaban los límites entre clases trabajadoras y clases depauperadas hasta confundirse en la imagen de hordas peligrosas que «hacían temer por el orden social en su conjunto» (Sismondi, 1975, p. 157).

También en Inglaterra se tendía a pensar en los pobres como una población degradada. Armados con su nuevo entusiasmo por las investigaciones de carácter social, que generaban estadísticas con las que poder determinar lo que se precisaba y «mover a la comunidad y los gobernantes» a la acción, los reformistas sociales humanitarios querían trasladar las quejas de estos nuevos pobres a la opinión pública (Abrams, 1968, p. 35). En general se confiaba en la existencia de simpatizantes en el seno de la comunidad que podían ser movidos a la acción. Se ha dicho a menudo que en Inglaterra se hizo frente al reto de la cuestión social por medio de una noción paulatinamente ampliada de inclusión jurídica, una noción de cuño político que, por muy imperfecta que fuera, reflejaba el sentimiento de que los derechos civiles contenían también una dimensión «social» (T. H. Marshall, 1977). En Francia, donde se culpaba a la Revolución de haber destruido los antiguos lazos morales y sociales sin crear

otros nuevos que poner en su lugar, la retórica en torno a los males sociales tenía una mayor carga política. No es ya que pensaran que los pobres eran seres degradados: se los consideraba políticamente peligrosos (Chevalier, 1973; Himmelfarb, 1984, pp. 392-400).

De manera que los economistas sociales franceses temían y despreciaban a las clases pobres, pero tendían más que los reformistas ingleses a absolverlas de responsabilidad por su condición. Los males de la miseria pública «tienen su origen en el medio en el que viven los individuos, algo que no está en su mano cambiar» (Dufau, 1860, p. 93). La erradicación de los males sociales era una obligación social, no una cuestión de reforma del carácter de los individuos. Pero esta obligación era un deber que no generaba el correspondiente derecho político y, por lo tanto, no daba lugar a exigencias legales válidas. En realidad, estos autores injertaron el individualismo de la Revolución, con su discurso sobre el derecho natural, en las raíces mismas de la pobreza: la noción abstracta de los derechos del hombre económico era esencial para ese nuevo orden económico que estaba generando una clase empobrecida. Intentar eliminar los males del pauperismo reconociendo derechos individuales al trabajo o al bienestar no hacía sino ahondar en el problema al intensificar el individualismo, destruyendo toda organización intermedia y creando un vacío entre el Estado y el ciudadano (Cherbuliez, 1853, p. 4). Pero ¿quién tenía la obligación de acometer la labor de asistencia social, y cómo hacerlo? Los economistas sociales empezaban invocando la necesidad de un potencial de acción en la «sociedad», que, supuestamente, tenía su propia lógica y fuerza reguladora, superior y diferente a las leyes de la economía. Muchos de estos pensadores eran católicos conservadores y adoptaron una idea de obligación social que claramente era afín a la concepción religiosa del deber de ayuda mutua que une a los cristianos en una comunidad católica. Sin embargo, la idea de lo «social» era laxa y fluida, porque no había una teología concreta ni un cuerpo sacerdotal para darle forma[8].

En Inglaterra, los reformistas solían aliarse con los economistas políticos para combatir científicamente los nuevos males asociados a la pobreza generada por la industrialización (Abrams, 1968, pp. 8-52). En Francia, en cambio, los debates sobre la cuestión social y la reforma social florecieron al margen (e incluso en contra) de las categorías y afirmaciones de la economía política liberal. Surgieron en un discurso nuevo que pedía la integración social basada en una «ciencia» más amplia. Para que temas como la reforma de las prisiones, el trabajo infantil o la ayuda a los pobres pudieran considerarse «sociales» en la

cultura política de elite de la Restauración y la Monarquía de Julio, había que señalar que estos asuntos no iban a discutirse en términos económicos o políticos, sino que se realizaría un análisis imparcial basado en datos recopilados por una elite de expertos (Drescher, 1968, p. 99). Se esperaba lograr un consenso en torno a las políticas sociales elaborando medidas de mejora con ayuda de una ciencia social apolítica, en vez de por medio de debates rituales que exacerbaran las fisuras del sistema político.

La idea original de privilegiar a la economía política por encima del resto de las ciencias sociales había sido rechazada tanto por los liberales del juste milieu como por los reformistas sociales católicos, porque se la identificaba con el individualismo revolucionario, una de esas peligrosas asociaciones que llevó a los miembros desafectos de la generación posrevolucionaria a estudiar una ciencia social «individualista». Muchos de estos jóvenes pensadores franceses se reunían en círculos donde leer y estudiar las obras de Tracy, Say, Cabanis, Kant y Bentham, y siguieron tortuosas odiseas personales que los condujeron a conspiraciones revolucionarias o al repliegue utópico. Al igual que los miembros de la Utilitarian Society de Inglaterra, que agrupaba a los seguidores de Bentham y James Mill, estos jóvenes radicales querían acabar con el irracionalismo y los prejuicios que supuestamente asfixiaban la política francesa aplicando la aguda lógica de la utilidad (Welch, 1984, pp. 135-153). Pero para los franceses esto era un paso más, no un destino. Muchos reaccionaron con simpatía ante la cantinela utópica de felicidad universal en una nueva sociedad industrial, presente en las obras de Say, Tracy o Bentham, abandonando pronto el programa político asociado a ella: una política democrática no revolucionaria y una economía no intervencionista. Algunos consideraron que estas rigideces políticas eran limitaciones impuestas por una generación anterior timorata y débil, y se volcaron en un insurreccionalismo neojacobino. Otros afeaban a los idéologues una concepción errónea de la fisiología o de la historia, así como su aceptación facilona de los dogmas individualistas de la economía. Este último grupo derivó cada vez más hacia el socialismo utópico, en concreto hacia la órbita de Saint-Simon y de Auguste Comte[9].

Estamos ahora ya en condiciones de evaluar las diferencias entre Inglaterra y el continente en los debates sobre la ciencia social de las primeras décadas del siglo XIX. En Inglaterra, la economía política se consideraba la ciencia social más desarrollada y prestigiosa, pero servía bien a unas elites tradicionales que no dependían de la economía ni de la ciencia social para legitimarse políticamente. En Francia predominaba una condena, con tintes morales, de la economía

política y se le negaba valor a sus conclusiones mientras se constriñera a su ámbito; de ahí los intentos de integrarla en una ciencia social más vasta que proporcionara un contexto para la generación de nuevas normas morales[10]. Auguste Comte fue uno de los que defendieron el acceso científico al mundo social. Su renovación «positivista» de las laberínticas estructuras intelectuales que había heredado influyó enormemente en la vida intelectual de los siglos XIX y XX. Si comparamos la idea que tenía Comte del ámbito de las ciencias sociales con la defendida por John Stuart Mill, entenderemos los distintos modelos de premisas políticas e intuiciones culturales que subyacían a las nociones francesa e inglesa de la ciencia de lo social como ciencia reina a mediados de siglo. También nos da un entorno para contrastar los diferentes espacios culturales que el «positivismo» podía ocupar en la Inglaterra y Francia decimonónicas.

Cuando Comte dio unas clases en la década de 1820 sobre la estructura de las ciencias (publicadas luego bajo el título Curso de filosofía positiva [1830-1842]), significativamente omitió la existencia de pseudociencias como la psicología (que asociaba sobre todo con el sensualismo y el eclecticismo) y la economía política (Comte, 1998, pp. 229-232). En su opinión, la metodología metafísica e individualista viciaba las pretensiones científicas de estas disciplinas. Además, la idea de que eran independientes contradecía el deseo de Comte de descubrir lo positivo, lo irreductible: las leyes que regían la sociedad (Brown, 1984, p. 191). Comte compartía con su mentor Saint-Simon y los saint-simonianos una actitud crítica hacia el liberalismo económico y su «ciencia» asociada, muy parecida a la de Sismondi y los economistas sociales (Mauduit, 1929; Pickering, 1993, pp. 110-112, 405-406). Recurrió a la idea de Destutt de Tracy sobre la brecha existente entre los presupuestos metafísicos de la economía política y los datos de la experiencia social para demostrar que la ciencia social no podía partir de métodos introspectivos. Por ejemplo, el análisis que realizó Tracy de la propiedad, la riqueza y la pobreza era contradictorio en opinión de Comte. Aunque Tracy intentó aplicar el positivismo, fracasó en su noble intento debido a la metafísica individualista de su enfoque (Comte, 1968, III, pp. 604-630 passim).

Comte tenía mejor opinión de Cabanis, que afirmaba que el enfoque correcto para entender los hechos de la experiencia social pasaba por las leyes de la fisiología humana, pero negaba que las leyes de la sociología derivaran de la fisiología humana. Pensaba que tenían su origen en las leyes que determinaban el funcionamiento del organismo social en su conjunto (funciona como un

mecanismo compuesto por partes interrelacionadas) o en aquellas que regían el proceso por el que un organismo social sucedía a otro en la historia. Según Comte, la ley de los tres estadios de desarrollo –el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo– era la más importante del cambio histórico. En la física social o sociología, las observaciones iniciales que conducían a estas leyes hipotéticas no eran las impresiones sensoriales, como afirmaba la teoría sensorial, sino observaciones de aspectos muy generales de la sociedad: costumbres, tradiciones y transformaciones históricas. Resumiendo, los datos primarios de la ciencia de lo social procedían de una atenta observación en el ámbito social e histórico en busca de patrones. A partir de estos fenómenos se formulaban las hipótesis que luego se contrastaban con observaciones posteriores. Comte insistía en que había que partir de la observación de lo «social», suspender las especulaciones sobre las causas primeras y estar dispuesto a reevaluar las hipótesis. De ahí que ocupe un estatus canónico no sólo en su calidad de fundador del positivismo, sino asimismo como forjador del campo de la sociología científica[11].

John Stuart Mill reformuló científicamente su idea del método inductivo/deductivo a la luz de las discusiones metodológicas de Comte. Además, suscribía la idea comtiana de la evolución histórica, sobre todo la premisa de que son los factores históricos, no los biológicos, los que más influyen en la vida social de los humanos. Por último, también deseaba subordinar algunas de las ciencias sociales más limitadas a una ciencia social integradora. Pero, aunque Mill había proclamado la existencia de una ciencia holística capaz de tener en cuenta la amplia variedad de motivos y metas que caracterizaban a la conducta humana, consideraba que la ciencia social era una síntesis o suma de disciplinas de diversas ramas (psicología, economía y otras que no cita). Estas ramas, cuyo máximo exponente era la economía política, proveerían algunas de las leyes que explicaban parcialmente la naturaleza humana, tras observar los distintos ámbitos de la sociedad (Mill, 1844, pp. 135-136). No queda claro si Mill creía que la ciencia social era un campo propio o no era más que una metodología pensada para sintetizar las percepciones de sus elementos constituyentes (Brown, 1984, pp. 136-147).

EL COMTISMO EN INGLATERRA Y FRANCIA

Quisiera retomar a Comte, fijándome especialmente en el lugar ocupado por el positivismo en el ámbito intelectual durante el siglo XIX inglés y francés. Comte sentó las bases de su filosofía positiva siendo joven, en la época en la que trabajaba con Saint-Simon. El debate sobre la influencia mutua entre ambos pensadores, fundadores ambos de una nueva religión racionalista, sigue abierto[12]. Compartían mucho, sin duda. Ambos habían dejado atrás el ideal revolucionario de igualdad civil y política y favorecían una concepción orgánica de la sociedad, en la que la armonía era el resultado de una diferenciación funcional: la división de las capacidades humanas en racional, industrial y espiritual. También reformularon las ideas anteriores sobre el progreso histórico basándose en un esquema tripartito de conflicto, crisis y reorganización a otro nivel. Lo que era aún más importante: ambos compartían la idea de que las ciencias físicas y la «ciencia social» eran iguales desde el punto de vista metodológico. El modelo básico de la ciencia social era la biología y no se componía de diversas disciplinas, sino que era una de las ciencias reina que lograba integrar a la fisiología, a la historia y a la política en un conjunto de leyes generales que las trascendían. Aunque el germen del positivismo ya se aprecia en los escritos de Saint-Simon, su discípulo aportó organización y coherencia al debate, y, gracias a su conocimiento mucho mayor de las ciencias, convertiría al positivismo en un sistema holístico. Sus investigaciones, contenidas en su Curso de filosofía positiva y en su Système de politique positive (1851-1854), hizo mella en algunas de las mejores mentes del siglo XIX, como Hegel y Marx, pese a la prosa repetitiva, carente de elegancia, y pedante. Proporcionó una mezcla singular de historia y profecía que daba lugar a un atractivo relato de lo que había sido y de lo que cabía esperar del futuro.

Algunos términos aparecen una y otra vez en las formulaciones del positivismo de Comte, por ejemplo, «unificar», «conectar» o «completar». Al igual que Hegel, parecía sentir la necesidad compulsiva de resolver las contradicciones y de restaurar la coherencia en el ámbito de la experiencia humana. Inspiró a individuos a los que preocupaba la idea de que la civilización europea occidental hubiera «deshecho» algo fundamental; individuos que anhelaban, con los románticos, vivir en el seno de una cultura en la que los conflictos se reconciliaran o, al menos, cupiera la posibilidad de reconciliación. De manera que lo que en parte explica las diferencias de recepción en Francia e Inglaterra está relacionado con el problema de las distintas percepciones del conflicto, tan característico de la cultura europea.

Puede que la respuesta más característica del siglo XIX a la cuestión de qué

había trastornado a la cultura europea fuera la ruptura del vínculo, que hasta entonces se había dado por sentado, entre la fe religiosa y el curso de acción correcto. Hacía mucho que la fe en un Plan divino había anclado los preceptos morales, pero lo que había unido la presencia de Dios lo estaba destruyendo rápidamente la ciencia de los hombres: al menos era lo que pensaban las elites. Con todo, aunque se trataba de un tema cultural común, existían variantes nacionales.

En Inglaterra, la frase «pérdida de fe» podía significar dos cosas: el debilitamiento de la convicción de que Dios nos había elegido personalmente para realizar nuestros deberes sociales o la puesta en cuestión de la idea de que había que basarse en motivos morales para que la acción fuera bien recibida, pues la Causa Primera diseñaba, de forma invisible pero insoslayable, las motivaciones humanas. Ambas versiones de la «pérdida de fe» minaron la confianza en que cada cual cumpliera sus deberes para con los demás. La pérdida de confianza en las fuentes de la benevolencia, unida a una tradición empírica fuerte y vital, que privilegiaba la deriva egoísta para explicar los postulados de las ciencias humanas, generó un interés obsesivo por los motivos de la acción virtuosa. Los victorianos cultos hablaban a menudo de lo que se ha reconstruido de forma muy evocadora como «el idioma del egoísmo frente al del altruismo del siglo XIX» (Collini, 1993, pp. 67, 60-90 passim). Fue Comte quien acuñó el término «altruismo», que pasó rápidamente a ser de uso común. Los victorianos fueron especialmente receptivos, no sólo al nuevo término de Comte, sino asimismo a las pruebas que aducía para demostrar que la evolución social no podía destruir el impulso del individuo a cumplir con sus deberes.

Comte pensaba que la capacidad de vivir para otros no se estaba marchitando, sino que florecía gracias a la evolución de la inteligencia y a una creciente división del trabajo. De hecho, los instintos nutricios y sexuales disminuirían rápidamente debido a la creciente simpatía que se experimentaba hacia círculos cada vez más inclusivos. Las relaciones domésticas y la capacidad femenina para el afecto no competían con este creciente altruismo porque hundían sus raíces en la psicología (Comte hubiera dicho que en la fisiología) de la memoria individual y social (Comte, 1853, I, pp. 463-464; II, pp. 89, 106-107, 130-131, 552; 1877, pp. 18-29). Aunque pensaba que el aumento del altruismo era algo más bien espontáneo, poco a poco se fue convenciendo de que serían necesarios sacerdotes de una nueva religión humanista para fomentar la humanidad entre los nacidos en la era positivista. Sin embargo, la religión de Comte era una religión sin dios centrada en el frágil nexo entre la moral y las creencias

intelectuales, así como en el papel que desempeñaban la estimulación estética y la imaginación a la hora de generar convicciones que movían a la gente a la acción[13].

Este contexto estético y ético era el que más convencía a la audiencia inglesa de Comte. John Stuart Mill acusa la influencia de Comte en su lógica de las ciencias sociales y también se sentía irresistiblemente atraído por la noción de religión basada en la humanidad de Comte (Mill, 1874b). Alexander Bain, John Morley, George Henry Lewes, George Eliot y Harriet Martineau se adhirieron parcialmente al sistema positivista de Comte, y otros (por ejemplo, Matthew Arnold, Henry Sidgwick y Leslie Stephen) lo leían con una simpatía sorprendente porque, teniendo en cuenta sus intereses morales, era alguien con quien había que contar. Desde mediados de la década de 1850 hubo un movimiento positivista oficial, liderado por Richard Congreve, al que pertenecían E. S. Beesly, J. H. Bridges y el prolífico Frederic Harrison.

Lo que más le gustaba a Harrison del positivismo era su intento de refundar «las verdades universales del corazón y de la conciencia humanas: [es decir] resignación, entrega, devoción, adoración, paciencia, coraje, caridad, gentileza [y] honor en una teoría basada en pruebas históricas y científicas más que en la explotación de la mitología» (Harrison, 1911, I, pp. 210, 276). Nunca puso en duda las virtudes; lo difícil era reavivar las fuentes de la acción moral y armonizarlas con los requerimientos de la vida moderna. La mentalidad de Harrison era especialmente receptiva a las apelaciones de Comte a que el «corazón» –las cualidades conjugadas de compasión y energía– sería desarrollado por el positivismo, podría convertirse en una «fuente común para la acción» (Comte, 1877, p. 16).

Los ingleses que simpatizaban con él, entre ellos John Stuart Mill, acogieron las postreras descripciones detalladas de la nueva religión de Comte con marcado disgusto: las consideraban aberraciones autoritarias. Sin embargo, la promesa general de una religión basada en la humanidad resultaba muy atractiva para muchos, aunque los positivistas ingleses no pretendieran reespiritualizar a los individuos por medio del ritual (pese a que hubieran celebrado alguno en Newton Hall), sino más bien con ayuda de una educación cultural entendida en sentido amplio (Harrison, 1911, I, p. 282). Tenían puestas todas sus esperanzas en que George Eliot, compañera de viaje cuando menos, se dedicara de todo corazón a esa tarea didáctica. Aunque les acabó decepcionando, tal vez sea en sus novelas donde mejor se aprecia la constelación ética primaria elaborada y

domesticada por la ciencia social de Comte.

Los personajes de Eliot –Maggie Tulliver de El molino del Floss, Dorothea Brooke de Middlemarch, Gwendolyn Harleth de Daniel Deronda– viven en sociedades en las que no tienen cabida sus aspiraciones morales más profundas. Eliot explora en estos contextos el concepto de deber moral: sus conexiones con las «mitologías religiosas explotadas», sus raíces en la memoria familiar y su incómoda relación con las leyes históricas inexorables. En sus escritos tardíos, Comte había vuelto una y otra vez a la idea redentora de que la subordinación del yo al sentimiento social, un ideal que creía encarnado en ciertos sublimes rasgos femeninos, constituía el tipo más elevado de experiencia moral (Comte, 1877, p. 5). Tanto en las novelas de Eliot como en las obras de psicología de George Lewes, se explora el «tipo madonna», así como la fuerza de las imágenes, profundamente humanas, que parecían captar las fuerzas elementales de la naturaleza misma para evocar la falta de egoísmo y los grandes sentimientos[14].

Los historiadores y los críticos literarios se han centrado en la versión comtiana del positivismo como una vía especialmente fructífera para adentrarse en la crisis religiosa y en la transformación de la teología en la Inglaterra victoriana (Cashdollar, 1989; Wright, 1986), mostrando asimismo cómo la atracción hacia el positivismo aclara el uso que hicieron los ingleses de la literatura con fines morales (Dale, 1989). Puede que sea la naturaleza de la crisis moral victoriana la que mejor nos permita apreciar lo mucho que gustó la promesa de Comte de restaurar la coherencia moral por medio de la ciencia (Collini, 1993, p. 89).

El positivismo también tuvo un gran impacto en Inglaterra a través del movimiento laborista. Comte había llamado al altruismo como fuerza de regeneración moral, y los trabajadores fueron quienes más esperanzas depositaron en la posibilidad de que los intelectuales positivistas participaran, como aliados suyos, en la reorganización de la industria. Comte no sólo creía que el bienestar de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre debía ser el rasero por el que medir la acción pública, sino que, además, fue de los primeros en afirmar que una alianza entre los intelectuales y los líderes de las clases trabajadoras, que cuajara en un movimiento social, podría superar el creciente antagonismo entre la clase capitalista y el proletariado (Comte, 1877, p. 136). Comte creía que las condiciones de vida de la clase obrera aumentaban la prevalencia del altruismo entre los trabajadores y que sus mentes estaban menos corrompidas por errores intelectuales. Aunque nunca criticó la propiedad privada

y, de hecho, esperaba que gradualmente caballeros de moral renovada y capitalistas evolucionados se prestaran al liderazgo público, también afirmaba que la riqueza tenía un origen social y había que redirigirla para cubrir necesidades sociales. Los obreros necesitaban seguridad en el empleo, educación y un nivel de vida tolerable. Urgía a los intelectuales positivistas a promover el sindicalismo, en vez de participar en una política parlamentaria corrupta, y a educar a la opinión pública en conferencias públicas y clases.

En Inglaterra estas enseñanzas cayeron en suelo fértil. Entre los muchos intelectuales que influyeron en la política laborista de las décadas de 1860 y 1870 «estaban los positivistas ingleses, quienes mantuvieron estrechas relaciones con los líderes de los sindicatos y los políticos de clase obrera, y quienes ejercieron una influencia decisiva sobre los hombres y los eventos» (R. Harrison, 1965, p. 251). Frederic Harrison y Beesly concretamente fueron cruciales en la lucha para dotar de base jurídica al sindicalismo gracias a su capacidad para volcar a la opinión pública en este punto (Adelman, 1971, p. 183; F. Harrison, 1908, pp. 307-373; R. Harrison, 1965, p. 277). Beesly mantuvo una relación profesional con Marx y tuvo mucho que ver con la fundación de la Internacional. Los positivistas ingleses tampoco cejaron en su empeño de conseguir que los trabajadores británicos se opusieran al imperialismo (Wright, 1986, p. 110).

En 1908 Frederic Harrison podía escribir sinceramente que había «estudiado con el mayor interés los problemas sociales y políticos de los últimos cincuenta años» (Harrison, 1908, p. xv). Pero su interés, al igual que el de la mayoría de estos positivistas, distaba mucho, en diversos aspectos, de la política tal y como era entendida por la mayoría de sus contemporáneos. El conservador Robert Lowe se hacía en buena medida eco de la opinión pública de la época cuando juzgaba que los positivistas ingleses no se dedicaban «a aquellas consideraciones problemáticas, embarazosas y complicadas en torno a los efectos colaterales y futuros de medidas que desconciertan al común de los mortales» (citado en Wright, 1986, p. 110). La difusión cultural de Comte en Inglaterra muestra la importancia de la preocupación por las bases de la acción ética en una cultura protestante en plena desintegración, así como la profunda ansiedad que generaban los problemas sociales en un país que cada vez se veía más como pionero de la industrialización. El hecho de que el «comtismo» no afectara a las formas de teoría política sugiere que el vocabulario político tradicional pervivía en Gran Bretaña y era relativamente impermeable al lenguaje de la ciencia social.

Si volvemos al caso de Mill, resulta muy sorprendente que apenas aluda, en sus escritos explícitamente políticos, a su supuesto proyecto de introducir a la política en una «ciencia social» de base histórica. Teniendo en cuenta que, aparentemente, estaba abierto al proyecto sociológico positivista, cabría esperar que su teoría política no estuviera centrada sólo en el carácter científico de la disciplina como ámbito de estudio, sino también en la relación entre la ciencia política y la social. En cambio, «los términos de las cuestiones que atraían su atención, e incluso las categorías con arreglo a las cuales ordenaba las pruebas relevantes para su solución, siempre fueron… obstinadamente políticos» (Collini et al., 1983, p. 134; pp. 129-159 passim). Mill, de hecho, nunca suscribió la idea central de la física social de Comte, que consistía en preguntar a la sociedad para permitir que sus exigencias dieran forma a la política moderna. Para Mill lo importante eran los juicios humanos y las conciliaciones necesarias para generar progreso. Había que ampliar la noción de libertad, producto de la historia inglesa más que de la europea.

Así, el impacto de la ciencia social de Comte en Inglaterra fue de carácter ético, ligeramente social (fue de la mano con el movimiento laborista durante una fase concreta) y en absoluto político. Aun a riesgo de que el contraste sea demasiado intenso, podemos decir lo contrario de Francia. Comte no resultaba más persuasivo que otros en su época cuando hablaba de la fragmentación ética, religiosa e industrial de la nación francesa, pero su contribución –o, más bien, la de algunos de sus discípulos clave– fue muy importante para que Francia pudiera cerrar sus heridas políticas.

En el Hexágono, Comte tardó más en hacerse con partidarios que en Inglaterra. Quizá tuvo algo que ver con la naturaleza del periodismo en Inglaterra o con la larga hegemonía de la filosofía ecléctica en Francia (Mill, 1865, p. 2; Simon, 1963, p. 12). Sin embargo, en la década de 1860 hubo un giro entre los intelectuales franceses hacia el escepticismo religioso y los métodos de la ciencia natural. A menudo se ha denominado al Segundo Imperio y a los primeros años de la Tercera República la «era del positivismo». La mayoría de los estudios se han dedicado a determinar el papel desempeñado por Comte en la difusión del espíritu positivista. Su papel fue ciertamente importante, pero la idea de una «generación positivista» capta una onda cultural mucho más amplia, en la que muchos expresaron una angustiosa pérdida de fe y se volcaron en la ciencia para rehacer el tejido de sus vidas intelectuales (Simon, 1963, pp. 94-171). Sainte-Beuve nos cuenta que, en aquella época, las expresiones de pérdida de fe eran prácticamente obligatorias para dejar clara la bona fides intelectual.

Las obras sobre religión de Renan y los estudios de Taine sobre psicología, literatura e historia elevaron el método científico a la categoría de vocación, y la elite del Parnaso hizo explícito que podría sustituir a la religión (Burrow, 2000, pp. 54-55). Pero las obras de estos autores, tan decisivas para la vida intelectual francesa en las décadas de 1860 a 1880, van en paralelo a Comte y no suelen criticar su particular formulación de la crisis espiritual de la época (Charlton, 1959, pp. 86-157).

La difusión de Comte en Francia es menos útil como medida de la crisis cultural y religiosa que en Inglaterra, en parte debido a las diferentes sensibilidades espirituales que solían dar lugar a la pérdida de fe en ambas sociedades. En Francia, lo que más preocupaba no era la coherencia de lo que podría denominarse la psicología de la moral protestante; lo que resultaba aterradoramente intimidante era el vacío estético, moral e intelectual debido a la desaparición de las funciones mediadoras de la Iglesia católica y a la fragilidad de la identidad nacional francesa. Quienes abandonaban la Iglesia sentían un hondo rencor, como si Dios hubiera abandonado a Su rebaño y se cerniera sobre ellos una oscura premonición de los peligros de la auténtica anomia. Incluso en aquellos autores que más hincapié hacían en el espíritu positivista –la convicción de que el conocimiento procedía exclusivamente de la observación de los fenómenos y de que había muchas cosas que nunca se podrían conocer– sorprenden el duro realismo (por ejemplo, en Taine), el profundo cinismo (como en Louise Ackermann) o el angustiado estoicismo (palpable en los poemas de Sully Prudhomme), ajenos tanto a Comte como a los victorianos ingleses. Aunque ha habido quien ha calificado al positivismo comtiano de catolicismo sin Iglesia, la esencia de su religión sustitutiva, con su énfasis en el historicismo y en su psicología del altruismo, paradójicamente tuvo más eco en una cultura protestante que en una católica.

El positivismo tampoco tuvo gran impacto en el movimiento obrero francés. Aunque Comte, en la estela de Saint-Simon, hablaba de la importancia de la organización de la industria y de su concentración, en Francia no se dio la conjunción específicamente británica entre unos sindicatos belicosos y un grupo de elite positivista con fuertes afinidades hacia quienes proponían una reforma de mejora social. Los sindicatos franceses no buscaron un estatus independiente hasta la década de 1890. En los años anteriores, la cuestión de su organización y la de lo «social» y lo «político», tácticas para mejorar la posición de la clase trabajadora, habían estado inevitablemente atrapadas en un clima y una estructura política altamente polarizados. En época del Imperio, por ejemplo, la

crítica de Comte a la organización política tenía unas inaceptables implicaciones quietistas que no tenía en Inglaterra. Y en los primeros años de la Tercera República, la política relacionada con la clase obrera hubo de superar en Francia el traumático legado de la Comuna y su supresión. Comte renunció a la conversión de los obreros del partido revolucionario (Lenzer, 1975, p. xlv). Podría afirmarse que a las clases medias francesas les gustaba más el retrato pesimista de la clase trabajadora que dibujaba Taine cuando afirmaba que era un caldo de cultivo de «bestias salvajes» y degeneradas, que la imagen de Comte, quien convertía a los obreros en salvadores potenciales de la humanidad (Taine, 1962, III, p. 113).

De manera que, en su país, las ideas de Comte no tuvieron gran impacto en el ámbito de la discusión sobre ética, religión u organización social. De hecho, uno de los giros más extraños de la historia del positivismo en Francia, teniendo en cuenta el autoritarismo y antiparlamentarismo de Comte y el apoyo que brindó a Luis Napoleón Bonaparte, fue la influencia permanente que ejerció en el desarrollo del lenguaje político híbrido que acabó legitimando a la Tercera República: un injerto de ciertos aspectos de liberalismo en el tronco del republicanismo francés. En los últimos años del Segundo Imperio hubo cierto número de políticos, entre ellos Léon Gambetta y Jules Ferry, dedicados al examen en profundidad de la bancarrota del sistema imperial. Pronto serían importantes fondateurs de un nuevo régimen político. «La influencia de Comte sobre todos estos hombres, por lo general mediada por sus discípulos, sobre todo por Littré, se ha comprobado oficialmente, pero, además, resulta fácilmente discernible» (Nicolet, 1982, p. 156). ¿Qué fue lo que atrajo del positivismo de Comte a estos pensadores políticos y qué utilizaron para legitimar al nuevo régimen?

La obsesión de Comte con la necesidad de garantizar el orden y el progreso fue una reacción a la historia política posrevolucionaria de Francia. Como el de Hegel o el de Marx, su relato de la historia moderna se basaba en el orgullo por la Revolución francesa, un suceso portentoso, aunque tremendamente destructivo y misterioso para sus contemporáneos. Para los positivistas, la Revolución había sido el clímax de la era de la metafísica transicional. Desembocó en una nueva forma de organización social que no se basaba sólo en la ciencia, sino, en última instancia, en una nueva conciencia espiritual de unidad. En opinión de Comte, sólo la filosofía positiva, la ciencia y la política reales –no las versiones metafísicas anteriores– podían imponer orden en el caos. El desorden y la anarquía de la vida política francesa hundía sus raíces en la

permanencia anacrónica de ideas pasadas de moda: por un lado, en el dogma revolucionario de la soberanía popular; por otro, en las abstracciones teológicas relacionadas con el derecho divino. Sólo el positivismo permitiría alcanzar metas viables para la acción, porque sólo él era capaz de reconocer la pujanza de la evidencia y la experiencia a la par que la esterilidad del argumento metafísico.

Comte dudaba acerca del régimen de transición que abriría paso al nuevo orden positivista. Podía ser una república o una dictadura, lo que difundiera mejor el conocimiento científico que habría de convertirse en la base del nuevo régimen. Siempre despreció, no obstante, el modelo parlamentario por considerar que respondía a la metafísica concreta de la «constitución británica» o de «los derechos del pueblo», y concibió a futuro la fundación de una república oligárquica dirigida por una nueva elite moral legitimada en la opinión científica y en la religión de la humanidad. A Mill, esta utopía política le pareció una sorprendente aceptación del sometimiento intelectual y de la esclavitud (Mill, 1865, p. 168). La disonancia entre la visión política personal de Comte y la teoría de la democracia liberal no tiene, sin embargo, interés histórico. Los seguidores más decididos de Comte en Francia, reunidos en torno a la figura del respetado académico y político Émile Littré, no sólo obviaron sus recetas religiosas sino también gran parte de las políticas[15]. En los escritos de Comte hallaron inspiración para lidiar con tres problemas esenciales: domar el mesianismo histórico inherente a la tradición republicana francesa (por el que muchos de ellos, al contrario que Comte, sentían un gran apego); implementar la idea de compromiso que tanto desagradaba a generaciones enteras de republicanos porque parecía un «principio»; y, por último, diseñar un sistema de educación laica que pudiera contribuir a hacer realidad las metas de la ciudadanía.

Durante la mayor parte del siglo XIX, la République mantuvo el rumbo de la Revolución francesa, pero se trataba de un ideal repleto de deseos encontrados y en competición. Los sucesivos fracasos de los experimentos políticos republicanos habían intensificado el aire de irrealidad que parecía rodear al republicanismo como ideología política. Los seguidores de Comte ayudaron a transformar ese patrón de fracaso utópico hablando de una república viable, gracias a su convicción de que la república era inmanente en la historia y a su confianza en que podría moldearse a partir de las condiciones políticas reales del momento. El mayor logro de los comtianos fue revestir a las prácticas de tolerancia y compromiso del prestigio y la autoridad de la ciencia.

Littré rompió con Comte por el apoyo del maestro al golpe de Luis Napoleón y acabó rechazando su idea de organizar el periodo de transición al positivismo al modo de una dictadura. La libertad de asociación y de prensa, que Comte creía necesarias para el progreso, sólo serían eficaces combinadas con un gobierno representativo (Littré, 1864, pp. 601-603). Aunque, como a Comte, le disgustaban las ideas «metafísicas» de los sacrosantos principios de 1789, veía ese legado bajo una luz más «positiva». Afirmaba que la idea de un pueblo soberano podía interpretarse de forma útil, que sus defensores eran aliados importantes y que la experiencia acabaría con los aspectos metafísicos y negativos de estas doctrinas. En su opinión, la certeza de que la historia había reivindicado los regímenes republicanos condujo a una revalorización de los regímenes republicanos del pasado, que dejaron de ser desastrosos errores inspirados por la metafísica para concebirse como aproximaciones imperfectas y experiencias de aprendizaje.

La adopción del eslogan positivista «orden y progreso» para legitimar oscuros procesos políticos de mediación y compromiso fue una innovación en el lenguaje político. Las expresiones «políticas de la oportunidad», «política paso a paso» y «políticas de resultados» se asociaban, sobre todo, a los republicanos positivistas, quienes habían tomado prestado el lenguaje experimental de la ciencia para legitimar la experimentación política. También en este aspecto Littré se había distanciado de muchas de las conclusiones políticas de Comte, haciendo hincapié en que el positivismo era, sobre todo, un método de investigación. En la década de 1870 se basó en el prestigioso método científico para recuperar la idea de eficacia política. Comte había incentivado la experimentación social y su discurso presagiaba un aventurerismo revolucionario; afirmaba que, puesto que las instituciones de la sociedad moderna habían de evolucionar necesariamente, «el espíritu positivo reducirá las expectativas razonables en torno a ellas» (1853, II, p. 44). Littré y los republicanos positivistas llevaron este ejemplo de paciencia estoica al ámbito de la política, donde defendieron un espíritu de tolerancia y moderación. La República francesa siempre sería la forma, tanto definitiva como provisional, de la vida social. Era definitiva en el sentido de que sus instituciones, incluido el sufragio universal, proporcionaban el campo experimental para la resolución de conflictos y la conciliación de intereses. Era provisional en el sentido de que sus instituciones estaban sujetas a las leyes de la evolución política positivista. Las fuerzas políticas y sociales existentes, como los grupos dinásticos, la Iglesia, los jacobinos y los socialistas, acabarían transformándose gradualmente en la meritocracia racional característica de la política positivista. Hasta entonces, nadie debía albergar irrazonables

expectativas puristas de lograr la acomodación política necesaria en la política liberal[16].

Según los republicanos positivistas (y otros grupos importantes), el órgano de transformación primario sería un sistema de educación nacional que, a la larga, apartaría a la opinión pública francesa de la Iglesia y del socialismo revolucionario. Aunque Comte admiraba profundamente el catolicismo medieval, había llegado a creer que los problemas políticos de Francia se veían exacerbados por la lamentable confusión existente entre los poderes temporales y los espirituales. La mayoría de sus seguidores blandían el pendón de la laïcisation. Al contrario que en Inglaterra, donde el positivismo prácticamente no tuvo impacto alguno en la organización de la educación formal, en Francia dio sentido al debate fundamental de la secularización. No estamos diciendo que el positivismo influyera directamente en la pedagogía o el currículum, aunque sin duda tuvo algún impacto (Simon, 1963, pp. 84-93). Lo cierto es que la necesidad de una educación cívica, políticamente creada, brindó a Comte y a sus discípulos un mercado intelectual en el que circular. Jules Ferry, ministro de Educación durante muchos años y un buen ejemplo del interés del régimen en la educación, se expresaba en un lenguaje comtiano. Su promoción de la «ciencia positiva», la laïcité, la «tolerancia política» y la «virtud moral» dan fe de un idioma nuevo que fusionaba los objetivos de la educación, la ciencia social y la política en un lenguaje cívico netamente francés.

Los seguidores de Comte usaron elementos de su positivismo de forma creativa y selectiva para dar forma a los fundamentos ideológicos de la Tercera República. Según la idea tradicional, la Tercera República representa el triunfo del «positivismo», pero es una descripción demasiado burda como para dar cuenta del complejo surgimiento de un régimen republicano estable durante las décadas de 1870 y 1880. La adopción de elementos de la física social de Comte, con el objetivo de reforzar una identidad política liberal republicana, sin duda fue un factor importante para el éxito del régimen. Teniendo en cuenta la división de otros lenguajes políticos en Francia y el difundido anhelo de unidad «social» existente, no puede sorprendernos la adopción en política de la ciencia de lo «social».

CONCLUSIONES

En el caso de muchos pensadores del siglo XIX, la ciencia social sustituyó a la ley natural o a la tradición como referente del pensamiento político. Me he limitado a mostrar algunos de los complejos giros y volutas relacionados con esta sustitución en Francia e Inglaterra[17]. Espero haber recalcado suficientemente el poder de los lenguajes políticos, de la memoria y la contingencia políticas, en la modulación de la interacción entre ciencias sociales y práctica política. En Francia, la economía política ocupó con toda naturalidad su rango científico por haber surgido del núcleo de la Revolución misma. A los moderados no les parecía una alternativa peligrosa para la autoridad de los derechos naturales. Quienes pusieron casi inmediatamente en entredicho las pretensiones de la economía política de erigirse en la reina de las ciencias sociales, fueron quienes creían tener un acceso privilegiado a lo «social» y se habían distanciado con mayor éxito de las oscuras dinámicas inherentes al discurso revolucionario. La persistente ausencia de consenso en torno a los principios de la legitimidad política llevó a los pensadores franceses a buscar un lenguaje alternativo para resolver y dirimir las diferencias al margen de la polarizada escena política. En Inglaterra, la sociología científica adquirió prestigio más tarde y tuvo un efecto mucho menor, tanto sobre el estatus de la economía política en el seno de la ciencia social, como sobre los lenguajes políticos tradicionales.

Paradójicamente, son los defensores ingleses de Comte, probablemente los más arrogantes y dogmáticos de quienes afirmaban haber hallado la «llave» científica que «permitiría desvelar todas las mitologías políticas y sociales», quienes más luz arrojan sobre la naturaleza de la resistencia inglesa frente a la ciencia social. Los victorianos ingleses recurrieron a Comte en busca de una terapia moral, no de una cura política; las instituciones liberal-democráticas debían sanar por sí mismas. Pero, en Francia, la ciencia social resultaba más atractiva, al igual que en 1789, por la enorme crisis de legitimidad política existente. En parte, fueron las variaciones creativas de Comte y del positivismo desarrolladas por los políticos republicanos las que dieron lugar a un nuevo lenguaje político. Aun siendo hoy cada vez más criticado y puesto en cuestión, este republicanismo moduladamente positivista permea profundamente las concepciones de lo que muchos franceses entienden por ser ciudadanos de la República.

[1] Existe un largo debate y mucha bibliografía en torno al término «positivismo». Incluso dejando de lado las diferencias entre el «positivismo lógico» del siglo XX y el «positivismo sociológico» del XIX, existe el problema de cómo circunscribir este último. D. C. Charlton, por ejemplo, pensaba en un tipo de análisis científico ideal y aplicó el término a muchos individuos cuyas ideas diferían de las de Comte y no estaban influidos por él. Por lo general se suele afirmar que estos autores parecían defender un positivismo deficiente, y Comte mismo aparece como uno de los más beligerantes con el positivismo «puro». W. M. Simon, en cambio, aplica el término estrictamente a los escritos de Comte y de sus epígonos declarados. La dificultad es que sus contemporáneos rara vez usaban el término en el sentido de Charlton o de Simon. Hacían un uso mucho más laxo para referirse a «un científico que niega la autoridad de la teología o de la intuición espiritual e intentaba hallar en el servicio a la humanidad una satisfacción semirreligiosa al margen de lo sobrenatural». Cfr. p. ej. Cashdollar, 1989, p. 18. Identificaban a Comte como uno de los más prominentes positivistas de su época, aunque tampoco aceptaban necesariamente su teoría completa. Cuando utilizo el término «positivismo» sigo, por lo general, ese uso de la época. Para denotar una mayor cercanía a Comte, he optado por el giro «positivismo comtiano».

[2] La obra de James Livesey (2001) sobre el Directorio ofrece un punto de vista revisionista del periodo al sugerir que el régimen era, al menos potencialmente, una república «viable» y que la ideología política de la época era algo más que un oportunismo egoísta o una explotación cínica del discurso revolucionario.

[3] J.-B. Say había publicado su Traité d'Économie Politique en 1803. Lo sometió a una rigurosa revisión en 1814 y, a partir de ese momento, se convirtió en el texto seminal de la escuela clásica en el continente europeo. Aunque muy influenciado por Adam Smith, Say se resistía a las nuevas tendencias inglesas de interpretar la economía política con márgenes muy estrechos. Favorecía una visión más expansiva de sus vínculos con la moralidad y los modales «republicanos» propios de los idéologues. Sobre la teoría política e intelectual de Say cfr. Richard Whatmore, 2000, aunque Whatmore no es un guía fiable en cuanto a las complejidades de la relación de Say con «la economía política idéologue».

[4] Autores como D'Hauterive, Storch, Charles Comte y Charles Dunoyer, a los que se suele denominar la escuela de Say, siguieron celebrando los beneficios del intercambio económico y del laissez faire, pero los fueron marginando tras

describirlos como a una «secta». Los defensores del laissez faire en Francia tendían a adoptar un estilo dogmático que exageraba los elementos utópicos de la economía clásica. Puede que el mejor ejemplo de esta tendencia sea Harmonies économiques de Frédéric Bastiat (1850).

[5] Hallamos estos mismos sentimientos en las obras de los influyentes autores de la segunda generación de eclécticos: Adolphe Franck (1809-1893), Jules Simon (1814-1896), Paul Janet (1823-1899) y Elme Caro (1826-1887). Un buen debate, en Logue, 1983, pp. 17-49. Como bien señalara J. S. Mill el eclecticismo, que tanto había arraigado en «las mentes especulativas de una generación de la que formaban parte Royer-Collard, Cousin, Jouffroy y sus pares», no tenía equivalente en Inglaterra.

[6] Eso no significa que no exista una profunda diferencia entre el eclecticismo y toda versión de las ciencias sociales. Brooks (1998) ha argumentado muy convincentemente que los innovadores franceses posteriores en ciencias sociales –incluidos Théodule Ribot (1839-1916), Alfred Espinas (1844-1922), Pierre Janet (1859-1947) y Émile Durkheim (1858-1917)– se vieron muy influidos por su educación espiritualista a la hora de elaborar supuestas versiones «positivistas» de la psicología y de la sociología. Cfr. Brooks, 1998.

[7] Cfr. Welch, 1984, p. 220. Destutt de Tracy fue el primero en utilizar la expresión économie sociale para indicar que la ciencia social no debería ocuparse de los temas que tradicionalmente preocupan a la política (Destutt de Tracy, 1817, IV, pp. 289-290). Esta es la razón por la que J.-B. Say la adoptó en las ediciones posteriores de sus obras.

[8] Las diversas políticas recomendadas por los economistas franceses hablaban de una tensión permanente entre el control del Estado (como la supervisión y regulación en el hogar), los incentivos a la cooperación espontánea y la autoayuda entre los trabajadores. Cfr. Welch, 1989, pp. 179-183.

[9] Fueron estos grupos de jóvenes radicales los que acuñaron el término «individualismo» como descripción general de metodologías –por ejemplo, la de los idéologues o la de los utilitaristas ingleses– que partían de las necesidades, deseos y propósitos individuales. La creciente tendencia a criticar el individualismo desde el punto de vista de la biología o la historia (o ambas) puede seguirse en las contribuciones a la revista saint-simoniana Le Producteur (1826) del por entonces saint-simoniano Louis-Auguste Blanqui, 1:139; de P. M.

Laurent, 3: 325-338 y 4: 19-37; de Philippe Buchez, 3: 462-472; y de Rouen, 2: 159-164. Cfr. asimismo la octava sesión de la Doctrine de Saint-Simon de Amand Bazard (1958).

[10] La economía política no se enfrentó a un reto intelectual serio hasta la década de 1880, cuando hubo de responder a las críticas de los historiadores de la economía y de los sociólogos positivistas en Gran Bretaña. En lo que parecía un eco de debates franceses anteriores sobre el lugar que debía ocupar la economía política en el seno de un proyecto científico social de espectro más amplio, los positivistas ingleses seguidores de Comte, sobre todo Frederic Harrison, aceptaron las críticas al individualismo de la escuela histórica y a las premisas ahistóricas de la economía política (Harrison, 1908, pp. 271-306). Estas críticas no acabaron con la ciencia económica, pero sí dieron lugar a un autoanálisis teórico que la obligó a clarificar sus métodos y su relación con el interés público.

[11] Este honor suele ponerse en entredicho y se acusa a Comte de haberse desviado desastrosamente de sus propios principios metodológicos. Cfr. Carlton, 1959, pp. 34-50.

[12] La biógrafa más reciente de Comte, Mary Pickering, sugiere que lo que los unió fue el compartir un enfoque, reduciendo así la supuesta influencia de Saint-Simon sobre su colega más joven (Pickering, 1993, p. 101). En este punto sigue la obra clásica de Gouhier (1933-1941), III, pp. 168-170.

[13] Peter Dale (1989, pp. 33-128) se centra en la coincidencia de intereses entre Comte (en sus obras postreras) y Lewes y Eliot. Todos jugaron con el papel de la imaginación a la hora de crear «hipótesis» morales y dar fuerza a esas hipótesis, incluso en ausencia de una validación científica que las convirtiera en «leyes». Sobre Comte y las mujeres cfr. Pickering (1993), «Angels and Demons in the Moral Vision of Auguste Comte».

[14] Sobre la influencia del positivismo de Comte sobre George Eliot, cfr. Wright, 1981 y 1986. Eliot resulta muy atractiva para los críticos contemporáneos porque sus relatos confirman y niegan la «verdad» de que la ciencia es capaz de dotarnos de una nueva cosmología moral. Esta doble lectura de sus novelas en Beer, 1986 y Dale, 1989, pp. 85-101 y 129-163. Su ambigua relación con la ciencia social vista a través del prisma de la confrontación con Herbert Spencer, en Paxton, 1991.

[15] Aparte de escribir en las revistas más importantes, Émile Littré fundó y editó la Revue de Philosophie Positive (1867-1883), que tuvo gran importancia para los positivistas republicanos. Cfr. Simon, 1963, pp. 15-39. Los seguidores de Comte en Francia estaban divididos en un grupo ortodoxo, liderado por Pierre Lafitte, y el grupo disidente de Littré, del que formaban parte los biólogos Charles Robin y L. A. Second, y que rompió con Comte en 1852 por razones políticas. Littré, eminente filólogo e historiador, autor del magistral Dictionnaire de la Langue Française (1863-1878) y destacado político (en calidad de diputado y, posteriormente, senador) tras 1870, popularizó las doctrinas de Comte en Francia. Un análisis detallado del papel que desempeñó, en Hazareesingh, 2001, pp. 23-83.

[16] Los debates sobre el carácter «liberal» o «republicano» de la Tercera República, sobre todo sus deudas con regímenes anteriores y su legado para el presente, sigue vivo. Pero, incluso en medio de un revival del interés por el liberalismo en Francia, existe la tendencia a considerar al liberalismo y al republicanismo tipos ideales opuestos y a analizarlos exclusivamente bajo el prisma de la tradición intelectual francesa. Mona Ozouf aduce como prueba del iliberalismo de la Tercera República que sus fundadores estaban más cerca de Comte que de la Ilustración. Cfr. «Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste: Les républicains sous l'Empire», en Furet y Ozouf (eds.), 1993. Por mi parte, sugiero que estamos ante una influencia mutua de nuevos lenguajes legitimadores y novedosas prácticas políticas. Un relato interesante sobre los orígenes liberales de las prácticas políticas en tiempos del Segundo Imperio, sobre todo en torno a las ideas de libertad local y tolerancia al debate, en Hazareesingh, 1998. Esta obra de Hazareesingh sobre la cultura política del Segundo Imperio hace hincapié en el incremento de la identificación política municipal y habla de las exitosas luchas liberales para hacer realidad los principios de una discusión pública razonada a nivel local (1998, pp. 306-321).

[17] En un ensayo más largo hubiera entreverado en estos esbozos comparados el destino del darwinismo (una sutil discusión de las «conversaciones» que pivotaron en torno al evolucionismo en Alemania, Inglaterra y Francia, en Burrow, 2000, pp. 31-108). La teoría científica de la selección natural, que defendía, por un lado, fines individualistas y no intervencionistas mientras pretendía demostrar la superioridad de los fines cooperativos de la solidarité y la necesidad de acción gubernamental, tenía más de una deriva política. En Francia, el lenguaje del darwinismo, en concreto las ideas de lucha competitiva y de selección natural, tuvo mucho eco en las décadas de 1880 y 1890. La extrema

derecha usó estas ideas para legitimar el racismo y combatir a los racionalistas republicanos en su propio ámbito «científico». Los republicanos liberales, por su parte, creían que la selección natural también funcionaba a nivel de los organismos sociales y defendían una sociedad basada en la cooperación que se ocupara de los débiles (mujeres, niños y trabajadores).

VII

RADICALISMO, REPUBLICANISMO Y REVOLUCIÓN

De los principios de 1789 a los orígenes del terrorismo moderno

Gregory Claeys y Christine Lattek

INTRODUCCIÓN

La modernidad se ha definido esencialmente por el impulso revolucionario, así como por la opinión que alberguemos –sea esta crítica o laudatoria– sobre la Revolución francesa de 1789. En el siglo XIX se la asoció a prácticamente todos los movimientos radicales, republicanos y revolucionarios, y, hacia finales de la Primera Guerra Mundial, al derrocamiento de muchas casas reales de Europa. Sin embargo, los sucesos que condujeron al destronamiento de Luis XVI no fueron inevitablemente antimonárquicos; de hecho, culminaron en una dictadura imperial. La idea de revolución, asociada asimismo a la independencia norteamericana, se acabó identificando con el principio de soberanía popular. También estaba vinculada a la eclosión de las aspiraciones nacionalistas que definen el periodo, así como a las causas de la reacción y a la creación del conservadurismo moderno en las obras de Burke, Bonald y otros[1]. Aunque el modelo de la monarquía constitucional limitada británica, basada en el imperio de la ley, fue fundamental para los reformistas del siglo XVIII del mundo entero, fue sustituido a lo largo del siglo XIX por los ideales surgidos de las revoluciones de 1776, 1789 y 1848. El concepto mismo de «revolución», que en tiempos se había entendido como una restauración o vuelta a condiciones previas, adoptó el significado de derrocamiento violento de regímenes en nombre de la soberanía popular, de afianzamiento étnico/nacional, o de ambos. Era el diseño consciente, con arreglo a los principios de la razón, de una

estructura que hasta entonces se había considerado algo natural y orgánico, un orden fruto de la inspiración divina[2]. Sus adversarios también solían vincularla a una exigencia obsesiva de autonomía individual, al aumento del individualismo comercial y societario y al deseo de romper con las formas tradicionales de autoridad, sobre todo con el paternalismo y la religión.

En la primera mitad del siglo, los liberales invocaron el ideal revolucionario contra los autócratas; en la segunda, fueron cada vez más los socialistas, anarquistas y otros demócratas los que lo utilizaron contra la autocracia, la monarquía, la aristocracia, la oligarquía y, con el tiempo, a medida que se difundía la «cuestión social», también contra el liberalismo. En los inicios se adoptó el ideal revolucionario en nombre de la libertad –un principio que seguiría evolucionando en Estados Unidos–, pero luego se lo ligó a la igualdad, la justicia y la ayuda a los pobres –aunque estos extremos también podían definirse en términos de restauración–, novedad e innovación. A veces el ideal revolucionario se mantuvo en la sombra, denostado por liberales y conservadores por igual. Los reformistas que pedían una extensión del sufragio masculino (la meta primera y fundamental de la mayoría de los demócratas del periodo) empezaron a vincular sus demandas a «cuestiones sociales», como la exigencia de un salario digno y una mejora en las condiciones laborales. A partir de 1848 estas exigencias se leían, cada vez más, en clave «socialista» y la meta de la revolución dejó de ser la «libertad» o la «democracia», definidas negativamente por contraposición al gobierno despótico, cuando se optó por cierta variante del principio de «asociación» como alternativa a la competitividad económica entre individuos (Proudhon, 1923a, pp. 75-99).

Concebida originalmente como un acto de rebelión bien definido y delimitado, la revolución acabó siendo un estado de ánimo, un proceso continuo, destinado a conservar el sentido de la virtud y del autosacrificio en permanence. (Desde un punto de vista negativo, podría considerarse una especie de orgía orwelliana de agitación constante, pensada para generar conformismo blandiendo la permanente amenaza de crisis, y justificar así la dictadura apelando al temor al enemigo externo.) Los revolucionarios se inspiraron en la idea rousseauniana de la voluntad general y afirmaron que podría representarla una elite de revolucionarios comprometidos del partido que decidiría en nombre de la mayoría. Algunos creían que un líder carismático, casi providencial, podría ostentar la representación de ese partido. Invocando el derecho histórico, constitucional o moral a resistir a la tiranía, los demócratas también aceptaban, a veces por necesidad, ciertos enfoques conspiratorios del cambio político que

justificaban incluso la violencia individual, el «terror» y el asesinato. La presión a favor de la democracia y de una creciente igualación social fue inexorable en la Europa del siglo XIX, y, poco a poco, también en otros lugares. La Restauración de 1815 sólo alivió temporalmente esa presión desde abajo a favor de la democracia política. Como se señala en uno de los eslóganes clásicos del ideal revolucionario de la época, la reacción fue la causa de nuevas revoluciones (Proudhon, 1923a, pp. 13-39).

En este capítulo vamos a explorar la evolución de las principales tradiciones europeas radicales y republicanas del periodo, su implicación en los movimientos revolucionarios clandestinos y el surgimiento de estrategias de violencia individual o «terrorismo», que transformaron a la lucha colectiva, como medio para alcanzar las metas revolucionarias, en violencia individual. Aunque nos centremos en las principales tradiciones europeas y norteamericanas, mencionaremos su influencia sobre las derivas imperialistas y antiimperialistas, así como los orígenes de movimientos extraeuropeos y de líneas de pensamiento paralelas.

TRADICIONES RADICALES Y REPUBLICANAS

Pese a las revoluciones americana y francesa (e incluso a ejemplos anteriores como el de Suiza), el republicanismo no arraigó en la mayor parte de la Europa decimonónica. Entre 1870 y la Primera Guerra Mundial había hecho pocos progresos, pues Francia seguía siendo la única gran república. Tras la Restauración de 1815, la Santa Alianza de Rusia, Austria y Prusia unió las ideas del Trono y del Altar e intentó suprimir todo movimiento antiautocrático. La monarquía también era popular en algunos de los nuevos estados, como Bélgica. Pero había poderosas corrientes republicanas en diversas naciones europeas de la época y en otros lugares también hubo movimientos distintivos, aunque menos intensos. Al principio, el republicanismo solía asociarse al establecimiento de una monarquía constitucional o limitada, gobernada por el imperio de la ley, no por el capricho. El componente republicano se reflejaba en la defensa de la soberanía última del pueblo, aunque sólo se instaurara un sufragio censitario basado en la renta y en la propiedad. El rechazo al privilegio aristocrático (aunque no necesariamente a la función de guía de una elite), y la defensa de la

igualdad formal de todos los ciudadanos, también eran características propias del republicanismo. La resistencia a la creciente especialización económica, considerada una amenaza para la capacidad intelectual y la integridad moral, había sido un tema destacado en el caso de los republicanos del siglo XVIII, como Adam Ferguson, pero fue perdiendo pujanza hasta que resurgió de la mano del socialismo. A lo largo del siglo XIX el republicanismo se fue identificando con la democracia, con un ejecutivo electo y un sufragio cada vez más extendido. El modelo norteamericano fue ganando peso a lo largo del siglo, aunque sufrió alteraciones sustanciales. Al principio se basaba en el ideal de una sociedad independiente de granjeros y pequeños propietarios, que coexistía con la esclavitud en el Sur, pero acabó generando toda una serie de maquinarias políticas de masas, urbanas y de partido en las que la corrupción campaba a sus anchas, la plutocracia era cada vez más evidente y la libertad se veía amenazada por el poder sofocante de lo que Tocqueville describió como «la tiranía de la mayoría» (Tocqueville, 1835-1840; el periodo posterior, en Bryce, 1899). Al contrario que el republicanismo europeo, el norteamericano rara vez fue anticlerical y mostraba una marcada preferencia por la libertad, que valoraban más que la igualdad y la fraternidad, excepto cuando se combinaba con el radicalismo de los inmigrantes (Higonnet, 1988). La mayor parte de los modelos republicanos daban gran importancia al patriotismo y defendían la primacía de los intereses públicos sobre los privados, lo que no excluía las afinidades internacionalistas. Pero los reyes podían alegar que tales virtudes las encarnaba también una monarquía, y muchos estados de nueva creación de la época –como Grecia, Bélgica, Serbia, Rumanía– optaron por esta forma de gobierno cuando obtuvieron la independencia. Las monarquías podían salir de su concha creando imperios, dando alas a la gloria nacional y al prestigio individual, brindando oportunidades de empleo y fomentando la emigración para aliviar las presiones sociales en casa. De manera que el nacionalismo y el crecimiento de los imperios solían estar bastante interrelacionados.

Como se puede apreciar, el radicalismo no siempre fue republicano, ni el republicanismo fue siempre radical o democrático. Hubo hasta socialistas, como Robert Blatchford en Gran Bretaña, que no eran necesariamente antimonárquicos, ya que «una monarquía muy limitada […] es más segura y mejor en muchos aspectos que una república […] el riesgo de intrigas y corrupción es menor, las ambiciones personales tienen menos cabida y menos fuerza en una monarquía que en una república» (Clarion, 3 de julio de 1897, p. 212). En general, los radicales del siglo XIX querían extender el sufragio para lograr una mayor democracia y limitar el gobierno aristocrático, pero no

necesariamente abolir la monarquía. Filosóficamente solían partir de la teoría del contrato social y de los derechos naturales, pero también los había utilitaristas, como los «radicales filosóficos» benthamitas. Los radicales tendían a ser más individualistas, a hacer mayor hincapié en la libertad como valor básico y a reivindicar derechos; los republicanos daban preferencia a la comunidad, a una igualdad social relativa y a un virtuoso cumplimiento del deber. Definían su ideal en términos de purificación de un ideal monárquico en el que la función primordial del rey fuera el servicio público, y buscaron numerosos ejemplos históricos de repúblicas aristocráticas u oligarquías clásicas, como Venecia. Sin embargo, poco a poco, fueron rechazando el ideal monárquico para defender otras variantes constitucionales de la soberanía democrática popular.

Gran Bretaña

El radicalismo y republicanismo británico moderno empezó con el explosivo debate sobre los «principios franceses» que desató la publicación de Los derechos del hombre de Thomas Paine (1791-1792) (cfr. Claeys, 1989b, 2007a). Aunque ninguna tipología está libre de crítica, cabe identificar en la Gran Bretaña de aquel periodo al menos cinco tipos de republicanismo que se solapaban: 1) el republicanismo utópico, en el que la comunidad de bienes –una tradición que se remontaba a Esparta, Platón, el cristianismo primitivo y Tomás Moro– pretendía solucionar la pobreza y la desigualdad (p. ej., el Ensayo sobre el gobierno civil, 1793, p. 86); 2) el republicanismo agrario, en el que se defendía la imposición de restricciones a la propiedad para limitar la desigualdad económica. Se asociaba a la tradición de la República romana recuperada por James Harrington y defendida tanto por Paine como por Thomas Spence; 3) el republicanismo antimonárquico, cuyo objetivo principal era la abolición de la realeza y su sustitución por una república o «gobierno electo» (Paine, 1992, p. 106); en el periodo que nos ocupa se asociaba fundamentalmente a Paine; 4) el republicanismo radical, en el que la extensión del sufragio (del sufragio masculino universal, generalmente) era la meta principal; y 5) el republicanismo whiggish, en el que lo prioritario era la reforma de las finanzas del Estado y restringir los poderes del monarca y de la aristocracia para que no pudieran interferir en las labores de la Cámara de los Comunes, y con la mente puesta en gobernar por el bien común, o res publica[3]. De todos estos tipos, el 1) fue

adoptado por el socialismo a las alturas de 1840, el 2) fue retomado por los seguidores de Thomas Spence y el posterior movimiento de nacionalización de tierras; el 3) resurgiría vigorosamente a partir de 1848 en las obras de W. J. Linton, para luego desaparecer; y el 4) iría haciéndose con el 5) a lo largo de los siglos XIX y XX. La forma como las corrientes republicanas de los siglos XVI, XVII y XVIII afluyen en el siglo XIX sigue siendo un tema controvertido (cfr. Pocock, 1985). En cambio, se ha prestado poca atención a las líneas que vinculan a la década de 1790 con el siglo XIX, en parte porque los lenguajes y paradigmas anteriores desaparecieron o se volvieron irreconocibles tras la Revolución francesa (pero cfr. Burrow, 1988; Philp, 1998; Wootton, 1994).

En general, el término «radical» se estuvo usando en Gran Bretaña durante la década de 1790 para referirse al deseo de una reforma constitucional democrática, y, sobre todo, a la extensión del sufragio. El término «radicalismo», tal y como fue definido por la historiografía temprana (p. ej. Daly, 1892; Kent 1899), surgió en torno a 1819 para describir al movimiento asociado a estos reformistas. Existían desacuerdos en el seno del grupo sobre la medida en la que convenía extender el sufragio, sobre si el voto debía ser secreto, sobre si había que pagar a los miembros del Parlamento, etcétera. También se hablaba de una reducción de impuestos y de los gastos de la monarquía y del gobierno, de la extensión de la tolerancia religiosa y del fin del clientelismo. Sociológicamente se solía asociar al radicalismo con la difícil situación de los pequeños productores, tanto en la agricultura como en el comercio, que libraban una lucha amarga, prolongada y, a la larga, habitualmente infructuosa contra los grandes capitalistas.

En Gran Bretaña la rama plebeya de este movimiento pedía el sufragio universal masculino. Al principio expresaron sus objetivos en términos tradicionales y hasta «románticos», que, más que buscar un nuevo modelo de república democrática, evocaban con nostalgia una sociedad perdida de pequeños granjeros y campesinos propietarios de sus tierras. Eran hostiles a las teorías jacobinas, aunque condenaban la «Old Corruption» de gobiernos derrochadores y aristocracia disoluta (cfr. Spence, 1996). Antes de 1820 pivotaban en torno a los destacados radicales (ambos negaron ser republicanos) William Cobbett (1763-1835) (cfr. Cobbett, 1836, p. 159) y Henry Hunt (1770-1835) (cfr. Hunt, 1820, I, p. 505). Entre 1836 y mediados de la década de 1850 el radicalismo adoptó la forma del cartismo y contribuyó a la aprobación de dos leyes de reforma parlamentaria (1867, 1884). Pero la obtención del sufragio universal se consideraba, en general, un medio para otros fines, incluida la reforma de las

leyes de pobres, el levantamiento de las restricciones impuestas a los sindicatos, la reforma industrial y la libertad de prensa.

La correspondiente rama de clase media estaba liderada por Jeremy Bentham (1748-1832) y sus seguidores, como Sir William Molesworth, a los que solían llamar «radicales filosóficos» o liberales «avanzados». Durante un tiempo constituyeron una facción con cierto eco en el Parlamento, aunque hay quien dice que ejercieron una influencia mucho mayor de lo que se cree (Dicey, 1914). Sus ideas se solapaban en algunos extremos con las de Richard Cobden (1804-1865) y John Bright (1811-1889), cuyo radicalismo se centraba en la promoción del libre comercio por medios pacíficos, en ampliar el sufragio y en reducir el gasto del gobierno, de la Corona y de la expansión imperial. Su mayor éxito legislativo fue la derogación de las Leyes del Cereal, que gravaban la importación de grano, en 1846 (cfr. Adelman, 1984; Belchem, 1986; Harris, 1885; Wright, 1988).

De todos estos movimientos el cartismo, pese a su heterogeneidad ideológica, era el mayor con diferencia y, a largo plazo, el más influyente[4]. Nacido en 1836, el movimiento cartista consensuó un programa de seis puntos centrado en el sufragio universal masculino, y elevó peticiones al Parlamento en tres grandes campañas. Dividido singularmente entre los moderados de la «fuerza moral» y los partidarios de la «fuerza física», este movimiento reformista quedó asociado a mediados de la década de 1840 al «Land Plan», un plan de reforma agraria para promocionar la propiedad campesina a pequeña escala impulsado por Feargus O’Connor. El radicalismo plebeyo fracasó en Gran Bretaña en el momento álgido de la era victoriana, pero resurgió con fuerza en la década de 1860, cuando las sufragistas se implicaron a fondo después de que la elite artesana obtuviera el derecho al voto en 1867 (Finn, 1993; Gillespie, 1927; Taylor, 1995). Además, el rápido crecimiento del sindicalismo en el último tercio de siglo garantizaba que salieran a la palestra los temas importantes para la «aristocracia del trabajo». A partir de la década de 1880, el auge del socialismo dividió al movimiento laborista, pero también aceleró la fundación de un partido laborista independiente. Tras 1880 surgió asimismo un «programa radical» distintivo que asociaba estrechamente al ala radical del Partido Liberal con la reforma irlandesa, en concreto con tres puntos: estabilidad del arriendo, renta moderada y libertad de transmisión. En aquella época también fueron muy populares algunas medidas «colectivistas» de reforma interna, en especial las relacionadas con la vivienda y la atención sanitaria a la clase obrera, con los salarios y aparcerías en el campo, con el «disestablishmentarism» que pretendía

poner fin al estatus oficial del que gozaba la Iglesia anglicana, así como con la universalización de la enseñanza, la reforma impositiva y la promoción del gobierno local (cfr. Chamberlain, 1885, y Toynbee, 1927, pp. 219-238). A caballo entre el radicalismo y el liberalismo surgió también el denominado «nuevo liberalismo», que mezclaba ideas semicolectivistas con su adhesión al principio del laissez faire (Freeden, 1978). De manera que, en la década de 1880, el término «radical» hacía referencia a una amplia gama de propuestas de reforma, tanto políticas como sociales, planteadas por la clase media y los plebeyos, por lo general no socialistas, sobre todo en Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda. (Carruthers, 1894, p. 6).

Republicanismo británico

Hasta la monarquía más popular de Europa, alabada por los efectos estabilizadores de su pompa y ceremonia (sobre todo por Bagehot, 1867), tenía sus detractores, aunque fueron relativamente escasos durante gran parte del siglo (cfr. A. Taylor, 1996, 1999, 2004; Williams, 1997). El veterano radical whig Henry Brougham lamentaba en 1840 que el peso de los republicanos, teniendo en cuenta «sus propiedades, rango y capacidad, es el de una minoría» (Brougham, 1840, p. 4). La tradición establecida por Thomas Paine en Los derechos del hombre (1791-1792) nunca desapareció del todo, se siguió celebrando el aniversario hasta bien entrado el siglo XIX. Escritores como Richard Carlile, editor de The Republican (1819-1826) (para quien republicanismo era simplemente «un gobierno que tiene en cuenta el interés público», The Republican, 27 de agosto de 1819, p. ix), mantuvieron viva la llama y aseguraron la persistencia de una íntima vinculación entre laicismo, librepensamiento y republicanismo en Gran Bretaña (Royle, 1974, 1980). A finales de la década de 1830 y durante la de 1840, una gran variedad de escritores cartistas especuló con temáticas republicanas, aunque el movimiento en su conjunto nunca abrazó este ideario; cuando acusaron al líder cartista Feargus O’Connor de ser republicano, este replicó que le daba igual que se sentara en el trono la reina o el diablo (Hughes, 1918, p. 158). Muchos cartistas eran fieles al modelo norteamericano, aunque ya en aquella época se apreciaba cierta desilusión por el crecimiento de la desigualdad social en Estados Unidos. En los años de las revoluciones de 1848, algunas de las personas vinculadas al

movimiento se declararon abiertamente «republicanos ardientes […] ansiosos […] de expresar nuestra lealtad a la única fuente legítima de autoridad: el pueblo soberano» (Harding, 1848, p. iii). Tras 1848 Ernest Jones y George Julian Harney dirigieron los retazos socialistas, remanentes, de este movimiento. En su periódico, Red Republican, defendían una virulenta doctrina revolucionaria. Años después, el líder cartista James Bronterre O'Brian apoyaría sin desmayo la causa de la reforma agraria y de la nacionalización, y sus seguidores destacarían especialmente en la Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional, fundada en 1864.

Tras las revoluciones de 1848 en el continente europeo, la causa republicana resurgió con fuerza temporalmente, debido, sobre todo, a la influencia de Mazzini, aunque fuera un nacionalista con poco interés hacia las formas constitucionales. Su gran defensor fue el grabador William James Linton, que se negaba a aceptar la «posibilidad» de un republicanismo monárquico (Linton, 1893, p. 47). En su obra, The English Republic (1851-1855), que tuvo una difusión limitada, pretendía demostrar lo mucho que podía llegar a entusiasmar una buena mezcla de carisma, religión y nacionalismo a los radicales británicos que compartían un ideal del deber basado en el «sacrificio, el servicio o el ministerio y sentían auténtica devoción por toda facultad o poderes adquiridos capaces de promocionar el bienestar y la mejora de la humanidad» (Adams, 1903, I, p. 265). El republicanismo de Linton defendía los ideales de libertad, igualdad, fraternidad y asociación, y recomendaba la educación pública, la provisión estatal de crédito a las clases trabajadoras y la oposición a la monarquía por considerarla una tiranía. Pero tampoco le gustaba un socialismo en el que el Estado actuara como «dictador y director del trabajo», violando así la libertad individual en vez de proteger a los trabajadores del capital y dar al campesino la oportunidad de ser propietario de sus tierras (Linton, s.f., p. 2). Fue el primer intento inglés serio de fusionar el republicanismo del siglo XVII representado por Milton, Cromwell, Ireton y Vane con el de Mazzini, Herzen, Kossuth y las causas de polacos, húngaros, rumanos y otros pueblos europeos sometidos. Los seguidores británicos de Auguste Comte también mantuvieron viva la llama del republicanismo tras el declive del cartismo, con Frederic Harrison insistiendo en que el único gobierno legítimo era el republicano, porque había que confiar el gobierno a quienes estaban preparados para gobernar, buscaban el interés de todos y no «gobiernan nunca en interés de ninguna clase u orden». Su instauración era tan «cierta como que el sol saldrá mañana» (Harrison, 1875, pp. 116-122; Harrison, 1901, p. 20; Fortnightly Review, n.o 65, junio de 1872, p. 613). John Ruskin también brindó su apoyo a este ideal[5]. De

manera que, durante este periodo, republicanismo y socialismo fueron dos cosas diferentes, aunque a veces se solaparan.

El republicanismo vivió su mejor época en Gran Bretaña a principios de la década de 1870 (aunque en 1874 ya había perdido fuste) inspirado por el derrumbe del Segundo Imperio francés y por la antipatía que despertaban los principios «despóticos» de un expansionismo alemán con el que se identificaba a la reina Victoria por nacimiento (McCarthy, 1871, pp. 30-40). Tras la fundación de la Liga de la Tierra y el Trabajo en 1869, se crearon unos ochenta y cinco clubes republicanos entre 1871 y 1874 y se fundó una Liga Nacional Republicana en 1872. Sus defensores hablaban mal de la monarquía, a la que consideraban «inmoral» (Holyoake, 1873, p. 1), y mostraban su entusiasmo por el hecho de que «un gran número de personas está empezando a defender principios republicanos» (Barker, 1873, p. 3). Algunos radicales respetables saltaron a la palestra aprovechando ese clima político. En un discurso pronunciado en Newcastle en 1871 y luego en otros lugares, Sir Charles Dilke habló del tema de la «representación y la realeza», criticando el estado de las finanzas regias y pidiendo una investigación parlamentaria al respecto en marzo de 1872 (cfr. Taylor, 2000). Pero las revueltas antirrepublicanas torcieron su rumbo. El auge creciente del modelo norteamericano tras la Ley de Reforma de 1884 situó en primer plano el debate sobre sus virtudes entre los simpatizantes, aunque también en este caso se oyeron voces disonantes (p. ej., Conway, 1872).

Charles Bradlaugh (1833-1891) fue el republicano británico más importante de finales del periodo victoriano. Fue él quien, medio en broma medio en serio, relacionó al republicanismo con el librepensamiento y quien más se opuso al socialismo (Bonner, 1895; Gossman, 1962). Pero su retórica era más extrema que sus principios, y los pocos intentos que hizo de fundar una organización republicana oficial adolecieron de cierta reticencia; se decía que no había prisa alguna en lograr las metas políticas últimas (D'Arcy, 1982). La enfermedad de la reina Victoria en 1871, y el retorno a sus deberes oficiales tras casi una década de duelo por la muerte de su esposo, contribuyeron a restaurar su prestigio, mientras Disraeli hacía hincapié en la superioridad de la Constitución británica sobre la norteamericana (p. ej. Watts, 1873, p. 1). El declive del republicanismo estuvo íntimamente unido a la expansión del imperio y al ensalzamiento, por parte de Disraeli, del papel imperial de la reina. Los críticos amenazaban con que «el día que proclamemos una república en este país, perderemos nuestras colonias y nos hundiremos en la insignificancia» (Ashley, 1873, p. 19). En general, los ingleses reaccionaron de forma negativa ante la Comuna de París.

Hasta los republicanos estaban divididos en este punto: Frederic Harrison era más favorable a la Comuna; Bradlaugh, cada vez más reacio a la Primera Internacional, lo era menos. En 1899 se decía que sólo quedaba un republicano confeso en la Cámara de los Comunes; el irlandés Michael Davitt (Davidson, 1899, p. 386, y en general Moody, 1981).

En este periodo también hubo defensores del republicanismo en varias colonias británicas –al menos en el ámbito teórico–, en Australia especialmente, donde ya en 1852 se había proclamado (por John Dunmore Lang, que no halló mucho apoyo popular): «No hay otra forma de gobierno practicable o posible en una colonia británica que ha obtenido su independencia y libertad que la de una república», el único modo de promover la moral pública y privada y una «religión pura e inmaculada» (Lang, 1852, p. 64; cfr. McKenna, 1996; McKenna y Hudson 2003; Oldfield, 1999; en el caso de Nueva Zelanda, Trainor, 1996; cfr. asimismo Eddy y Schreuder, 1998).

Irlanda

El grupo parlamentario de los radicales irlandeses presionó a favor de una reforma política y social (especialmente agraria) durante todo el periodo. El principal movimiento nacionalista de la primera parte del siglo lo lideró Daniel O’Connell (1775-1847), cuya meta fundamental era la restauración del Parlamento irlandés y quien pronunció la famosa frase: «Ninguna revolución merece el derramamiento de una sola gota de sangre» (White, 1913, p. 81). Rechazaba el «vano deseo de contar con instituciones republicanas» promovido por la Sociedad de los Irlandeses Unidos (O’Connell, 1846, II, p. 113), y en su lugar defendía una reforma parlamentaria moderada y políticas de liberalismo económico. La emancipación católica se logró en 1828, pero en la década de 1840 O’Connell no logró la «revocación» (de la Ley de la Unión de 1801 que había abolido el Parlamento irlandés independiente). Su sucesor más famoso fue Charles Stewart Parnell (1846-1891), el «rey sin corona de Irlanda», presidente de la Liga Agraria y líder del partido irlandés en el Parlamento durante la década de 1880, que impulsó una reforma agraria primero y, más tarde, progresivamente, la propiedad campesina y la creación de un parlamento irlandés independiente.

Republicanismo irlandés

El republicanismo irlandés del siglo XIX tiene su origen en la controversia que rodeó a la Revolución francesa y los derechos del hombre de Paine. Hunde, sin embargo, sus raíces en el pensamiento «whig auténtico» y «patriota» de tiempos anteriores, que encarnaban la oposición a la «tiranía» de un ejecutivo despótico, un ejército permanente y una oligarquía terrateniente, pero en los que la dominación étnica inglesa también desempeñaba un papel importante a la hora de rebajar el vocabulario del constitucionalismo antiguo y de los derechos naturales primero, y el de los derechos católicos e incluso el del separatismo después (cfr. Small, 2002, y, en general, Connolly, 2000). Algunos reformadores como Lord Edward Fitzgerald visitaron Francia poco después de la Revolución, donde se imbuyeron de principios republicanos (Moore, 1831, I, p. 166). A medida que avanzaba la década de 1790, otros reformistas, como Wolfe Tone, pasaron de buscar la independencia bajo «cualquier forma de gobierno» (Tone, 1827, I, p. 70) a asumir tanto un cuerpo electoral más amplio, como, finalmente, un republicanismo más democrático. En opinión de muchos, especialmente de los dissenters ingleses, se estaba hablando de autogobierno (Byrne, 1910, p. 4; Tone, 1827, II, pp. 18, 26). Tras la fundación de la Sociedad de los Irlandeses Unidos en 1792, el republicanismo a lo Paine y el autogobierno irlandés se fusionaron dando lugar a una combinación que fue separatista en 1796 y revolucionaria en 1798 (cfr. McBride, 2000). Sin embargo, muchos de los líderes más destacados del levantamiento de 1798, no tenían un modelo político que fuera más allá de la independencia nacional; el rebelde general Joseph Holt admitió, cuando le preguntaron, no estar «muy puesto en cuestiones republicanas» (Holt, 1838, II, p. 69).

El republicanismo irlandés de mediados del siglo XIX siguió esta pauta. Los revolucionarios de 1848 carecían de una teoría política elaborada: querían crear su propia nación. Thomas Davis, por ejemplo, aunque brindó su apoyo a un gobierno federal afirmó: «Si no, cualquier cosa menos lo que somos» (citado en Lynd, 1912, p. 224), e incluso admitió que una «república regia» podía ser un modelo viable (Davis, 1890, p. 280). Cuando un entusiasta de los procesos de 1848, John Mitchel, se declaró partidario del republicanismo se dijo que era «una evolución con la que no se había contado», pues él mismo había escrito

refiriéndose a sus camaradas: «Las teorías sobre el gobierno carecen de interés para ellos. El único deseo y objetivo de todos es crear un gobierno nacional», que podría incluir una monarquía (Duffy, 1898, I, p. 262 n.; Dillon, 1888, II, p. 130). A muchos les ofendió más tarde el apoyo público de Mitchel a la esclavitud y a una «república irlandesa con plantaciones esclavistas» a principios de la década de 1850 (Mitchel luchó por el Sur en la Guerra Civil norteamericana) (Dillon, 1888, II, pp. 48-49). Hasta un teórico político y social tan sofisticado como Michael Davitt, fundador de la Liga Agraria, que propugnaba la nacionalización de la tierra (Henry George fue quien más influyó en él) y el socialismo de estado (Davitt, 1885, II, pp. 69-142), escribió poco sobre el republicanismo, pero esperaba poder fundar un partido laborista en Gran Bretaña.

La Hermandad Republicana Irlandesa, fundada en 1858, fijó unos principios fundamentales, que, evidentemente, no estaban exentos de crítica. De entre ellos cabe destacar la expropiación de tierras a propietarios inactivos o ausentes, así como a la Iglesia. Pretendía vender la tierra para crear un nuevo campesinado; abolir los títulos hereditarios, crear un parlamento electo con un tercio de sus miembros elegidos por sufragio universal; fundar consejos provinciales; imponer la tolerancia de todas las religiones desde una educación laica (Rutherford, 1877, I, pp. 68-69). Algunos republicanos irlandeses posteriores fueron, sobre todo, nacionalistas, pero no necesariamente antimonárquicos. Patrick Pearse, por ejemplo, creía que un príncipe alemán bien podría ser soberano de una Irlanda independiente.

Francia

En Francia nunca dejó de haber movimientos revolucionarios tras 1789. Sus miembros estaban en la estela de Rousseau y los jacobinos, pero combinaban las propuestas de estos autores con las contenidas en las obras de Babeuf, Blanqui, Proudhon y Blanc. Defendían al pequeño productor, al artesano y al campesino frente al gran capital, y exigían más democracia, igualdad social, derechos civiles y nacionalismo (Loubère, 1974). Francia fue la sociedad europea más revolucionaria del siglo XIX, con un levantamiento moderado en 1830 y con posteriores transformaciones en 1848 y 1871 que marcaron época. Su

radicalismo a menudo era republicano y revolucionario, aunque no había tradición alguna asociada a los «principios de 1789» como tales. En el seno del movimiento había un ala moderada y una extremista que competían por la aprobación de la opinión pública. Jacobinos y republicanos volvieron a adquirir importancia durante la Revolución de 1848 y el radicalismo halló mayor eco en el campo en la segunda mitad del siglo. Los viticultores del sur presionaron a favor de reformas constitucionales. Defendían, por ejemplo, un legislativo unicameral sin presidente ni Senado, pero se oponían a dar el voto a las mujeres. En la década de 1880, algunos radicales pidieron la nacionalización del ferrocarril, de las minas y de los bancos, la regulación de las condiciones de trabajo y de los horarios de los obreros, créditos a bajo precio y apoyo del Gobierno a las cooperativas. En torno al cambio de siglos, muchas de estas cuestiones ya eran cosa del socialismo. El radicalismo más moderado y no revolucionario perdió interés.

Republicanismo francés

La Revolución francesa no fue necesariamente antimonárquica. La controversia sobre las ventajas de conservar y reformar a la monarquía fue evidente en el debate entre Thomas Paine y el Abate Sieyès de agosto de 1791. Paine defendía un republicanismo entendido como «gobierno representativo» (Paine, 1908, III, p. 9), mientras que Sieyès señalaba los peligros de un ejecutivo electo que compitiera con el monarca por la representación de la nación en su conjunto (Sieyès, 2003, p. 169). Estos argumentos resultaron atractivos para muchos y las ideas de Sieyès cobraron importancia en la fase más conservadora de la Revolución encarnada en el Directorio. El republicanismo francés daba vueltas a los temas suscitados durante la Convención y la primera Comuna de París (1792), que imprimió a la revolución un rumbo más radical y se opuso sin descanso a la monarquía y al clero (cfr. Fisher, 1911; Pilbeam, 1995; Plamenatz, 1952; y Soltau, 1931). La primera Comuna y el Club Jacobino organizaron la insurrección del 19 de agosto de 1792, estableciendo el modelo de la rebelión radical y parisina contra el Gobierno central en nombre del pueblo en su conjunto. Una insurrección liderada por Marat y Robespierre el 31 de mayo de 1793 llevó a la plebe a hacerse con la Asamblea Nacional. (Quienes la defendieron creían que era la única forma de proteger la democracia; p. ej.

O’Brien, 1859, p. 27.) El arresto y ejecución de los girondinos moderados fue seguido de una época de gobierno radical. En 1790 se habían nacionalizado las tierras de la Iglesia y se había vendido la tierra de quienes se habían exiliado (emigré). En un decreto de febrero de 1794 se había propuesto una cesión aun mayor, que nunca se llevó a cabo porque el gobierno del Terror fue derrocado el 9 de termidor (27 de julio de 1794). Eran medidas más populistas que socialistas y pretendían atajar el problema de la pobreza y de la escasez de alimentos que constituía una amenaza interna para la Revolución. (Los republicanos hicieron sus propias descripciones de la economía política en aquel periodo; cfr. Whatmore, 2000.) El sufragio universal masculino (indirecto) estuvo brevemente en vigor en aquellos años y, de nuevo, en 1848, pero no tardó en ser abolido.

Tras la Restauración de 1815, la expulsión de Carlos X después de tres días de peleas callejeras en 1830 supuso una victoria para los republicanos, pero el resultado fue una estabilización de la monarquía debido al acceso al trono de Louis Philippe, duque de Orleans (Luis Felipe I). Por entonces los republicanos estaban divididos en cuatro secciones principales: los moderados (el grupo más grande), liderados por Godefroy Cavaignac; los radicales o jacobinos, que abogaban sobre todo por el sufragio universal masculino; los reformistas sociales, muchos de los cuales –como Cabet, los fourieristas y los saint-simonianos– eran antirrevolucionarios y no mostraban especial interés por la política; y los revolucionarios (Plamenatz, 1952, p. 39). Un quinto grupo, el de los católicos liberales liderado por el Abate Lamennais, intentó salvar la brecha entre la Iglesia y la democracia. Pero eran categorías flexibles, no exclusivas, y muchos de los reformistas pertenecían a más de un grupo.

La Segunda República, fundada en febrero de 1848 y dirigida por hombres como Ledru-Rollin, Lamartine y Louis Blanc, tampoco duró mucho. Sus principales características fueron la popularización de las ideas socialistas a gran escala por primera vez, sobre todo en el caso de la propuesta de instaurar talleres nacionales efectuada por Blanc y en su proclamación del «derecho al trabajo». Los insurreccionalistas (incluido Blanqui) desafiaron a los moderados en mayo-junio, pero fueron derrotados tras un gran derramamiento de sangre, y lo único que consiguieron fue hacer desmerecer a la causa radical ante la opinión pública. Tras un gobierno provisional encabezado por Louis Eugène Cavaignac, eligieron presidente a Louis Bonaparte, pero este dio un golpe de Estado el 2 de diciembre de 1851 que condujo al Segundo Imperio. Vino entonces un periodo de dura represión, en el que fueron arrestados, y juzgados por tribunales especiales, más de 26.000 republicanos. Ledru-Rollin, Blanc y otros acabaron en el exilio, donde

algunos colaboraron con el Comité Democrático Central creado en Londres (Lattek, 2006, pp. 87-95). Muchos moderados se quedaron en Francia y lograron convertir la causa republicana en algo respetable a lo largo de las dos décadas siguientes. Pero los desacuerdos en torno a las reformas sociales necesarias y a la viabilidad del liberalismo del laissez faire para solucionar problemas sociales siguieron generando división.

La Tercera República, proclamada en septiembre de 1870 tras la derrota de Francia a manos de Prusia, se fundó oficialmente en 1875. Con el extremismo muy desacreditado tras el fracaso de la Comuna, la mayoría de sus partidarios eran juristas y comerciantes de clase media además del toque de color aportado por artistas como Manet, y cada vez más judíos, mujeres y masones, quienes promovían una aproximación más laica a la cultura pública. Su faro fue Léon Gambetta (1838-1882), cuyo objetivo era crear un régimen centralizado basado en el sufragio universal y en una educación laica y obligatoria, para fundar una democracia moderna de base patriótica, sin importar los compromisos que, sobre todo en política exterior y religiosa, requerirían inevitablemente estas políticas «oportunistas» (cfr. Nord, 1995). Entre medias, el ideal republicano fue apoyado por figuras como Auguste Comte (1789-1857), cuyos seguidores, si bien podían desconfiar de la democracia, a menudo eran acérrimos enemigos de la monarquía.

La Comuna de París

Un modelo de república muy influyente y controvertido de finales del siglo XIX fue el de la Comuna de París, la organización revolucionaria que vio la luz tras la derrota de Francia a manos de Prusia en la guerra de 1870-1871 (en general, Lissagaray, 1886). Léon Gambetta, Jules Favre y otros proclamaran el 4 de septiembre de 1870 un «Gobierno de Defensa Nacional» y declararon constituida la Comuna de París el 18 de marzo de 1871, tras algunos precedentes de comunas en Lyon y Marsella. Fue ratificada por medio de unas elecciones comunales que ganaron cierto número de trabajadores y algunos miembros destacados de la Primera Internacional. Más inspirada en Proudhon que en Rousseau, acabó en un baño de sangre en abril-mayo de 1871, pero la Asamblea Nacional retomó su inspiración republicana en febrero de 1875. La política de la

Comuna había sido rigurosamente anticentralista. La tributación, la dirección de los negocios locales, las magistraturas, la policía y la educación se controlaban desde el ámbito local y el ejército permanente fue sustituido por una milicia cívica. Los oficiales de la Guardia Nacional eran elegidos y se garantizaban la libertad de conciencia y el trabajo. De manera que la Comuna era un gobierno republicano, local, anticentralista, con su propia milicia, que representaba a elementos de la clase obrera.

La Comuna de París demostró que el poder podía utilizarse en un sentido socialista y que las organizaciones provinciales no se crearían rápidamente. Para los socialistas la Comuna fue un intento de dividir a Francia en una república con comunas autónomas, que enviarían a sus representantes al consejo federal liberando a París del peso conservador de las provincias, es decir, de la opresión de la mayoría que generaba el «dogma del sufragio universal». A anarquistas como Bakunin les pareció «una negación del Estado valiente y explícita; lo contrario a una forma comunista autoritaria de organización política» (Bakunin, 1973, p. 199). Para Marx, quien había rechazado cáusticamente la idea de la comuna en 1866, calificándola de «stirnerismo proudhonizado» (Marx y Engels, 1987, p. 287), su carácter popular de «república social, el «autogobierno de los productores», la elección de funcionarios públicos, los salarios y el hecho de que todos respondieran directamente ante la Comuna, era la «antítesis directa» del viejo aparato estatal. (Hay quien ha leído estos comentarios en clave de concesión a Proudhon y a los anarquistas, p. ej. Collins y Abramsky, 1965, p. 207.) Este modelo, con delegados del campo acudiendo a la ciudad y asambleas de distrito que enviaban a sus diputados a París, se tomó como modelo para acabar con el «poder del estado que decía encarnar esa unidad al margen y por encima de la nación misma» (Marx y Engels, 1971, pp. 72-74). Algunos revolucionarios pensaban que sería necesaria una dictadura temporal para hacer frente a la amenaza externa, como en 1793, e interna, como cuando la traidora Asamblea Nacional había firmado la paz con Alemania a principios de 1871.

Hacia el final del periodo surgió en Francia un movimiento sindicalista revolucionario en torno a la Confédération Générale du Travail, fundada en Limoges en 1895 (cfr. Jennings, 1990; Ridley, 1970). Compartían con Marx la teoría de la lucha de clases y daban gran importancia a las huelgas –sobre todo a la huelga general– como expresión de dicho conflicto. Su objetivo último también era la abolición del Estado, de la burocracia, de la policía, del ejército y de todo el aparato judicial. En el futuro cumplirían esas funciones los trabajadores confederados. Esta estrategia contó con el apoyo de Georges Sorel,

entre otros, aunque el movimiento adoptó en seguida una dirección reformista.

Alemania

En Alemania, las «ideas francesas» se aceptaron tras 1789 con cierta desazón por haber sido impuestas por un conquistador durante las guerras revolucionarias. Pero habían dejado un legado de laicismo y de nacionalismo antilocalista y el atractivo de la idea de soberanía popular no se esfumó fácilmente (Blanning, 1983; Gooch, 1927). El movimiento democrático moderno surgió en el periodo denominado Vormärz y alcanzó su apogeo en la época del Parlamento de Fráncfort en los años de las revoluciones de 1848 (cfr. Sperber, 1991). En teoría, el radicalismo alemán también obtuvo un gran impulso gracias a la «izquierda» hegeliana o «Jóvenes Hegelianos», a los que pertenecían Marx, Ludwig Feuerbach y Arnold Ruge (Breckman, 1999; Moggach, 2006). Algunos miembros de este grupo se hicieron anarquistas, como Bakunin. Otros, como Ruge, nunca dejaron de ser demócratas radicales y republicanos. Marx derivó hacia el comunismo, defendiendo la necesidad de una revolución violenta a partir de mediados de la década de 1840. También el joven Engels proclamaba los efectos terapéuticos de la violencia revolucionaria proletaria. Sin embargo, más adelante, ambos aceptaron la posibilidad de que pudiera haber una transición pacífica al socialismo allí donde los procesos democráticos lo permitieran, aunque no fuera un enfoque aceptado por todos los marxistas posteriormente. A principios del siglo XX, el término «radical» empezó a usarse cada vez más para designar a los movimientos de derechas, una connotación que se aprecia hoy en términos como Rechtsradikal, por ejemplo.

En las décadas finales del siglo, el término empezó a asociarse en algunos círculos con un movimiento de reforma moral y cultural, cuyo núcleo era la idea de sobrepasar o trascender las normas del presente, «burguesas» o de otro tipo, pero sobre todo las restricciones morales impuestas a la expresión y a la creatividad individuales. Algunos de estos conceptos eran herederos de modelos más individualistas del anarquismo de principios del siglo XIX. Es el caso en Alemania de Max Stirner, cuya obra El Único y su propiedad, se publicó en 1845. Se ha vinculado a Stirner con Friedrich Nietzsche; de hecho, se ha descrito su obra como una «increíble anticipación […] de la doctrina del superhombre de

Nietzsche y su exigencia de la “transvaloración de todos los valores”, más allá de los estándares vigentes del bien y del mal» (Muirhead, 1915, p. 68). Es discutible hasta qué punto Nietzsche mismo consideraba «radical» el ideal de superhombre. Sí hablaba del anhelo de una cura «radical» para el malestar social, o de buscar un cambio «radical» (p. ej. Nietzsche, 1903, párrafo 534), pero no usaba el término de forma positiva en un sentido político. Algunos intérpretes recientes han sugerido que, de haber sido Nietzsche un pensador «político», habría que concebir sus ideas en términos de «política radical aristocrática» (Detwiler, 1990). En su caso el ideal de superhombre funcionaría de forma «radical» para subvertir la democracia e imponer a la «masa» o «rebaño» un ideal ético más elevado, basado, en parte, en una concepción social-darwinista de tipo evolutivo (aunque esto último es controvertido). Esto se lograría recreando lo que Nietzsche denominaba la «ecuación aristocrática (bien = aristocrático = bello = feliz = amado por los dioses)» (Nietzsche, 1910, p. 30). El ideal se basaba en la concepción que tenía Nietzsche de la polis griega y de su forma de valorar el bien, la verdad y la belleza. De manera que aquí «radicalismo» alude al retorno a un tipo moral originario o más puro –en el caso de Nietzsche, anterior a la «transvaloración» judeocristiana de los valores– que evitara el punto final «nihilista» una vez proclamada la muerte de Dios y la subversión del resto de los mitos. Había que imponer al individuo y a la sociedad una nueva escala de valores. El individuo se regiría por el dominio de sí; la sociedad, por la «voluntad de poder», uno de los conceptos centrales de Nietzsche más contestados. Resulte valiosa o no esta descripción de los propósitos de Nietzsche, el hecho cierto es que algunos de sus seguidores asumieron que cabía adaptarlos para reforzar el orden patricio existente (p. ej. Ludovici, 1915).

En Alemania el republicanismo, liderado por hombres como Friedrich Hecker, Carl Schurz y Gustav von Struve, surgió como alternativa durante las revoluciones de 1848, aunque muchos radicales preferían el imperio a la república. Los republicanos, derrotados en el Parlamento de Fráncfort de abril de 1848, eran fuertes en el suroeste, pero fueron derrotados en el campo de batalla por Prusia principios de 1849.

El republicanismo gozó de un apoyo intermitente en otros países europeos a finales del siglo XIX. En España se proclamó una república en 1873, pero hubo cuatro golpes de Estado y gobernaron cinco presidentes hasta que colapsó a finales de 1874.

Estados Unidos

Todo el pensamiento político norteamericano es republicano en el sentido de que niega la eficacia de la monarquía, pero la extensión del sufragio fue gradual a lo largo del periodo que nos ocupa. El radicalismo norteamericano del siglo XIX había nacido de la interpretación más populista de los principios de 1776, a menudo asociada a Thomas Jefferson y vinculada a la creciente desigualdad económica, hasta el punto de que un crítico de mediados de la década de 1830 denunció que lo que «llamamos un gobierno republicano» es «mera aristocracia» (Brown, 1834, p. 43). Recibió un gran impulso por parte de generaciones de emigrados radicales extranjeros, desde demócratas británicos que huían de la represión en la década de 1790 (Twomey, 1989) a alemanes tras 1848 (Pozzetta, 1981; Wittke, 1952; Zucker, 1950) y polacos, rusos y judíos en décadas posteriores (Johnpoll, 1981; Pope, 2001). En el ámbito interno evolucionó debido a la industrialización, la creciente desigualdad social y a cuestiones como la banca una oferta monetaria expansionista –características de los movimientos Free Silver y Greenbank–, al crecimiento de grandes trusts o monopolios económicos (sobre todo en el ámbito del ferrocarril) y a la actividad antisindical. Hubo muchos movimientos distintos, del radicalismo jacksoniano de la década de 1830, a la democracia radical del locofocoísmo y la Democracia Libre de las décadas de 1850 y 1860, pasando por el abolicionismo, diversas formas de populismo agrario (como el movimiento The Grange), cooperativas de consumidores y productores, y socialismo, tanto de inspiración nacional como extranjera. Hubo hasta propuestas para una reforma agraria (p. ej. Campbell, 1848, pp. 110-118). A finales de siglo surgieron una serie de líderes destacados, sobre todo Henry Demarest Lloyd (cfr. Lloyd, 1984) y Henry George, cuya teoría del impuesto único fue muy bien recibida a nivel mundial (cfr. George, 1879). Siguiendo el ejemplo del experimento británico de Freetown, los esclavos liberados crearon una serie de movimientos separatistas y panafricanos, lo que condujo, entre otras cosas, a la fundación de la colonia –más adelante, Estado– de Liberia en 1822 (Hall, 1978; McAdoo, 1983; Robinson, 2001).

MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS DE RESISTENCIA NO EUROPEOS

Y ANTIIMPERIALISTAS

El siglo XIX fue el periodo de la mayor expansión imperial de la historia europea, norteamericana y rusa. Murieron al menos treinta millones de personas y, contando las hambrunas y las guerras civiles exacerbadas por la intervención extranjera, probablemente cien millones. Algunas de estas conquistas albergaban una vocación casi que abiertamente genocida; es decir, el cuasi exterminio de las poblaciones nativas –a menudo enmascarado por un discurso darwinista de razas «inferiores»– era algo esperado, aceptado y deseado tras las conquistas. La expansión solía describirse en términos de la necesidad de expandir territorios, de hallar materias primas y nuevos mercados (cfr. Claeys, 2010). Pero todos se resistían a la conquista, y en las colonias los ideales europeos de revolución, libertad, igualdad y justicia se mezclaban con el deseo de renovar las formas tradicionales de la comunidad política y las organizaciones sociales y religiosas (Wesseling, 1978 y Bayly, en este volumen).

A principios del siglo XIX, la evolución revolucionaria extraeuropea más notable se dio en Hispanoamérica (cfr. Anderson, 1991, pp. 47-82; Schroeder, 1998; y, en general, Gurr, 1970). Tras la invasión de España por Napoleón en 1808, Venezuela se proclamó república independiente en 1811 y Chile aprobó una constitución provisional en 1812, pero ambos fueron derrotados por las fuerzas realistas. En 1821 se derrocó el dominio español en México y, tras 1825, cuando Simón Bolívar se hizo con el control del Alto Perú, España perdió el Nuevo Mundo: únicamente pudo conservar Puerto Rico y Cuba. Brasil se independizó en 1822 e instauró primero una monarquía y luego, a partir de 1889, una república. La importación de ideas como la soberanía popular, la participación y la representación, propias de la resistencia española contra Napoleón, contribuyó al proceso. Pero las ideas más conservadoras sobre la independencia, defendidas por las elites políticas aliadas con los líderes militares, acabaron triunfando sobre las basadas en los ideales franceses de libertad, igualdad y fraternidad, a pesar de las aspiraciones más revolucionarias de Francisco de Miranda y otros (Rodríguez, 1997, p. 122). Había poca gente que pensara como Bernardo O’Higgins, que proclamó: «Detesto la aristocracia […] la amada igualdad es mi ídolo» (citado en Lynch, 1986, p. 142). El absolutismo borbónico no era muy atractivo, pero la participación política seguía siendo cosa de la elite, pues se exigían muchas propiedades para poder votar. Las ideas políticas más liberales tendían a aparecer tras las rebeliones, no a

precederlas, y a menudo eran rechazadas tanto por parte de las elites blancas como por las criollas, que temían que dieran lugar a revueltas étnicas de los esclavos de piel más oscura, los nativos y los campesinos. La diversidad étnica, el bandolerismo social y las revueltas de esclavos inhibieron, en general, la creación de identidades nacionales en los nuevos estados; las elites criollas nacidas en América solían cerrar filas con los españoles (Macfarlane y Posada-Carbó, 1999, pp. 1-12). Pero surgió asimismo una identidad «americana» y antiespañola (Lynch, 1986, pp. 1-2). No hubo tendencia al laicismo. La idea de una intervención estatal para promocionar la educación y la prosperidad, al estilo de las propuestas de O'Higgins y del proteccionismo económico, obtuvieron mayor apoyo que las del laissez faire. El republicanismo era la norma. Pero hasta liberales como Bolívar, el primer presidente de Colombia, que defendía la revisión judicial, la limitación de los poderes del presidente y la abolición de la esclavitud, exigían un ejecutivo fuerte y limitaron el sufragio atendiendo a la riqueza y al nivel educativo (Lynch, 2006, pp. 144-145). Tras las guerras revolucionarias era frecuente que hiciera su aparición el caudillismo, o que tomaran el poder señores de la guerra regionales hostiles a la autoridad central. México apostó por un emperador y era evidente que líderes como José de San Martín eran monárquicos de corazón. La insurrección tomó forma en Caracas, Buenos Aires y Santiago. Ciudad de México en principio defendió el gobierno de los españoles, y Cuba no logró la independencia hasta finales de siglo. De manera que hablamos de un proceso de independencia nacional muy desigual, en el que las elites modernizadoras desempeñaron un papel crucial a la hora de decidir si iba a haber o no guerras de independencia y qué tipo de gobierno se iba a instaurar después (Domínguez, 1980, p. 3).

En el norte se creó rápidamente un precedente anticolonial de enorme influencia: el derrocamiento de los gobernantes franceses en la isla de Santo Domingo, en 1791, tras la rebelión de 500.000 esclavos (en 1804 una tercera parte de ellos había muerto) inspirados en los nuevos principios revolucionarios y liderados por el «Espartaco negro», Toussaint L'Ouverture. «La única revuelta de esclavos exitosa de la historia» (James, 1963, p. ix) llevó, tras la derrota de ejércitos españoles, franceses e ingleses, a la fundación de la primera república de esclavos emancipados de la historia, Haití, en 1804 (cfr. Geggus, 2001). También hubo revueltas en Jamaica, Surinam y otros lugares (en general, cfr. Genovese, 1979). En Brasil se registraron revueltas milenaristas entre 1807 y 1835, casi siempre de inspiración religiosa, en un caso islámica (Reis, 1993). Los rebeldes querían convertirse en propietarios de las tierras. En las Indias Occidentales, Jamaica vivió una revuelta de esclavos en 1831 en la que estuvieron implicados

misioneros baptistas. Allí se reprimió brutalmente un levantamiento de antiguos esclavos en 1865, al que se denomina la «Insurrección jamaicana». El gobernador Eyre la aplastó provocando 2.000 muertes, y el asunto se convirtió en una cause célèbre (Semmel, 1962). También hubo oposición al gobierno francés en África del Norte y Occidental, así como en Indochina (Argelia en, por ejemplo, Laremont, 1999; África Occidental en Crowder, 1978; Vietnam en Marr, 1971 y Trung, 1967). La política de aniquilación de los nativos del gobierno alemán provocó un levantamiento en el sudoeste de África, entre 1904 y 1907, que fue brutalmente reprimido. Hubo cientos o miles de muertos, según contabilicemos o no los fallecidos a causa de la hambruna posterior provocada por una táctica de tierra quemada (Stoecker, 1987). Cabe decir lo mismo del gobierno holandés en Java, donde hubo una guerra entre 1825 y 1830, que se saldó con la muerte de unos 200.000 nativos (cfr. Kuitenbrouwer, 1991). Se desataron asimismo revueltas en colonias portuguesas (el contexto, en Boxer, 1963). Las potencias no europeas tampoco se ahorraron las luchas de resistencia, sobre todo Rusia en Asia Central, y Japón en Corea (el caso de Japón, en Beasley, 1987; Kim, 1967 y Yeol, 1985. El caso de Rusia, en Geyer, 1987). En Estados Unidos fueron sucesivamente sometiendo a los nativos, diezmando sus filas mediante enfermedad y guerra, y confinándolos en reservas (Bonham, 1970; Silva, 2004). Normalmente estas rebeliones empezaban debido al descontento existente por la introducción de nuevos métodos de comercio y nuevas tecnologías, por la privación relativa, por la quiebra de la vida en los poblados y el desplazamiento padecido por las elites nativas. En muchas regiones hubo «movimientos de revitalización» de las tradiciones propias como reacción a la conquista, y sus artífices adoptaron cierto profetismo, mesianismo y milenarismo. El pasado precolonial pasó a describirse como una edad de oro. Estas reacciones no se definían tanto por la conciencia de clase como por el antagonismo hacia la elite colonial, formada por los europeos y por nativos asimilados. No era nacionalismo sino más bien regionalismo o lealtad hacia la propia tribu y apego hacia un líder carismático y, por lo general, profético (Adas, 1987; Thrupp, 1970).

En el mayor imperio europeo, el rechazo al gobierno británico por parte de las poblaciones nativas fue incesante durante todo este periodo. En Australia hubo resistencia aborigen desde los años de la primera ocupación en 1788. Entre 1790 y 1802 la lideró Pemulwuy, pero se mantuvo durante todo el siglo XIX. Las revueltas se reprimían con brutalidad y las tierras de los aborígenes se declaraban terra nullius, tierras desocupadas, y se apoderaban de ellas sin ofrecer a cambio compensación alguna (Reynolds, 1982). Los pueblos nativos carecían

de una lengua común y estaban divididos por el antagonismo entre tribus. Como carecían de una estructura autoritaria en el ámbito político o militar, rara vez pudieron organizar revueltas concertadas, pero sí había cierto nivel de organización y las tribus participaban juntas en la instrucción militar. A veces hasta los nativos «domesticados» organizaban ataques contra los colonos (Robinson y York, 1977, pp. 5, 11). Hubo convictos fugados, como George Clarke, que se pintó el cuerpo como los nativos y colaboró en las razias contra los colonos (Robinson y York, 1977, p. 120). A veces se justificaban las rebeliones armadas apelando a la ley tribal, pero las masacres y las reubicaciones forzosas fueron acabando poco a poco con la resistencia (Newbury, 1999). En Tasmania la lucha se prolongó de 1804 a 1834 y acabó en genocidio. El conflicto se intensificó durante la Guerra Negra de 1827-1830 y la hostilidad racial alcanzó nuevas cotas. Probablemente murieran de forma violenta entre 20.000 y 50.000 nativos en Australia a lo largo de todo el siglo (Reynolds, 1982, pp. 122-123).

La resistencia maorí en Nueva Zelanda (1843-1872), aunque también se vio lastrada por las enemistades intertribales, estuvo mejor organizada y fue más prolongada. Terminó con la obtención de valiosos derechos sobre la tierra y tuvo mucho más éxito (Ryan y Parham, 2002). En la década de 1860, la resistencia la lideró un movimiento religioso sincrético cristiano-maorí, Hau Hau, bajo la guía del profeta Te Ua Huamene. Los zulúes eran adversarios igual de formidables y causaron muchas bajas a los británicos en la batalla de Isandlwana, en 1879 (Chikeka, 2004; Crais, 1991; Jaffe, 1994). En Canadá los británicos se enfrentaron tanto a la población nativa como a los desafectos habitants franceses, que protagonizaron una rebelión –junto a los radicales anglocanadienses liderados por William Lyon Mackenzie– con Louis Papineau, en 1837, para lograr la secesión y fundar una república independiente (Read, 1896). También hubo resistencia en África Occidental (Pawlikova-Vilhanova, 1988), Malasia (Nonini, 1992), Birmania y otros lugares. La victoria simbólicamente más memorable y antiimperialista de la época fue la derrota del general Charles Gordon en Jartum en 1885. En aquella batalla predicadores itinerantes musulmanes libraron una jihad o guerra santa liderados por el Mahdi. Arrollaron a las fuerzas británicas y fundaron una república islámica que pervivió hasta 1898 (Holt, 1970; Nicoll, 2004; Wingate, 1968).

El mayor ejemplo de rebelión a gran escala en el Imperio británico tuvo lugar en la India durante el denominado Motín de los Cipayos (1857-1858), también conocido como la Primera Guerra India de Independencia. Los problemas

subyacentes eran de índole más social, étnica y religiosa que política, aunque la desafección creciente de los súbditos indios hacia Gran Bretaña tuviera su correlato de un cierto nacionalismo indio. Hoy se reconoce que el profundo resentimiento generado por el dominio europeo y el proselitismo religioso fueron cruciales para el estallido de aquella guerra. La interferencia con costumbres nativas como el sati –la inmolación de la viuda en la pira funeraria del esposo difunto– y, por supuesto, el asunto de la grasa de procedencia animal en los cartuchos, que ofendió a hindúes y musulmanes por igual, fueron causas interrelacionadas (Srivastava, 1997). La restauración del gobierno mogol, en parte como respuesta al trato dispensado por la Compañía de las Indias Orientales al rey de Delhi, sin duda fue otro factor relevante, aunque en Delhi surgió un Consejo de los Doce que desdeñaba la autoridad del rey (Buckler, 1922, pp. 71-100). Los rebeldes, al ser soldados, estaban muchos mejor organizados que otros grupos de oposición de la época y en muchos casos se conservaron las estructuras de mando durante los motines (David, 2000, p. 398). Los oficiales nativos –a menudo profesionales ambiciosos que creían que ascenderían más deprisa en un gobierno nativo que en uno impuesto por la Compañía– formaban además cuadros experimentados, y algunos se habían fijado metas más políticas. En Oudh la revuelta empezó siendo de carácter popular, en apoyo del rey y del país (Metcalfe, 1974, p. 37). Pero en algunos estudios recientes se pone en cuestión que fuera una guerra de independencia nacional y se ha llegado a la conclusión de que no hubo antieuropeísmo, pese a que las diferencias entre los nativos y los británicos habían ido aumentando a partir de la década de 1820 (Chowdhury, 1965; David 2002, p. 39; Sengupta 1975, p. 9). Aunque la mayoría de los nativos se mantuvieron leales al gobierno británico, la rebelión pudo haber tenido éxito de haber recibido la ayuda de persas y rusos. La opinión pública cultivada de Rusia y de China estaba de su parte, y fue un precedente esencial de luchas antiimperialistas posteriores, como la que se iba gestando en el ambiente, cada vez más radical, de los intelectuales bengalíes (MacMann, 1935, pp. 40-69; Majumedar, 1962; Pal, 1991). El Congreso Nacional Indio nació en 1885, en la atmósfera nacionalista y de renacer religioso hinduista y musulmán posterior al motín. Contaron con la ayuda de Allan Octavian Hume –hijo de un destacado radical inglés de la generación anterior, Joseph Hume– y, más tarde, de la socialista Annie Besant (Lovett, 1920).

En las décadas subsiguientes algunos de los levantamientos europeos influyeron en otras partes del mundo. Las revoluciones de 1848 tuvieron un impacto diferido (en Chile, Perú, México y otras zonas de Sudamérica), pero incentivaron

el igualitarismo, la política participativa, sentimientos antiesclavistas, la difusión de ideas socialistas y la crítica «social» al liberalismo durante las siguientes décadas (Thomson, 2002). El incremento de los sentimientos nacionalistas y de la resistencia «patriótica» al imperialismo europeo dio lugar a grandes revueltas, como en el caso del movimiento revolucionario Taiping (1850-1865), de inspiración parcialmente cristiana, antitártaro y contrario al consumo de opio. Esta rebelión fue protagonizada por sociedades secretas que intentaron crear una teocracia basada en la fraternidad entre reyes y promover la redistribución de la riqueza entre los pobres, a las que sólo se pudo derrotar con la ayuda de Occidente y a costa de muchos millones de vidas (Clarke y Gregory, 1982; Cohen, 1965; Michael, 1966). Reprimir el levantamiento campesino espontáneo, anticristiano, xenófobo y antimanchú conocido como la rebelión de los Bóxers –que tuvo lugar en la China de 1900 y constituye un importante hito en la búsqueda de independencia de China (Keown-Boyd, 1991; Purcell, 1963)– precipitó asimismo la penetración occidental en la región, y se vio acompañada por el pillaje y la destrucción indiscriminada del patrimonio cultural chino.

SOCIEDADES SECRETAS Y CONSPIRACIONES REVOLUCIONARIAS

La política de insurrección y violencia en masa

En la política revolucionaria violenta existe una diferencia importante, aunque poco clara, entre la violencia terrorista y la insurrección. En el caso de la segunda se recurre, por lo general, a un asesinato (o varios) para provocar un levantamiento contra lo que se considera un régimen ilegítimo. En otras palabras, se comete un acto violento para desatar una revolución. Es una especie de golpe de Estado que dan unos cuantos individuos, para acabar con un gobierno establecido, basándose en un derecho a la resistencia que puede figurar en la constitución o estar moralmente justificado (un ejemplo británico, en Baxter, 1795). En cambio, la violencia terrorista suele ser parte de una campaña prolongada, que, a menudo, sustituye a un levantamiento popular. En esta sección analizaremos tres ideas insurreccionalistas y en la siguiente nos ocuparemos del «terrorismo». No vamos a tener en cuenta a las organizaciones

secretas de este periodo porque cumplieron una función política meramente marginal (aunque no todos aceptan estas distinciones). Es el caso del Ku Klux Klan y de organizaciones más claramente vinculadas al crimen, como la Mafia, así como de organizaciones de carácter político que recurrían a la violencia en defensa del status quo, como la Orden de Orange, fundada en 1794 para acabar con el catolicismo en Irlanda. El «terrorismo realista» que surgió durante la Revolución francesa o el «Terror blanco» que siguió a la Restauración son dos ejemplos más. En aquella época también hubo diversos movimientos nacionalistas clandestinos significativos de los que no podemos hablar aquí, sobre todo en Turquía, entre los eslavos o en Grecia, donde la Filikí Hetería, probablemente fundada en 1815, contribuyó a garantizar la independencia aportando unos 20.000 insurgentes entre 1821 y 1822. En España los Comuneros, surgidos de la masonería, promovieron un constitucionalismo moderado. La Joven Europa, un grupo laxo de refugiados políticos que se encontraron en Berna en abril de 1834 para crear una «asociación de hombres que creen en una libertad, igualdad y fraternidad futuras para toda la humanidad» (Frost, 1876, II, p. 236), era una organización federal revolucionaria y democrática. Tenía muchas ramas, como la Joven Alemania, compuesta por trabajadores alemanes residentes en Suiza, que contaba supuestamente con 25.000 miembros en 1845 y delegaciones en veintiséis ciudades; fue disuelta tras 1849 (cfr. Weitling, 1844). La Joven Polonia y la Joven Suiza eran organizaciones similares. Hubo un cisma en su seno en 1837, cuando muchos de sus miembros comunistas, seguidores, sobre todo, de Wilhelm Weitling, abandonaron el movimiento. Pero en 1848 celebraron una reunión en Berlín en la que se comprometieron a abolir la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, el crédito y el transporte. En Polonia los Templarios, una organización fundada en 1822, querían restablecer la independencia nacional. Las insurrecciones y agitaciones revolucionarias a favor de una reforma agraria y de la independencia nacional fueron algo común en aquellos años; las hubo en 1830 contra Rusia, en 1846 contra Austria, en 1848 contra Prusia y en 1863 de nuevo contra Rusia (Edwards, 1865; Walicki, 1989). Una sección de «Jóvenes Húngaros» inspirada en los principios políticos franceses surgió en 1846, con una Sociedad para la Igualdad que asumió la dirección de un movimiento republicano y de izquierdas en 1848. Posteriormente se fundó en Hungría un poderoso movimiento nacionalista contra Austria liderado por Lajos Kossuth (1802-1894), que logró emancipar a judíos y campesinos y acabar con gran parte de los últimos vestigios del feudalismo en nombre del constitucionalismo liberal (Deak, 1979; Deme, 1976).

Francia

Desde los primeros años de la Revolución, la idea de que el Ancien Régime había caído gracias a una vasta conspiración de «illuminati» ilustrados, deístas o librepensadores, cosmopolitas y philosophes republicanos dedicados a lograr «el triplete de los sabios: verdad, libertad y virtud» (Frost, 1876, I, p. 26), fue muy popular entre los adversarios de la Revolución (Barruel, 1798). Realmente existía una sociedad de este tipo, liderada por Adam Weishaupt, y hoy sabemos que formaban parte de ella masones, enemigos tanto del despotismo como del sacerdocio (en general cfr. Frost, 1876; Heckethorn, 1875; Lepper, 1932; Vivian, 1927). Aunque actualmente se otorgue poco crédito al papel que desempeñaron, hubo conspiraciones genuinas y bien documentadas contra el Directorio, Napoleón y la Restauración misma, llevadas a cabo por grupos que operaban en la clandestinidad debido a la prohibición de toda actividad política pública, como los Patriotas Unidos, la Sociedad para la Nueva Reforma de Francia, la Sociedad de Amigos del Pueblo (activa durante la insurrección de 1830) y su sucesora, la Unión de los Derechos del Hombre que protagonizó un levantamiento en 1834 del que surgió la Sociedad de las Familias. En 1818-1820 se fundó una sociedad secreta conocida como Amigos de la Verdad, una logia masónica de carácter político. Algunos de sus miembros formaron el núcleo de los Carbonarios franceses, o Charbonnerie (el nombre provenía del disfraz de carbonero que usaban como refugiados políticos). Eran anticlericales y contrarios a los émigrés, y su objetivo era destronar a los Borbones (Johnston, 1904). Su líder era Armand Bazard, que posteriormente se convertiría en un destacado saint-simoniano.

Para los revolucionarios decimonónicos el prototipo de esta forma de conjuración insurreccional fue la abortada conspiración de 1796 liderada por François-Noël (o «Gracchus») Babeuf, el arquetipo de revolucionario profesional, desinteresado y dedicado en cuerpo y alma a la incandescente renovación de la virtud social por medio de la violencia. La historia fue inmortalizada en History of Babeuf’s Conspiracy (1828) de Philippe-Michel Buonarroti. Pretendían derrocar al Directorio, volver a la constitución de 1793, más democrática, y establecer la propiedad agraria colectiva en una generación, aboliendo la posibilidad de heredarla y creando una comunidad de bienes tras el reparto igualitario de la tierra (unas cinco hectáreas y media por familia). Las

autoridades comunales supervisarían a los administradores electos en cada ramo, regulando así el sistema de producción y distribución. Pensaban abolir el empleo privado y el comercio así como encargar al gobierno nacional la tarea de rectificar posibles desigualdades entre regiones (Bax 1911, pp. 125-134; Lehning, 1956; Rose, 1978; Thomson, 1947). Babeuf (1760-1797) pensaba asesinar a los cinco miembros del Directorio y, como es sabido, exclamó en su juicio: «¡Todo medio es legítimo para derrocar a los tiranos!». Buonarroti, el amigo de Robespierre, estaba de acuerdo cuando proclamó: «Ningún medio constituye delito siempre que se trate de cumplir un fin sagrado» (Laqueur, 1977, p. 23). (Sus críticos los acusaron de «derramar mucha sangre para lograr una gran igualdad»; Southey, 1856, IV, p. 180.) Se ha afirmado que Babeuf pretendía convertirse en dictador para crear el prototipo de una dictadura revolucionaria permanente en la estela de Robespierre. Hay quien ha añadido que «la ausencia de rasgos específicamente populares del movimiento lo convirtió en terrorismo» (Laqueur, 1977, p. 23). Sin embargo, en estudios más detallados se hace hincapié en el carácter meramente provisional de la dictadura, que no duraría más de tres meses y habría de ser sustituida por una democracia de masas, que admitiría la participación de las mujeres y sería responsable ante el pueblo. De manera que no es ya que fuera diferente a los modelos posteriores de Lenin y Blanqui, en realidad fue una reacción contra la dictadura jacobina, incluso «uno de los mayores logros de la teoría de la democracia durante la época revolucionaria en Europa» (Birchall, 1997, p. 155; Rose, 1978, pp. 218, 342). Pero también cabía la posibilidad de que esa dictadura de hommes sages, de sabios «qui sont embrasés de l’amour de l’égalité et ont le courage de se dévouer pour en assurer l’établissement» (Lehning, 1956, pp. 115-116), se convirtiera en algo permanente, una idea que Buonarroti defendería toda su vida (Lehning, 1956, p. 114). Quienes no eran partidarios de estos proyectos decían que encarnaban la idea de la «democracia totalitaria», en la que la búsqueda del orden social perfecto y la implementación de un único y verdadero modelo político justificaban prácticamente cualquier medio (Talmon, 1960, pp. 1-3, 167-248).

No cabe duda de que Babeuf y Buonarroti inventaron un modelo de organización secreta revolucionaria más que un partido proletario al estilo de los marxistas posteriores. Había una dirección en lo más alto de la jerarquía, pero la organización estaba compuesta por muchos grupúsculos que no solían conocerse entre sí. Este modelo fue el utilizado por la Sociedad de las Familias, fundada en julio de 1834, que constaba de unidades básicas de seis miembros, a las que denominaban «familia». Cinco o seis de estos grupos formaban una sección, y dos o tres secciones un distrito, cuyo jefe recibía las órdenes directamente del

comité de dirección. Su sucesora, la Sociedad de las Estaciones (1836), estaba formada por cohortes divididas en Semanas (el rango más bajo) y Meses (compuestos por cuatro Semanas). Tres Meses formaban una Estación (88 miembros) y cuatro Estaciones un Año, con un triunvirato de líderes en la cumbre. No pretendían sólo derrocar a la monarquía, también pensaban «exterminar» a los ricos, «que constituyen una aristocracia tan depredadora como la original», la nobleza hereditaria abolida en 1830 (Hodde, 1864, p. 255) (aunque Hodde era un espía de la policía cuya sinceridad ha sido muy cuestionada).

Armand Barbès, Martin Bernard y el más famoso sucesor de Babeuf, Auguste Blanqui (1805-1881) –líder de un movimiento denominado blanquismo y proclamado a menudo fundador de la teoría posrevolucionaria de la dictadura del proletariado atribuida a Marx y al bolchevismo posterior–, lideraban este movimiento, que contaba con unos 900 afiliados en 1839 (Postgate, 1926, p. 35). (Spitzer [1957, p. 176] niega que Blanqui usara la expresión «dictadura del proletariado» y considera que su concepto de dictadura es más jacobino que marxista. Detalles sobre la fase más blanquista de Marx, en Marx y Engels [1978a, pp. 277-287]. El tema se trata en Lattek [2006, cap. 3].) Blanqui empezó su carrera como carbonario antiborbónico, pero adquirió fama trasladando las tácticas del republicanismo revolucionario al socialismo, que, antes de 1840, solía ser apolítico y explícitamente antirrevolucionario. Al principio, los blanquistas eran una sociedad de estudiantes del Segundo Imperio, se convirtieron en una facción política en la época de la Comuna, languidecieron en el exilio en Gran Bretaña y se reagruparon para oponerse al republicanismo de clase media liderado por Gambetta en la década de 1880 (Hutton, 1981; Spitzer, 1957). Tenían un concepto de revolución esencialmente jacobino y su ideario era fervientemente patriótico-nacionalista, anticlerical, democrático y republicano. Hay quien considera que se basaba en una forma rudimentaria de la teoría de la lucha de clases, en la que los «trabajadores», no los pobres ni el «pueblo», desempeñarían un papel fundamental. Otros han señalado, sin embargo, que debía dirigir a las masas un selecto grupo de conspiradores desinteresados formado por elementos alienados de la sociedad urbana moderna, es decir, sobre todo por los parisinos que constituían el «pueblo» del mito jacobino, y no por el proletariado industrial (Spitzer, 1957, pp. 162-166). Tras la revolución pensaban expulsar del país a los curas, los aristócratas y otros enemigos; el ejército sería sustituido por una milicia nacional, así como la magistratura lo sería por jurados en todos los juicios. No pensaban atentar contra la propiedad privada en principio, pero Blanqui esperaba que, tras la implementación de la educación

universal, fuera suplantada por el comunismo. Los blanquistas protagonizaron una insurrección frustrada en mayo de 1839, y desplegaron su actividad en 1848 y en 1870.

Italia

En Italia, España, el Piamonte y Francia, se asistió a principios del siglo XIX al rápido crecimiento de una organización revolucionaria clandestina, los Carbonarios, que surge en Nápoles en 1807 (cfr. Mariel, 1971, y, para el caso de Francia, Spitzer, 1971). Quisieron acabar con el gobierno napoleónico primero y con la restauración borbónica después. Los carbonarios contribuyeron a desarrollar la idea del tipo revolucionario moralmente puro, unido a sus iguales por juramentos secretos (algunos juraban, con los ojos vendados y una daga en la mano, bañarse en sangre de reyes). Había rituales de iniciación y otros más elaborados, similares a los utilizados por los masones y los Illuminati, aunque en este caso no manifestaban su oposición al cristianismo (Bertoldi, 1821, p. 22; Hobsbawm, 1959, pp. 150-174). Las doctrinas, rituales y organización de los carbonarios adoptaron las formas más diversas, pero, por lo general, en el seno de la sociedad existían dos grados: aprendices y maestros. Asesinaban a los traidores de entre sus propias filas, aunque no necesariamente a enemigos suyos por otros motivos. Todos los miembros debían defender los principios de libertad, igualdad y progreso y comprometerse a derrocar a los gobernantes de Italia. Tenían su propia moral interna: rechazaban el juego, la vida disoluta, la infidelidad marital y el alcoholismo. Cualquier sospechoso de alguno de estos delitos era juzgado por el jurado de los «primos buenos» y probablemente expulsado. Los carbonarios contribuyeron a gestar revoluciones en 1820-1821, cuando 20.000 hombres invadieron Nápoles, y en 1831, cuando establecieron contacto con conspiradores de Alemania y de otros lugares manteniendo viva la idea de revolución en sus días más oscuros. Sus objetivos eran republicanos, pero aceptaban la monarquía constitucional o limitada, que podía ser centralista, saint-simoniana o federal (Spitzer, 1971, p. 275). En el ámbito teórico propusieron la República de Ausonia. Creían que había que dividir a Italia en veintiuna provincias, cada una con su propia asamblea local. Gobernarían dos reyes elegidos por un periodo de veintiún años (Heckethorn, 1875, II, pp. 107-108).

La mayoría de los más destacados revolucionarios del momento pertenecían a este movimiento que se difundió por Francia en torno a 1820. El insurgente nacionalista más importante de los primeros años, Giuseppe Mazzini (1805-1872), empezó su vida de revolucionario como carbonario, estuvo vinculado a Buonarroti entre los años 1830 y 1833 y fundó la Joven Italia en 1831. Sus principios eran «progreso y deber», y su objetivo acabar con el gobierno austríaco en Venecia y Milán, unificar Italia en una república y crear una cohorte revolucionaria capaz de hacer realidad lo anterior (Hales, 1956; Lehning, 1956; Lovett, 1982). En 1848 Mazzini logró fundar en Roma una república de corta duración (Orsini fue uno de sus diputados), después vivió en el exilio en Gran Bretaña donde siguió en activo, sobre todo en el Comité Central de la Democracia Europea (con Ledru-Rollin y Ruge), y no dejó de ser un símbolo del nacionalismo europeo en las dos décadas siguientes. Hizo de Italia lo que había sido Grecia para la generación de Byron. Después fue sustituido por un destacado seguidor, Giuseppe Garibaldi (1807-1882), quien, con su victoriosa campaña de 1860, ganó Nápoles y Sicilia para el nuevo Reino de Italia (Mazzini, 1861, pp. 31-47).

Alemania

En Alemania, la resistencia antinapoleónica también llevó a la creación de toda una variedad de organizaciones secretas, como la Unión de la Virtud (Tugendbund), creada en 1812 a instancias del primer ministro prusiano, Stein, y posteriormente vinculada a las Burschenschaften u organizaciones de estudiantes universitarios. En Alemania también operaban los carbonarios y crearon el Totenbund o Unión de los Muertos, que informó al mundo en 1849 que planeaba librar al mundo de tiranos. En 1834 los alemanes formaron una «Liga de Exiliados», pero la Liga de los Justos, inspirada en Étienne Cabet y Wilhelm Weitling, se escindió de ella en 1836. Esta liga incluyó en sus filas a un número importante de destacados revolucionarios de la Revolución de 1848, sobre todo August Willich y Karl Schapper (Lattek, 2006). Estaba formada por células de entre cinco y diez personas, sus miembros usaban signos místicos y contraseñas, y todos y cada uno tenían un nombre militar secreto. La Liga Comunista, en activo entre junio de 1847 y 1852, básicamente pretendía arrebatar el poder a la burguesía e introducir una sociedad sin clases en la que se aboliría la propiedad

privada. Renegaron de los rituales tradicionales, de los juramentos secretos y de la estructura basada en pequeñas células en beneficio de una organización abiertamente democrática y descentralizada, una forma de proceder que se mantuvo casi incólume en el periodo bolchevique. En otros lugares de este volumen se describen sus metas. Hasta 1848 el teórico fundamental de estos grupos fue el sastre alemán Wilhelm Weitling (1808-1871), quien defendía la idea cristiano-comunista de recuperar algo de la igualdad original aboliendo la propiedad privada e implementando una democracia directa (cfr. Wittke, 1950).

Rusia

Los primeros signos de un sentir revolucionario aparecieron en Rusia en fecha tan temprana como 1790, con la publicación de Viaje de San Petersburgo a Moscú de A. Radíshchev, considerado «el primer programa de democracia política en Rusia» (Yarmolinsky, 1957, p. 13; Venturi, 1960). Tras 1815 se fundaron cierto número de sociedades masónicas y literarias. La primera organización política clandestina fue la Sociedad de los Auténticos y Leales Hijos de la Patria, o Unión de Salvación que, fundada en 1816, consideró brevemente la posibilidad de un regicidio. En 1818 se fundó otra sociedad secreta, la Unión de la Prosperidad, que difundía la Ilustración y las «auténticas reglas de la moralidad» y recurría a rituales y juramentos semimasónicos (Von Rosen, 1872). En torno a 1820 ya se habían formado diversas sociedades revolucionarias polacas. El coronel Pável Péstel (1793-1826) fue uno de los primeros pensadores republicanos reseñables, vinculado al grupo de los decembristas. Casó las ideas del gobierno representativo basado en el sufragio universal con la de un Estado protototalitario que dependería de un clero poderoso y de una policía secreta. Contemplaba abolir la servidumbre, nacionalizar la mitad de la tierra, regular la moral pública y prohibir las asociaciones privadas, así como la bebida y el juego (Yarmolinsky, 1957, p. 27). Las ideas de Péstel coincidían con las de los Esclavonios (o Eslavos) Unidos, una sociedad secreta fundada en 1820 que contaba entre sus filas con muchos miembros de la nobleza y pensaba obligar al zar a aceptar una constitución liberal basada en la filantropía; logró reunir a unos 3.000 hombres en 1822 para llevar a cabo una rebelión de corta vida. Los decembristas dieron otro golpe en 1825, tras el cual la mayoría de sus miembros acabaron en Siberia.

A partir de aquel momento, aunque siguió habiendo corrientes de pensamiento de base jacobina y populista, el radicalismo y el socialismo fueron virtualmente inseparables en Rusia (Gombin, 1978, p. 44). En las décadas de 1830 y 1840 el máximo exponente de estas tendencias fue Aleksandr Herzen (1812-1870), un entusiasta del marco analítico de Hegel y de las ideas comunitaristas de Fourier, del antiautoritarismo de Proudhon y del cristianismo renovado de Saint-Simon. Como en el caso de muchos otros anarquistas, el objetivo último de Herzen era reforzar las asociaciones voluntarias «naturales», sobre todo al mir (de campesinos) y al artel (de artesanos), en las que la autoridad externa al individuo estaría limitada. Desde este punto de vista, republicanismo sólo podía significar «libertad de conciencia, autonomía local, federalismo e inviolabilidad del individuo» (Gombin, 1978, p. 53). Aunque todos los radicales rusos querían acabar con la servidumbre, el radicalismo ruso se dividía en una facción eslavófila y otra occidentalizante; Herzen y Visarión Belinskii pertenecían a la segunda. Las revoluciones de 1848 difundieron las ideas socialistas, pero fueron la causa del exilio de numerosos disidentes destacados, como Mijaíl Bakunin y Herzen, que siguieron promocionando las ideas socialistas a través de la revista Kolokol (La Campana, que se empezó a editar en 1857).

Esto atrajo a una nueva generación de agitadores, como Nikolái Chernyshevskii, que defendía una forma de socialismo basada en la existencia de asociaciones voluntarias unidas laxamente entre sí. La emancipación de los siervos, en 1861, no eliminó la dependencia del campesinado de los terratenientes, y, como los radicales no quisieron defender las propuestas liberales de la economía del laissez faire y de la monarquía constitucional, se volcaron en los principios republicanos y revolucionarios. Todos estos puntos de vista se expresaron en un panfleto, Joven Rusia (1862), que más adelante sería descrito como «el primer documento bolchevique» de la historia de Rusia. En él se exigía una república federal, la distribución de la tierra entre las comunas de campesinos, la emancipación de las mujeres, la regulación del matrimonio y de la familia, la socialización de las fábricas, que dirigirían gerentes electos, y el cierre de los monasterios (Yarmolinsky, 1957, p. 113). Una de sus consecuencias fue la popularización del movimiento (mal llamado) nihilista, que en realidad era un realismo crítico o una crítica naturalista y pragmática a las condiciones existentes en Rusia, sobre todo en el caso de Dmitri Písarev, cuyas ideas son calificadas de «nihilistas» en Padres e hijos de Turguéniev (1862). A partir de ese momento el término adoptó las connotaciones de rechazo a las opiniones burguesas sobre el matrimonio, la religión y la respetabilidad, es decir, fue más bien una moda intelectual que un movimiento político.

Aunque se suela incluir al anarquista ruso Mijaíl Bakunin (1814-1876) en las filas de los nihilistas o terroristas, este fue sobre todo un revolucionario profesional, el epítome en la historia del anarquismo del «anhelo de destrucción» con su fe en la acción revolucionaria como fuerza catártica «purificadora y regeneradora» (Woodcock, 1970, pp. 134, 162). Para Bakunin la rebelión era el inicio del apocalipsis de las instituciones del viejo mundo. El Estado sería destruido junto a su ejército, sus tribunales, sus burócratas y su policía y habría que quemar todos los archivos y documentos oficiales. Pero encarnaría asimismo una voluntad creativa, nacida del «sentimiento instintivo de rebelión, ese orgullo satánico que no soporta el sometimiento a ningún amo» (Maximoff, 1964, p. 380). Aunque su origen fuera la elite secreta de una organización, daría lugar a una «dictadura colectiva […] libre de egoísmo, vanagloria o ambición, porque será anónima e invisible y no recompensará a los miembros del grupo» (Bakunin, 1973, p. 193). La revolución tendría lugar cuando se dieran las circunstancias psicológicas adecuadas y no dependía tanto de la situación económica como creía Marx (Bakunin, 1990). En su obra Principios revolucionarios (1869), Bakunin desgrana las diversas formas –«el veneno, cuchillo, soga, etcétera»– que cabría utilizar para liberar a la humanidad (cfr. Pyziur, 1968). Reconocía que morirían muchos en un levantamiento popular y pedía la pena de muerte para todos aquellos que interfirieran con «la actividad de las comunas revolucionarias» (citado en Pyziur, 1968, pp. 108-109). Pero también recalcaba que la rebelión era «por naturaleza espontánea, caótica e implacable», y siempre había que dar por sentado que «habría una vasta destrucción de la propiedad» (citado en Maximoff, 1964, p. 380). El objetivo de la violencia revolucionaria era el «ataque a las cosas y a las relaciones, la destrucción de la propiedad y del Estado. Así no habrá necesidad de acabar con los hombres» (Bakunin, 1971, p. 151). Cuando la victoria fuera cierta se podría mostrar cierta dosis de humanidad con los antiguos enemigos, a los que habría que reconocer como «hermanos» (Maximoff, 1964, p. 377).

En el tratado más famoso de la época se afirma que los revolucionarios deben estar totalmente entregados a su tarea de destrucción. Se dice que fue redactado para un grupo, que quizá no existió nunca, relacionado con Serguéi Necháyev. Me refiero al Catecismo revolucionario, basado en los principios de Bakunin, aunque él no lo escribió (Carr, 1961, p. 394; Laqueur, 1979, pp. 68-72; Pyziur, 1968, p. 91). Describe al insurrecto típico: un hombre retraído, duro, asocial y casado únicamente con su lucha y con sus metas, que incluían la destrucción total de las instituciones y estructuras de la vieja sociedad. En el Catecismo se propone dividir a la clase superior de la sociedad rusa en seis categorías. La

primera estaba compuesta por las personas a las que habría que ejecutar inmediatamente, en orden, atendiendo a las «iniquidades relativas» cometidas (Woodcock, 1970, p. 160). Se atribuye a Necháyev el haber fundado la sociedad nihilista a primeros de 1869, creando círculos de cinco miembros, círculos que, a su vez, se agrupaban en secciones. Un comité, que se reservaba la potestad de pronunciar condenas a muerte, dirigía la sociedad. Circularon panfletos impresos incitando a la revolución a finales de 1874, pero hubo muchos arrestos. Su programa social y político, que Marx rechazaba por considerarlo «un excelente ejemplo de comunismo de barricada», incluía la supervisión centralizada de la producción por parte del Comité, la abolición del matrimonio, el trabajo físico obligatorio, las cenas comunitarias de obligada asistencia, dormitorios comunitarios y la abolición de cualquier forma de contrato privado (Yarmolinsky, 1957, p. 163).

Gran Bretaña

En la Gran Bretaña de la década de 1790 y de la primera mitad del siglo XIX hubo diversos conatos de levantamientos armados (cfr. Dinwiddy, 1992a; Royle, 2000; Thomis y Holt, 1977). En la década de 1790 surgieron en la clandestinidad diversos grupos revolucionarios (por ejemplo, la London Corresponding Society) que actuaban como si fueran organizaciones legales para la reforma parlamentaria y cuya meta era lograr una «representación política igualitaria». Pero estas propuestas podían enmascarar ideas republicanas y posibles reformas sociales, que se debatían más abiertamente de lo que se habían discutido los principios de Los derechos del hombre de Paine a principios de la década de 1790 (Wells, 1986). Una de las primeras organizaciones de este tipo fue la de los United Britons, con base en Londres, a la que siguió el grupo United Englishmen, fundado en abril de 1797, que adoptó una estructura de ramas, o «baronías», con comités en los condados y provincias. Tenía su base en las Midlands y sus miembros pronunciaban un juramento secreto. Al norte, el grupo United Scotsmen cumplió un papel similar a partir de 1797, cuando se hizo cargo de la anterior Society of the Friends of the People. Los motines navales de 1797 tuvieron su dimensión política, aunque casi nunca manifestaran sus metas. Los United Britons y otras organizaciones pusieron en marcha el complot conocido como la Conspiración de Despard (1803): un plan para asesinar al rey

y a miembros destacados del Gobierno (Conner, 2000; Jay, 2004; Wells, 1986, p. 221).

La Society of United Irishmen, que desempeñó un destacado papel en la rebelión de 1798, fue la asociación más importante de este tipo (Curtin, 1994; Madden, 1858). Fundada en Belfast en octubre de 1791, en principio no era un grupo revolucionario; sólo buscaba «una representación imparcial y adecuada de la nación irlandesa en el Parlamento». Como ya sabemos, uno de sus líderes, Wolfe Tone, perdió todo interés por los principios abstractos y afirmó que no pretendía la república sino la independencia de la nación irlandesa. Pero en 1796, Tone estaba decidido a recabar la ayuda de los franceses para fundar una república. En los relatos de la época se sugiere que, pese a la existencia de múltiples desacuerdos internos, otros miembros también tendieron gradualmente tanto al republicanismo como a la revolución a mediados de la década de 1790 (p. ej. O'Connor et al., 1798, p. 3). Algunos miembros de United Irishmen, como el padre de Robert Emmet, también se inspiraron en las repúblicas clásicas (O'Donoghue, 1902, p. 21). En 1795 United Irishmen se había convertido en una organización piramidal con muchas pequeñas sociedades locales formadas por grupos de doce personas de un mismo vecindario. Cinco sociedades locales constituían un comité de barones inferior, y los delegados de diez de esos comités formaban un comité de barones superior. Por encima de ellos había comités condales y provinciales, con un ejecutivo en el vértice. Se decía que había asimismo un Comité de Asesinatos, aunque siempre lo negaron con vehemencia (por ejemplo, Arthur O'Connor et al., 1798, p. 8, afirma que la doctrina «se reprobaba frecuente y fervorosamente», aunque hasta esas afirmaciones se han puesto en duda; cfr. Lecky, 1913, IV, pp. 80-81). Invocando el paralelismo con la Revolución Gloriosa de 1688, cuando los revolucionarios ingleses habían pedido la ayuda de una república extranjera para librarse del despotismo, la Society of United Irishmen negoció con el Directorio francés por mediación de Lord Edward Fitzgerald, y, a principios de 1798, ya estaba listo el plan de insurrección. Todo acabó ese mismo año con el desembarco en Bantry Bay de tropas francesas que fueron derrotadas rápidamente. Otro intento de rebelión, liderado por Robert Emmet en 1803, acabó de igual forma (O'Donoghue, 1902, pp. 121-177).

Hubo una trama en la posguerra que aunó milenarismo y política radical. Fue obra del movimiento de reforma agraria asociado a Thomas Spence (Chase, 1988; McCalman, 1988; Poole, 2000), y también estuvo implicada una facción de la London Corresponding Society dirigida por Thomas Evans y asociada a los

United Englishmen y a los United Britons, que exigía la nacionalización de la tierra y la administración de la agricultura por los municipios. La facción se acabó convirtiendo en la Society of Spencean Philantropists. Sus miembros urdieron la denominada «Conspiración de Cato Street» (1820) liderada por Arthur Thistlewood, que pensaba provocar un levantamiento general en Londres asesinando al gabinete ministerial al completo durante una cena (D. Johnson, 1974). El excéntrico John Nichols Tom, alias Conde Moses , alias Sir William Courtenay, protagonizó un levantamiento spenciano menos conocido. En 1838, Tom proclamó al modo profético que descendía del cielo y prometió «acabar para siempre con la capitación, los impuestos con los que se gravaba a los comerciantes, las clases productivas y el conocimiento», así como con la primogenitura, las prebendas y la esclavitud (A Canterbury Tale, 1888, p. 3). Condujo al desastre a un pequeño grupo, blandiendo estacas en las que habían clavado una rebanada de pan y procurando repartir comida, y tierras en un futuro, entre los pobres (Courtney, 1834; Rogers 1962). La campaña de destrozo de máquinas llevada a cabo por los denominados luditas carecía, en general, de organización, fue local y de naturaleza económica. Los luditas estuvieron muy activos entre 1811 y 1816 y también crearon organizaciones secretas en las que se juramentaban (cfr. Thomis, 1972). En 1820 hubo un breve levantamiento en Escocia a causa de la pobreza, en el que se invocaron una tradición republicana escocesa que hundía sus raíces en 1792, o incluso antes, y los sucesos recién acaecidos en España (Ellis y A'Ghobhainn, 1970). Las rebeliones campesinas eran bastante comunes y los insurgentes solían exigir una bajada del precio del pan (Peacock, 1965). El movimiento asociado al «Capitán Swing», que en 1830 se dedicó a la destrucción de equipo agrícola y a exigir el mantenimiento de los salarios en el campo, tampoco fue de naturaleza política o revolucionaria, aunque se decía que había republicanos entre sus filas y la Revolución francesa de ese año le dio un claro impulso (Hobsbawm y Rudé, 1973).

Tras la década de 1830, el movimiento sindical desarrolló estrategias mucho más militantes en forma de propuestas de huelga general, formuladas por primera vez por William Benbow (Prothero, 1974). Los aspectos más revolucionarios del agrarismo spenceano fueron retomados por algunos cartistas, sobre todo por George Julian Harney. Los cartistas también diseñaron algunos planes para insurrecciones violentas, entre ellos el de quemar Newcastle (Devyr, 1882, pp. 184-211), una trama para apoderarse de Dumbarton Castle, y su levantamiento más famoso, el de 1839, cuando se reunieron miles de cartistas en la pequeña ciudad galesa de Newport para intentar sacar de la cárcel a Henry Vincent; fueron derrotados rápidamente (The Chartist Riots at Newport, 1889; Jones,

1985). En 1848, el cartismo se volvió marcadamente internacionalista, con la fundación a mediados de la década de 1840 de los Demócratas Fraternos y de los Amigos Democráticos de Todas la Naciones, organizaciones que ligaban a los cartistas con diversos radicales europeos (Lattek, 1988, pp. 259-282). A finales de este periodo surgió asimismo el movimiento marxista revolucionario (Kendall, 1969, pp. 3-83).

DEL TIRANICIDIO AL TERRORISMO

El asesinato político y la violencia individual

Los historiadores no consiguen dar una definición consensuada de «terrorismo». Con la palabra «terrorista» se suele aludir a alguien que pelea por las libertades de los demás, recurriendo al uso (y a la amenaza) de la violencia sistemática, al margen de guerras declaradas, para lograr sus metas revolucionarias[6]. Pero, en general, se tiende a pensar que el terrorismo del siglo XX es de un tipo muy diferente al de los siglos anteriores en términos de métodos y de objetivos (algunas descripciones generales en Ford, 1985; Hyams, 1974; Parry, 1976; Paul, 1951 y Wilkinson, 1974). La mayoría de los movimientos del siglo XIX que promovían actos de violencia individual eran parte de movimientos revolucionarios o insurrecciones más amplias, que querían destronar a déspotas como el zar ruso o a usurpadores como Luis Napoleón. Su carácter antiimperialista –esencial en el siglo XX– no cobró excesiva importancia hasta finales del periodo con las notables excepciones de Irlanda y de la India (los movimientos revolucionarios de América Latina rara vez recurrieron a este tipo de táctica). No podemos entrar a considerar aquí el asesinato de adversarios políticos sancionado por el Estado, tan común como la tortura, que también cabe considerar «terrorismo». Tampoco analizaremos el terrorismo de Estado, a veces denominado «terrorismo policial» o «represivo», que constituye la otra cara del terrorismo «de agitación» o «revolucionario». El mejor ejemplo es el del Comité de Salud Pública de Robespierre en los años del «reinado del Terror» (1793-1794), en los que miles de personas (de 17.000 a 40.000) fueron ejecutadas, entre otros 1.158 nobles, aunque miles más murieron por enfermedad y

abandono. Esta situación introdujo el vocablo «terrorismo» en el lenguaje político (primero lo usaron los jacobinos con connotaciones positivas y luego como término peyorativo, en torno a 1795) y se extendió luego su aplicación a otros regímenes, como el del dictador Francia en Paraguay (Robertson y Robertson, 1839). No tenemos espacio para hablar del funcionamiento «normal» de las autocracias, en las que miles perdían sus vidas a causa de la represión política (en la Rusia zarista, se podía azotar a las mujeres hasta la muerte con un látigo por «sedición»), ni del maltrato «normal» que se dispensaba a las poblaciones nativas. No podemos abordar aquí la idea de que el gobierno imperial era protototalitario porque institucionalizaba la brutalidad a escala masiva, mantenía aterrorizadas a poblaciones enteras –lo que evitaba tener que enviar tropas para controlarlas– e imponía penas draconianas a quien pronunciara críticas menores, pero «sediciosas», contra el gobierno. (Dicho lo cual, el «Código Negro» de la Francia de finales del siglo XVII, que aprobaba palizas, mutilaciones y torturas infligidas a prácticamente toda la población sometida, y las políticas belgas, increíblemente crueles, impuestas en el Estado esclavista del Congo por el rey Leopoldo a finales del siglo XIX [cfr. Morel, 1906], encarnan indudablemente el «terrorismo» y deben ocupar su lugar en todo relato sobre la prehistoria del totalitarismo del siglo XX.) Debemos distinguir además entre el asesinato político para forzar un cambio de régimen, algo bastante común a lo largo de la historia (de Cómodo a Constantino el Grande, veintisiete de treinta y seis emperadores romanos murieron asesinados), y la justificación del derrocamiento de tiranos en nombre del bien común, o tiranicidio.

Los terroristas decimonónicos solían recurrir a la historia para justificar el asesinato de tiranos por parte de individuos aislados en nombre del bien común. Esta doctrina tiene un rancio pedigrí que se remonta al mundo antiguo (Laqueur, 1979, pp. 10-46). En la Grecia clásica, Jenofonte compuso un diálogo sobre la tiranía en el que honraba al asesino de déspotas. En Roma, Cicerón y Séneca alabaron el asesinato de los usurpadores. Un movimiento profundamente contrario a los romanos, el de los Zelotas, se dedicaba al asesinato y la destrucción para ejercer la resistencia judía. César fue en la Antigüedad una de las víctimas más famosas de un tiranicidio justificable, y Enrique IV, asesinado por Ravaillac en 1610, la baja más destacada en época moderna. En la Edad Media se sostuvo la teoría de que se podía asesinar a los tiranos que carecieran de título legítimo, aunque los gobernantes legítimos que se volvían déspotas constituían un caso mucho más complicado (Jaszi y Lewis, 1957). Durante el Renacimiento y el Barroco, este tipo doctrinas se consignaron en obras como De

Iure Regni apud Scotos (ca. 1568-1569) de George Buchanan, en el Vindiciae contra Tyrannos (ca. 1574-1576) y en De Rege et Regis Institutione (1599) de Juan de Mariana. En todas ellas se insiste en que, de violarse el contrato establecido entre el rey y el pueblo del que depende el gobierno legítimo, se podía destronar al rey. Las obras británicas de este tipo más famosas del siglo XVII son El título de reyes y magistrados (escrita en 1649) y Killing No Murder (1657) de John Milton. Durante la Revolución francesa se asistió al asesinato de Jean-Paul Marat por parte de Charlotte Corday, probablemente el primer ejemplo moderno del uso del «terrorismo» individual como reacción frente al terrorismo de Estado. Los partidarios de Babeuf insistían en que «quienes usurpan la soberanía deben ser ejecutados por los hombres libres […] el pueblo no descansará hasta haber acabado con el gobierno tiránico» (Jaszi y Lewis, 1957, p. 128). Este fue el momento en el que teorías del regicidio más antiguas dejaron paso a ideales más modernos del terror individual, aunque seguiría habiendo muchos atentados contra soberanos europeos (por ejemplo, el del corso Fieschi contra Luis Felipe en 1835) hasta las revoluciones de 1848.

Se dice que en Alemania la justificación filosófica del terrorismo ya existía en 1842, cuando Edgar Bauer extendió el método de la crítica hegeliana para proponer el derrocamiento revolucionario del orden social y el sistema político existentes[7]. Las justificaciones románticas del asesinato político surgieron tras la muerte violenta del supuesto espía ruso August von Kotzebue en Jena, en 1819, a manos de Karl Ludwig Sand. La Liga de los Justos, que más tarde se convertiría en la Liga Comunista y estuvo implicada en el levantamiento de 1838 de Blanqui en París, contempló asimismo el uso del terror como instrumento de insurrección. Examinó formalmente la propuesta de que el terrorismo individual podía ser una buena táctica. Wilhelm Weitling sugirió que 20.000 ladrones y asesinos podrían formar una vanguardia revolucionaria útil, pero la idea fue rechazada.

Estas amenazas palidecían junto a las tesis de otro revolucionario alemán. Me refiero a Karl Heinzen (1809-1880), que formuló lo que se ha denominado la primera «doctrina de pleno derecho del terrorismo moderno» (Laqueur, 1977, p. 26). La defendió en un tratado titulado Der Mord [El asesinato], publicado en 1849, que no trataba sólo del tiranicidio como uno de «los principales medios del progreso humano» (Wittke, 1945, p. 73), sino asimismo del asesinato de cientos y hasta de miles, en cualquier momento y lugar, en nombre del interés superior de la humanidad. Aunque «la destrucción de la vida de otro» siempre era «injusta y bárbara», Heinzen afirmaba que «si se permite matar a un hombre,

hay que permitírselo a todos». No se podía trazar distinción alguna entre la guerra, la insurrección, el magnicidio y el asesinato. Heinzen aludía al «catálogo de asesinatos de la historia» y llegaba a la conclusión de que las matanzas más inmorales se habían perpetrado en nombre del cristianismo. En números redondos habían muerto unos dos mil millones de personas en nombre de la religión. En cambio, el número de asesinatos cometidos por individuos a lo largo de la historia era mucho menor. Los mayores asesinos de su época eran los tres grandes emperadores de Prusia, Austria-Hungría y Rusia –y el papa–, cuyo mensaje compartido, a juicio de Heinzen, era: «Asesinamos para gobernar, como debéis hacer vosotros para ser libres». Heinzen continuaba: «El asesinato de dimensiones colosales sigue siendo el principal medio de evolución histórica». Asesinar déspotas nunca podía ser delito porque se trataba de legítima defensa (Heinzen, 1881, pp. 1-2, 5, 8, 10, 15, 24). Consideraba que «la seguridad del déspota se basa exclusivamente en que ostenta los medios de destrucción». Según Heinzen, «el mayor benefactor de la humanidad es quien hace posible que unos pocos hombres acaben con miles» (Heinzen, 1881, p. 24; Laqueur, 1979, p. 59). Cualquier nuevo medio técnico que contribuyera a esos fines, incluidos el uso de cohetes, minas y gas venenoso, capaces de destruir ciudades enteras, era bienvenido. Heinzen alabó a Felice Orsini superlativamente en 1858, y reeditó Der Mord para la ocasión.

Ha habido varios intentos de asociar a Marx con esto ideales (p. ej. Schaack, 1889, pp. 18-19); pero cuando supo de la explosión provocada por los fenianos en Clerkenwell, comentó Marx en su correspondencia: «Las conspiraciones secretas melodramáticas de este tipo suelen estar condenadas al fracaso». Engels replicó: «Todas estas conspiraciones comparten la desgracia de conducir a semejantes actos de locura» (Marx y Engels, 1987, pp. 501, 505). (En 1882, sin embargo, Engels sí concedió a Eduard Bernstein que, aunque un levantamiento irlandés no tuviera ni la «más remota posibilidad de prosperar», «la presencia acechante de conspiradores fenianos armados» podría contribuir al «único recurso que les queda a los irlandeses... el método constitucional de conquista gradual»; Marx y Engels, 1993a, pp. 287-288.) El único caso que consideraban una excepción era el de Rusia, sobre la que Engels llegó a decir, en una carta enviada a Vera Zasúlich en 1885, que «es uno de esos casos especiales en los que es posible que un puñado de hombres lleven a cabo una revolución… Si el blanquismo, la fantasía de subvertir a la sociedad entera por medio de una pequeña banda de conspiradores, tiene algún viso de racionalidad, en todo caso sería en San Petersburgo» (Marx y Engels, 1993b, p. 280). El terror nunca fue un aspecto central de la estrategia marxista pese a las ejecuciones masivas (unos dos

millones en torno a 1925) de la Revolución bolchevique, que ya presagiaban un derramamiento de sangre mucho mayor bien entrado el siglo XX.

En la década de 1850 esta controversia cristalizó en Gran Bretaña en torno al tema de la naturaleza ilegítima del gobierno de Luis Napoleón tras su golpe de Estado de 1851 y, más concretamente, tras el intento de asesinato de Napoleón III protagonizado por Orsini el 14 de enero de 1858. A medida que tomaba forma el debate sobre la justificación del tiranicidio, el secularista George Jacob Holyoake (que había ayudado a Orsini a probar sus bombas) reeditó una serie de tratados del siglo XVII al respecto. Un destacado abogado radical, Thomas Allsop, ofreció en privado cien libras esterlinas a cualquier asesino que ayudara a Orsini con su equipo rudimentario de explosivos (Holyoake, 1905, p. 41). La defensa británica más conocida de Orsini –cuya propia inspiración nacía Tácito (Orsini, 1857, p. 23; Packe, 1957)– fue la obra de W. E. Adams titulada Tyrannicide: Is It Justifiable? (1858), en la que se afirmaba:

Todo momento de opresión es un estado de guerra; cada negación de un derecho, un casus belli. La guerra se impone allí donde reina un déspota o está esclavizado el pueblo. Las hostilidades pueden desatarse en cualquier momento, en cuanto el pueblo adquiere la fuerza y esperanzas de éxito. No se rompen treguas ni tratados. La revolución es la emboscada del pueblo (Adams, 1858, p. 6).

A la Joven Italia también la acusaron de asesinatos, como el del conde Pellegrino Rossi, aunque luego fue exculpada (Frost, 1876, II, p. 180). Mazzini, acusado de haber tramado el asesinato del emperador austríaco en 1825 y de otro asesinato en 1833 (Mazzini, 1864, I, p. 224), se replanteó entonces la «teoría de la daga» en una carta abierta a Orsini (miembro de la Joven Italia) en la que rechazaba la idea.

Terrorismo sistémico

El terrorismo sistémico o estratégico es un producto de la segunda mitad del siglo XIX. En muchos países había pequeños grupos activos, como el Ku Klux Klan de Norteamérica, los Molly Maguires en el seno del movimiento laborista, polacos, españoles y armenios, aunque los grupos principales que operaban en la época lo hacían en Rusia e Irlanda.

Rusia

El terrorismo ruso estaba íntimamente relacionado con la doctrina anarquista, aunque esto no explique su carácter. Gran parte de la actividad terrorista de esta época estaba directamente vinculada a movimientos revolucionarios pero, como el destacado anarquista Sergius Stepniak señaló, fue a raíz de concebir la revolución en Rusia como algo «absolutamente imposible» por lo que el terrorismo se convirtió en la estrategia (Zenker, 1898, p. 121). Era lo que defendían los intelectuales, pero no era algo obvio en los movimientos campesinos, sobre todo teniendo en cuenta la dureza de la represión (Hardy, 1987, p. 161). De manera que, como bien señala un historiador actual, «la filosofía terrorista, en sentido moderno, nació tras la rebaja de las expectativas revolucionarias después de 1860, cuando el distanciamiento de las masas fue más agudo» (Rubinstein, 1987, p. 145).

El grupo ruso más famoso que defendió este tipo de estrategia fue Naródnaya Volia, una escisión del partido populista Tierra y Libertad (Set, 1966). No les preocupaba la centralización o no del gobierno, lo que querían era revitalizar el mir, la comuna campesina, para implementar la justicia y la libertad en Rusia. Entre enero de 1878 y marzo de 1881, Vera Zasúlich disparó al gobernador general en San Petersburgo, asesinaron al jefe de la policía secreta zarista y al general Mezentsev (en agosto de 1878), e incluso mataron al zar Alejandro II el 1 de marzo de 1881. Pero, además, justificaron los asesinatos de

las figuras más peligrosas del Gobierno […] castigando […] los casos más notorios de opresión y arbitrariedad por parte de la administración, etcétera […] El objetivo es acabar con la ilusión de la omnipotencia del Gobierno, ofrecer ininterrumpidamente pruebas de que se puede luchar contra el Gobierno, de

forma que se eleve el espíritu revolucionario del pueblo (Naimark, 1983, p. 13).

A finales de la década de 1880, Naródnaya Volia y el pensamiento socialdemócrata empezaron a fusionarse, y el terrorismo se fue vinculando, cada vez más, a la organización de la clase trabajadora con fines socialistas (Venturi, 1960, pp. 700-702). Algunos naródniki de este periodo, como Abram Bakh, desecharon el terror por considerarlo ineficaz e incompatible con principios realmente revolucionarios (Naimark, 1983, p. 230), pero no era el punto de vista predominante.

Una segunda oleada de terrorismo ruso siguió a la fundación del Partido Social Revolucionario (los eseristas), empezando por el asesinato del ministro del Interior, Dmitri S. Sipiaguin, en 1902, pero hubo cincuenta y cuatro attentats en 1905, ochenta y dos en 1906 y setenta y uno en 1907, antes de que descendiera el número. Este grupo ofrecía una elaborada justificación del terrorismo mezclada con la teoría marxista. El objetivo de los actos terroristas no era la glorificación del acto individual o de la voluntad, sino revolucionar a las masas (Geifman, 1993, p. 46). De manera que los muchos intentos de matar a sucesivos zares encajaban en la práctica clásica del tiranicidio, que más tarde se extendió a otros miembros del régimen, hasta que el terrorismo acabó permeando a toda la izquierda anarquista y socialista en Rusia. La primera persona en defender la violencia conspirativa para enardecer y educar a las masas, más que para hacerse con el poder, fue Serguéi Necháyev (1848-1882), considerado el «fundador» práctico del terrorismo moderno (cfr. Rapoport y Alexander, 1989, p. 70). Se suele citar su afirmación de que «el revolucionario sólo conoce una ciencia, la destrucción […] noche y día sólo tiene un único pensamiento, un propósito único: la destrucción sin piedad» (Jaszi y Lewis, 1957, p. 136). «Para él sólo existe un único placer, un consuelo, una satisfacción; la recompensa de la revolución» (Zenker, 1898, p. 137). En opinión de Necháyev, cualquier cosa que «ayude al triunfo de la revolución» puede considerarse «moral […] Hay que sustituir todo sentimiento suave y enervante de relación, amistad, amor, gratitud, e incluso honor por una fría pasión hacia la causa revolucionaria» (citado en Carr, 1961, p. 395). Raskólnikov, el protagonista de Crimen y castigo de Dostoievski, se basa en estas premisas.

La idea de que «el anhelo de destrucción es también un anhelo creativo» fue desarrollada por el principal líder anarquista de la época, Mijaíl Bakunin, que

compartía con Marx su sentido de la inevitabilidad histórica. Más adelante, Georges Sorel (1847-1922) desarrollaría su expresión filosófica. En 1912 publicó sus Reflexiones sobre la violencia bajo el influjo del filósofo Henri Bergson (cfr. Arendt, 1969). En la década de 1890 surgió lo que hoy denominaríamos un perfil psicológico del «terrorista»; una especie de criminal desviado o de personalidad «antiautoritaria», que, según la psicología política aparentemente científica de la época, conjugaba el gusto por el poder con conductas sexuales impropias y con el antisemitismo (Kreml, 1977; Lombroso, 1896). Todo esto iba acompañado de la glorificación del ladrón tipo Robin Hood, como el ruso Stenka Razin, una encarnación de lo que Eric Hobsbawm ha denominado un «rebelde primitivo» o un «bandido social» y en el que las fronteras entre el delicuente, el forajido y el revolucionario, como lo entendía Necháyev, quedaban especialmente difuminadas (Hobsbawm, 1959, 1972). También se hablaba de la razonabilidad de una reacción violenta en circunstancias de opresión extrema y de violencia oficial o terrorismo de Estado (Goldman, 1969b, pp. 79-108). A finales de siglo hubo revolucionarios, como Plejánov, que quisieron restringir el uso del terror a circunstancias especiales. Otros, como Morózov, favorecían el «terror puro», por considerarlo una estrategia mejor que el asesinato individual y el levantamiento espontáneo, ya que «sólo castiga a los realmente responsables de la mala acción» (Laqueur, 1979, p. 74), aunque Morózov seguía buscando una justificación socialista. En torno a 1879 fue este segundo punto de vista el que triunfó en Naródnaya Volia y obtuvo el mayor apoyo del público en general. Hacia 1905 este tipo de tácticas fueron utilizadas por una gran variedad de grupos políticos, incluidos los bolcheviques.

Fenianismo

El movimiento insurgente más importante del siglo XIX en Europa Occidental estuvo ligado al nacionalismo irlandés. Aunque había habido muchos grupos operando en Irlanda como los Whiteboys y los Ribbonmen (Clark y Donnelly, 1983; Whelan, 1996; Williams, 1973), fue el movimiento conocido como fenianismo el que continuó la labor iniciada por la Joven Irlanda (Davis, 1987; Duffy, 1896). (Entre los estudios modernos cabe citar los de Comerford, 1998; Davis, 1974; Garvin, 1987; Newsinger, 1994; Quinlivan y Rose, 1982; Walker,

1969.) El movimiento sociocultural y político de la Joven Irlanda cristalizó en 1842 en torno al semanario dublinés The Nation. En 1848 formaban parte de la misma John Mitchel, Charles Gavan Duffy, Thomas Davis y William Smith O'Brien, junto a radicales de izquierdas como Fintan Lalor (cfr. Lalor, 1918); entre sus seguidores posteriores se cuenta Michael Doheny. En cuestiones sociales algunos de estos hombres eran bastante conservadores y retrógrados, pues querían recuperar la visión romántica de un pasado perdido de campesinos propietarios. Mitchel también se opuso a los «Republicanos Rojos» franceses en 1848. Las generaciones de nacionalistas posteriores simpatizaron más con la idea de llegar a un compromiso entre capitalismo y socialismo, mientras que James Connolly, algo aislado, apostaba por el socialismo tout court (Connolly, 1917). Al igual que los polacos, muchos republicanos irlandeses siguieron siendo católicos, lo que contrastaba con el anticlericalismo de muchos revolucionarios franceses e italianos. Se ha dicho que los unió el hecho de que el movimiento fuera «expresamente republicano y separatista desde el principio» (Henry, 1920, p. 33).

El fenianismo surgió en Estados Unidos e Irlanda a finales de la década de 1850, tras el fracaso de la Repeal Association encabezada por Daniel O'Connell, a mediados de la década de 1840, y la represión de la breve insurrección de 1848. Lo lideraban dos miembros de la Joven Irlanda exiliados en París, James Stephens, que volvió a Irlanda, y John O'Mahony, que fue a Estados Unidos. El término «feniano» derivaba de Fianna Errinn, aludía a una legendaria orden de guerreros precristiana y fue acuñado por O'Mahony (Pigott, 1883, p. 99). El nombre fue utilizado por primera vez en torno a 1859 y desde entonces se lo asociaba primero a la Hermandad Revolucionaria Irlandesa y luego a la Hermandad Republicana Irlandesa, que se disolvió en 1924. (Su contraparte estadounidense, la Hermandad Feniana, se constituyó en 1865. Cfr. The Fenian's Progress: A Vision, 1865, pp. 68-91.) La organización feniana empezó a reclutar miembros en 1858, celebró su primera reunión general en 1863 y se vinculó a otra organización norteamericana, Clan-na-Gael, fundada en 1869, que por entonces contaba con más de 200.000 miembros. Existía por su cuenta en Irlanda desde 1858, bajo el nombre de Hermandad Republicana Irlandesa. Los fenianos se organizaban en torno a un «centro» o «A», apoyado por nueve «B», o capitanes, cada uno de los cuales contaba con nueve «C» o sargentos, que lideraban un grupo de nueve soldados. Cada nivel sólo conocía a las personas más cercanas de su grupo. Es probable que Stephens copiara este esquema a los blanquistas y otros conspiradores franceses, aunque también se ha dicho (en una fuente algo sospechosa) que los planes de Stephens diferían de los de sus

homólogos continentales, puesto que él no buscaba una breve insurrección, sino armar a una parte sustancial de la población de manera permanente para derrotar al ejército británico (Rutherford, 1877, I, pp. 61-62). Los miembros juraban guardar secreto, obediencia a los superiores y lealtad a la meta de convertir Irlanda en una república democrática.

A los fenianos se los asociaba, sobre todo, a un intento frustrado de invadir Canadá en mayo de 1866 y a un levantamiento en Irlanda en 1867, igualmente infructuoso. A principios de la década de 1870 comenzaron a planear una prolongada campaña de violencia, pero, durante un tiempo, les hicieron sombra la Liga Agraria y el partido por el autogobierno o Home Rule League, de Charles S. Parnell, de los que diferían en las tácticas (Henry, 1920, p. 34; Samuels, s.f.). Elaboraron un plan para tomar Dublín y defenderla con barricadas (Bussy, 1910, p. 26). En 1873 los fenianos adoptaron la decisión de no organizar nuevas insurrecciones armadas hasta contar con el apoyo evidente de la mayoría del pueblo irlandés. En 1876 O'Donovan Rossa, contrariado por la inactividad de los fenianos, trazó su propio plan de resistencia violenta contra Inglaterra recaudando un «fondo de escaramuzas» para golpear «uno de sus puntos vulnerables» (The Times-Parnell Commission Speech, 1890, p. 56). Según declaró, «Prefiero la dinamita. Arrasar ciudades inglesas; matar al pueblo inglés. Matar y masacrar es aceptable a los ojos de Dios y de los hombres, al igual que el pillaje» (Adams, 1903, II, p. 565). A partir de aquel momento, la «propaganda de la dinamita» o «propaganda por medio del terrorismo» (la expresión es de Michael Davitt: The Times-Parnell Commission Speech, 1890, p. 100) quedaría en especial asociada al nombre de Rossa (Davitt mismo rechazó la «teoría de la dinamita» por considerarla «el sacrificio de la mente, la rendición de la razón ante la ira y la del juicio ante la ciega e irreflexiva temeridad»; The Times-Parnell Commission Speech, 1890, p. 408; cfr. F. Sheehy-Skeffington, 1908, p. 141.)

A partir de 1878 los fenianos defendieron el autogobierno (Home Rule), la política de obstruccionismo en el Parlamento y la guerra agraria [Land War] que había empezado en 1879 liderada por la Liga Nacional Agraria de Parnell. Esta coalición se mantuvo hasta 1882, cuando Parnell se peleó con los fenianos y creó la Irish National League. El logro más tristemente célebre de los fenianos en aquella época fue el asesinato, a manos de una sociedad secreta liderada por P. J. Tynan y conocida como los Invencibles, del jefe de la Secretaría para Irlanda, Lord Frederick Cavendish, y de su segundo, Thomas Burke, en el Parque Phoenix (1882). La mayoría de los terroristas eran miembros dublineses de la

Hermandad Feniana u organizadores de la Liga Agraria. Después desaparecieron y fue el fin de los flirteos de Parnell con el movimiento (Davitt, 1904, p. 363). (Se ha dicho, no obstante, que esta acción fue obra de la Liga Agraria y que era contraria a la política feniana de entonces. Cfr. O'Brion, 1973, p. 122 y la History of the Irish Invincibles, 1883.) En cambio, el Tratado de Kilmainham, que permitió liberar a Parnell a cambio de nuevas leyes que promovieran los derechos de los aparceros, dio un nuevo impulso a la propaganda de la «dinamita» que pretendía convertir en algo «imposible el latifundismo […] en Irlanda» (Davitt, 1904, p. 427). Hubo conspiraciones para asesinar a la reina Victoria, para volar la Cámara de los Comunes y para hundir buques británicos usando un submarino (construido en Nueva Jersey). De ahí que se dijera que los fenianos «predicaban y ponían en práctica las mismas feroces doctrinas» que los anarquistas. «Es un deber de todo ciudadano irlandés», gritaba un orador irlandés en 1883, «matar a los representantes de Inglaterra dondequiera que se encuentren. El incienso más sagrado a los ojos del Cielo sería el humo de Londres ardiendo» (Adams, 1903, II, pp. 563-564). También había agentes provocadores infiltrados y se negaba con frecuencia que este tipo de tácticas «gozaran de la aprobación de la organización feniana ni en Norteamérica ni en lugar alguno» (Sullivan, 1905, p. 170). Supuestamente se estableció un «Comité de Asesinatos» para acabar con los traidores en el seno del movimiento. Pero sólo un hombre –un agente provocador e informante–, el jefe de policía Talbot, tuvo un fin violento y los líderes, como Davitt, siempre negaron la existencia de semejante comité (Moody, 1981, p. 511). Entre 1882 y 1885 hubo una docena de explosiones en Glasgow, Birmingham y Dublín, pero sobre todo en Londres, donde las estaciones de metro eran objetivos especialmente propicios. Una bomba muy potente causó graves destrozos en la Cámara de los Comunes el 24 de enero de 1885. Y la estrategia pareció funcionar: líderes fenianos citaban con aprobación la conclusión a la que se llegaba en la revista Westminster Review: «La dinamita ha llevado el autogobierno (Home Rule) al ámbito práctico de la política» (Denieffe, 1906, p. 289).

El Sinn Féin («nosotros mismos» en gaélico irlandés) fue fundado por Arthur Griffith después de 1899 con el objetivo de promover la resistencia pasiva al gobierno británico, una política que rápidamente adoptaron asimismo la Hermandad Republicana Irlandesa y Clan-na-Gael. Vinculada a la Liga Gaélica (fundada en 1893), que apoyó mucho el separatismo cultural, promovía asimismo el nacionalismo cultural irlandés, la desanglización lingüística y cultural, y la autosuficiencia económica (Henry, 1920, p. 64; O'Hegarty, 1919, pp. 14-15). Como grupo político, el Sinn Féin apareció definitivamente en 1905;

no era tanto un movimiento republicano como uno «estrictamente constitucionalista», (Henry, 1920, p. 51) que aspiraba a restaurar la constitución de 1782. Bajo el liderazgo de Griffith defendieron (remedando a Deak) una «política húngara» de abstención de toda actividad parlamentaria como sustituto del conflicto armado: la bautizaron como «política del Sinn Féin» (Griffith, 1918; O'Hegarty, 1919, p. 18). Empezó a languidecer en seguida, pero el Sinn Féin revivió cuando su predecesora, la Hermandad Republicana Irlandesa –lo que quedaba del movimiento feniano–, lo llevó a utilizar métodos violentos y a reforzar el sentir republicano (Brady, 1925, p. 9; Henry, 1920, p. 88; O'Hegarty, 1924, p. 17). Después desempeñaría un papel destacado en el Alzamiento de Pascua de 1916, flanqueado por el Partido Republicano Socialista Irlandés (fundado en 1896) de James Connolly. El ala más separatista del Sinn Féin, que abogaba por el uso de la violencia, creó el núcleo de lo que más tarde se denominaría el Ejército Republicano Irlandés o IRA. Sin embargo, se ha sostenido que, antes de 1916, la idea de emplear la violencia física ocupaba apenas un «lugar subordinado en la filosofía separatista. Era una línea de acción, pero no la única ni la principal. Era, más bien un último recurso […] El uso de las armas y el derecho a la insurrección se afirmaban por una cuestión de principios, pero más como medio para enardecer al alma de la nación que como política» (O'Hegarty, 1924, pp. 164-165).

Evolución en la Europa continental y más allá

Hubo otros activistas y apologetas europeos del terrorismo a los que habría que mencionar. Por ejemplo, Johann Most (1846-1906), quien a principios de 1879 editó en Londres la revista Freiheit bajo el lema: «Toda medida es legítima contra un tirano». Most era un socialdemócrata alemán, encarcelado en Londres por alabar el asesinato de Alejandro II, pero logró trasladar su revista, Freiheit, a Estados Unidos, donde se convirtió en la publicación anarquista más influyente del momento. Rechazaba la vía parlamentaria hacia el socialismo y abogaba por formar grupos selectos cuyas conspiraciones para asesinar a los explotadores (incluidos policías y espías) despertarían el rencor latente de las masas.

Una de las derivas más esenciales de la tradición anarquista en el continente europeo tras la Comuna fue la teoría de la «propaganda por los hechos». La

expresión había sido acuñada en 1877 por un médico francés, Paul Brousse (1844-1912) (Stafford, 1971; Vizetelly, 1911), y a finales de la década de 1870 se lo utilizó para aludir a una rebelión campesina italiana causada por una subida de impuestos y liderada por Errico Malatesta (cfr. Richards, 1965), Carlo Cafiero y el ruso Piotr Kropotkin, entre otros. Su gran objetivo era difundir «coraje, devoción y espíritu de sacrificio» (Kropotkin, 1970, p. 38). La idea era denunciar la propaganda intelectual. También en este caso se ampliaron los objetivos de los defensores de la violencia, que pasaron de considerar justo el terrorismo contra un régimen y sus representantes a admitirlo contra toda una clase, no contra un pequeño grupo hereditario sino contra todos los propietarios o burgueses en potencia. Todo acto de violencia contra el orden establecido empezó a considerarse progresista. Para algunos, como el zapatero francés Léon-Jules Léautheir, cualquier burgués era un objetivo válido (porque era moralmente culpable). En el momento de ser guillotinado, el anarquista Auguste Vaillant gritó: «¡Muerte a la sociedad burguesa! ¡Viva el anarquismo!» (Vizetelly, 1911, p. 153). La clase podría, potencialmente, justificar el derramamiento de sangre a una escala tan grande como la raza; Pol Pot tomaría buena nota de ello en el siglo XX.

La aceptación de una vasta categoría de objetivos «legítimos» fue un paso extremadamente importante para la transformación del tiranicidio en el terrorismo moderno (Fleming, 1982, pp. 8-28). En un contexto imperialista se podía ampliar hasta abarcar a todos los miembros del grupo étnico o nación ocupante. Una de las luchas antiimperialistas de la época con un componente «terrorista» fue la de la India. Hubo casos aislados de asesinatos ya en 1853, cuando el coronel Mackinson, inspector de Peshawar, fue apuñalado por un «fanático» de la región de Swat que pretendía evitar la invasión de sus tierras ancestrales por parte de los británicos (Hodson, 1859, p. 139). En junio de 1897 fueron asesinados dos oficiales británicos por miembros de una sociedad militar hindú, lo que desató una nueva campaña de violencia (MacMann, 1935, p. 43; Steevens, 1899, pp. 269-278). A finales del periodo, el asesinato político era algo bastante corriente. Los nacionalistas estaban muy influidos por Mazzini, y los extremistas bengalíes recibieron ayuda de los fenianos irlando-estadounidenses (Argov, 1967, p. 3; Bakshi, 1988). En 1908 se publicó un libro titulado The Indian War of Independence, 1857, con una sobrecubierta en la que ponía «Papeles al azar del Club Pickwick», en el que se justificaba el asesinato de mujeres y niños. Los bomb-parasts, que consagraban sus bombas en el altar de Kali, también aumentaron en número. El 30 de abril de 1908 un joven bengalí, Khudiram Bose, mató al señor y a la señorita Kennedy en Muzafferpur, con una

bomba que iba destinada al señor magistrado Kingsford. El líder nacionalista Bal Gangadhar Tilak, quien citaba a Krishna como autoridad cuando en el Bhagavad-gita dice respetar la legitimidad del asesinato, fue arrestado por elogiar el uso de bombas como una especie de «brujería, un encantamiento o un amuleto», y encarcelado por sedición (Chirol, 1910, p. 55). (Las tradiciones religiosas indígenas empezaron a entreverarse con las protestas violentas; cfr. Macdonald, 1910, p. 189.) La batalla se llevó a las calles de Londres en 1909, cuando fueron asesinados el secretario político de Lord Morley, Sir W. Curzon Wyllie, y el Dr. Lalcaca. Hubo muchos más incidentes en la India poco después y se enviaron refuerzos a ultramar. También se registró algo de violencia política en Egipto, incluido el asesinato del primer ministro en 1910. En este caso, el nacionalismo y el sentimiento antibritánico, que estallaron por sucesos como el incidente de Dinshiway de 1864 (en el que fueron ejecutados cuatro campesinos tras la muerte accidental de un oficial británico), se vinculó a la justificación islámica del asesinato de tiranos e «infieles» por igual (Badrawi, 2000).

A finales del siglo XIX hubo una drástica escalada de la violencia en el mundo entero. La «era dorada» del asesinato político empezó en Madrid en 1870 con la muerte de Juan Prim, a la sazón presidente del Consejo de Ministros, a manos de sus adversarios de derechas. Tras la celebración en Londres del Congreso Internacional Anarquista de 1881, la justificación de los actos de violencia individual se difundió enormemente y se empezó a identificar al anarquista afiliado con el dynamitard que ponía bombas. Esta imagen, que seguimos conservando, se debió a la invención de la dinamita en 1866. Se convirtió en el arma de moda para acabar con destacados políticos europeos. Entre las víctimas más famosas de la ère des attentats cabe mencionar al presidente de Ecuador, Gabriel Moreno (1875); al primer ministro japonés en 1878, y al presidente francés liberal Sadi Carnot (1894), asesinado por un anarquista no por sus culpas, sino por ser un símbolo del poder político. El Shah de Persia, Nasr-ed-Din, fue asesinado por un místico chií (1896) y la misma suerte corrieron, víctimas de atentados anarquistas, otro presidente del Consejo de Ministros –el malagueño Antonio Cánovas del Castillo (1897)–, la emperatriz Isabel (Sisi) de Austria (1898) y el rey de Italia, el cada vez más absolutista Umberto I (1900). También el presidente de Estados Unidos, McKinley, cayó en 1901 por obra de un anarquista; el rey de Serbia fue asesinado en 1903; los primeros ministros de Grecia y Bulgaria, en 1907; el rey de Portugal, en 1908; el primer ministro egipcio, en 1910; el primer ministro dominicano, en 1911; nuevamente un presidente del Consejo de Ministros, José Canalejas, en 1912; el presidente de México, en 1913, y el archiduque Francisco Fernando de Austria, en 1914. Esta

lista podría doblarse fácilmente (cfr. Hyams, 1969). Los actos individuales de violencia también empezaron a caracterizar a las disputas laborales en Francia y España. En Estados Unidos, Alexander Berkman intentó asesinar al presidente de la Carnegie Steel Company, tras una dura huelga, en 1892, alegando que «Cuanto más radical el tratamiento… más rápida la cura» (Berkman, 1912, p. 7). Pero también hubo terroristas capaces de justificar el poner bombas en una cafetería al azar, como Émile Henry. No pensaba en ninguna víctima en concreto, porque la sociedad en su conjunto amparaba la injusticia (Meredith, 1903, pp. 189-190). Las tácticas violentas fueron utilizadas asimismo por el Movimiento Sufragista entre 1912 y 1914, aunque sólo destruyeron propiedades (ventanas, quema de buzones) y en general se limitaron a recibir una sanción (las piedras que arrojaban contra las ventanas iban envueltas en papel para minimizar los daños). No glorificaban la violencia en sí y, además, parecían carecer de toda inspiración ideológica (Harrison, 1982; Pankhurst, s.f.; Raeburn, 1973) La era clásica del asesinato político moderno por motivos como la religión, la oposición al liberalismo, a las reformas democráticas o al radicalismo, terminó en 1914.

Hubo importantes excepciones a esta tendencia. Muchos anarquistas norteamericanos, como Benjamin Tucker, afirmaban que los reformadores sólo podían justificar la violencia legítimamente cuando «han logrado reprimir sin esperanza todo método pacífico de agitación» (Eltzbacher, 1908, p. 211). Algunos destacados anarquistas, como Tolstói y Gandhi, e individualistas como Josiah Warren y Lysander Spooner (Rocker, 1949, p. 161) también rechazaron enérgicamente la violencia. En la década de 1890, Kropotkin llegó a deplorar la pérdida de vidas inocentes y negó que las revoluciones se hicieran a base de actos heroicos, pero no quiso condenar a los perpetradores. Otros anarquistas, como Elisée Reclus (1830-1905), insistían sin vacilaciones en que los fines justificaban los medios y en que todo acto de violencia contra el orden existente era justo y bueno (Fleming, 1979). (Pero ya se ha dicho que Reclus «no tenía nada en común con la locura de los dynamitards»; Zenker, 1898, p. 161.) Se podría defender que la sed de sangre, incrementada por la violencia política y las conquistas imperiales, allanó el camino para los grandes baños de sangre del siglo XX, cuando tanto el fascismo como el comunismo aceptaron, justificaron y promovieron la violencia para obtener y mantener el poder de Estado. Anudaron la filosofía del terror individual para obtener el poder con la del terrorismo de estado para conservarlo.

Merece la pena considerar brevemente qué luz arrojan estos acontecimientos sobre la teoría del terrorismo, sobre todo en la medida en que la disección de algunos puntos morales clave facilita el hallazgo de una definición útil del término en sí. La relación entre la doctrina clásica del tiranicidio y el «terrorismo» moderno es compleja y está repleta de ambigüedades definicionales. La tendencia a calificar de «terrorista» a cualquier lucha armada cuando no se ha declarado una guerra formalmente, oscurece las definiciones y obstaculiza la clarificación del asunto. Pero, según la definición clásica, ni el magnicidio en sí ni los intentos por derrocar un régimen despótico o el desalojo de fuerzas de ocupación del propio país (o de otro) serían necesariamente actos «terroristas».

Sin embargo, el tema está lleno de paradojas, contradicciones y ambigüedad moral. A finales del siglo XIX, la violencia política en Rusia se dirigía contra el zar, un autócrata reconocido, la «auténtica encarnación del autócrata» en palabras de Victor Hugo, y no una mera «máscara» como Luis Bonaparte (Hugo, 1854, p. 4). Los liberales solían considerar «justificada» este tipo de resistencia e incluso «legítima»; John Stuart Mill llegaría a exclamar en relación con el intento de asesinato de Napoleón III en 1858: «¡Qué pena que las bombas de Orsini fallaran dejando con vida al usurpador manchado de sangre!» (citado en Morley, 1917, I, p. 55). Algo similar ocurrió cuando asesinaron al conde V. Plehve, ministro ruso del Interior, en 1904: muchos liberales aplaudieron la acción (Seth, 1966, p. 216). Pero el reinado de Luis Napoleón, descrito en ocasiones como «el primer dictador moderno, que basaba su autoridad en la expresión controlada de la voluntad del pueblo» (Packe, 1957, p. 253), fue fruto de un plebiscito. John Wilkes Booth, famoso por gritar sic semper tyrannis cuando disparó mortalmente a Abraham Lincoln, también consideraba un tirano al emancipador de los esclavos norteamericanos. (Los terratenientes sureños habían ofrecido 100.000 dólares a quien lo matara dos años antes.) El duque de Wellington, en cambio, se negó a admitir que le asistiera el derecho a asesinar a Napoleón Bonaparte (Browne, 1888, p. 135). Las «guerras de liberación», que pretenden liberar a naciones o pueblos, tampoco pueden calificarse de «terroristas», pues están en la estela de la «guerra justa» (Dugard, 1989, pp. 77-98). Se ha señalado, asimismo, que la mayoría de las guerrillas se adhieren a las reglas básicas de la guerra y procuran que sus víctimas pertenezcan a las fuerzas

armadas de sus enemigos.

Los principales problemas teóricos planteados por el auge de la táctica de la violencia individual como parte de las estrategias revolucionarias del siglo XIX (posteriormente modificadas y adaptadas en el siglo XX) son los siguientes:

1) La cuestión del alcance permitido o asesinato legítimo de tiranos vis à vis; en este caso el problema de la inocencia, de cuándo «matar» no es «delito», requiere una definición coherente de tiranía o despotismo. Si un zar (o Hitler o Stalin) pueden ser asesinados legítimamente (aunque todos gozaban de un amplio apoyo popular), ¿qué podría justificarlo?, ¿cuándo? Deberíamos recordar que ha habido dictaduras temporales selectivas en la mayoría de las sociedades, sobre todo en tiempos de guerra. De manera que «dictador» no es una categoría legítima que permita el tiranicidio, aunque el genocidio perpetrado por un dictador probablemente si justificaría su asesinato. (Como hemos comprobado, muchas naciones europeas estuvieron implicadas en políticas genocidas en aquella época. El asesinato de la reina Victoria a manos de un tasmano negro hubiera sido legítimo según esa lógica.) Surgen otras cuestiones: ¿el terrorismo permite el asesinato de civiles inocentes que, por ejemplo, sean familiares de los miembros del gobierno de un régimen despótico? ¿Permite a los nativos matar a familiares de los gobernantes en una colonia?[8]. La necesidad de defender la revolución justificaba la expansión del uso legítimo de la violencia de manera que, como afirmara Bronterre O’Brian, «un alto porcentaje de las víctimas» del Terror de la Francia revolucionaria «merecía su suerte; de no haberlos destruido nosotros, hubieran asesinado hasta al último demócrata en Francia» (O’Brien, 1859, p. 9).

2) El contexto político en el que se utiliza el terrorismo cuando no existe una «tiranía»: ¿puede justificarse el «terrorismo» contra un gobierno democráticamente elegido? La «tiranía de la mayoría» puede asumir formas muy distintas y opresivas (étnica, religiosa). Todas estas distinciones son de la época que nos ocupa. Cuando fue asesinado el presidente Garfield en 1881 por alguien que se oponía al trato que los liberales dieron al Sur derrotado, el Comité Ejecutivo de Naródnaya Volia condenó el acto, afirmando que la voluntad del pueblo era ley en Estados Unidos y que el uso de la fuerza no estaba justificado (Jaszi y Lewis, 1957, p. 138). Sin embargo, el asesinato del presidente McKinley en 1901 fue de inspiración anarquista (Vizetelly, 1911, p. 251).

3) El tema de la naturaleza del método adoptado: la cuestión clave es la justificación de la violencia cuando existe un riesgo significativo de que se hiera a «inocentes». Más de ciento cincuenta personas resultaron heridas, por ejemplo, en las explosiones provocadas por Orsini en 1858. A menudo se recurría a más de un método a la vez. El éxito de la trama contra Alejandro II, asesinado el 1 de marzo de 1881, se debió al uso simultáneo de bombas, granadas y dagas. Aquí, una vez más, la cuestión clave es si, de justificarse el fin, se justifican los medios.

4) La justificación del atentado suicida: Holyoake dijo de Orsini que «quien se implica en un asesinato político no debería vacilar en sacrificarse a sí mismo» (Holyoake, 1893, II, p. 27).

5) El problema de la relación entre terrorismo, insurrección e internacionalismo sigue candente. Suscita la cuestión del alcance legítimo en el ejercicio de este tipo de violencia y está relacionado con el tema de los simpatizantes de una lucha y las víctimas reales de un régimen opresivo. La voluntad de luchar por el bien de otros, desde los franceses en Irlanda a Byron en Grecia, procedía de una idea de lealtad internacional y de devoción a principios que trascendían las fronteras locales y nacionales, dividían las lealtades y producían una identidad política fragmentada y contradictoria. Hubo muchos irlandeses luchando en ambos bandos de la Guerra Civil norteamericana. Convictos fugados ayudaron a los aborígenes australianos en su resistencia contra la violencia blanca. Algunos europeos apostaron explícitamente por los cipayos amotinados en la India en 1857-1858 (Forbes-Mitchell, 1893, pp. 278-285). Dos brigadas irlandesas y un cuerpo de irlando-americanos (junto a voluntarios italianos, escandinavos, rusos, alemanes, griegos, austríacos, búlgaros, franceses y holandeses) lucharon junto a los bóers en la Guerra de Sudáfrica (Conan-Doyle, 1900, p. 82; Davitt, 1902, pp. 300-336). (Se protegió de antemano a los prisioneros irlandeses de los cargos de traición cuando el Volksraad les concedió la ciudadanía.) Un nacionalista irlandés como Michael Davitt condenaba la «cobarde y poco cristiana» conducción inglesa de la guerra en Sudáfrica desde el punto de vista de los bóers (Davitt, 1902, pp. 579-590). Quienes consideraban prima facie ilegítimas todas las formas de imperialismo aplaudían, no condenaban, este cosmopolitismo (Claeys, 2010).

6) El tema de la glorificación de la violencia por la violencia misma, porque resulta «creativa» o porque se persigue algún fin psicológico que beneficia al perpetrador. Debemos pensar si existen vínculos entre lo destructivo y lo

creativo y si ese «odio creativo», que Sorel despreciaba, al contrario que Jaurès (Sorel, 1969, p. 275), no es un oxímoron. Un asunto de fondo relacionado es el riesgo de egoísmo moral o de una suspensión religiosa o semiteológica de las normas morales (p. ej. un estado de gracia anómico o antinómico). A veces los anarquistas afirmaban que un individuo podía convertirse en «norma para sí mismo» (Vizetelly, 1911, p. 3), al modo de los adamitas y los anabaptistas del siglo XVI. Hubo precedentes de este tipo a principios de la época contemporánea; una bandera negra portada por irlandeses rebeldes en Wexford, en 1789, llevaba las siglas M.W.S., que algunos han interpretado como «asesinato sin pecado» (Murder Without Sin); con ella proclamaban que no constituía pecado matar a un protestante (Holt, 1838, I, p. 89). También este hecho se negó. La glorificación de la violencia por sus efectos psicológicos liberadores se retomaría en el siglo XX, sobre todo en el contexto de las guerras de Argelia, por parte del psiquiatra francés Frantz Fanon (Fanon, 1969; Perinbam, 1982). Existía un peligro evidente: que la legitimación de la tiranía provocara una sed de sangre que se autoperpetuara.

CONCLUSIÓN

Tras el colapso de la Unión Soviética en 1991, el ideal revolucionario secular identificado con «los principios de 1789» parecía haber seguido su curso, sólo para resurgir en un siglo en el que se plantearon nuevos retos a los regímenes autoritarios de todo el mundo. Sin embargo, la idea de la revolución sigue manchada por la promesa fallida de la necesidad histórica y por la acusación de totalitarismo implícito. Parece haberse hecho realidad la advertencia de Proudhon de que quienes están «fascinados con el cisma de Robespierre» serían «mañana los ortodoxos de la revolución» (Proudhon, 1923a, p. 127). Surgieron movimientos nacionalistas relacionados con la resistencia colonial y antiimperialista a lo largo y ancho del mundo. Pero lo que lograron fue, demasiado a menudo, estados-nación mal formados, corruptos y fracasados. Las identidades nacionales no siempre han logrado trascender o mitigar las enemistades étnicas, religiosas y tribales. Incluso en democracias relativamente maduras, exitosas en otros aspectos, las mujeres siguen sin poder votar y las minorías siguen siendo explotadas hasta el día de hoy. Actualmente se suele asociar al «radicalismo» básicamente a movimientos de extrema derecha, más

que a la extensión del sufragio. Aunque en el presente el tema suscite poco entusiasmo entre la opinión pública, el republicanismo ha demostrado ser más exitoso a largo plazo, tras la extinción de algunas monarquías (desde principios o mitad del siglo XX) y la pérdida de las potestades constitucionales y de todo poder político real por parte de otras. Sin embargo, los debates sobre el «terrorismo» son tan encendidos hoy como a finales del siglo XIX y han absorbido gran parte de la controversia que una vez estuvo asociada a la revolución. A finales del siglo XIX cobraron impulso los movimientos antiimperialistas y anticoloniales, inspirados parcialmente en los ideales democráticos de las revoluciones europeas; llegarían a ser cruciales en la política mundial del siguiente siglo. Tras 1918, y aún más tras 1945, las ideas y movimientos mencionados se difundieron en gran medida lejos de Europa, a lo largo y ancho del mundo en desarrollo. Es evidente que, allí, la idea de revolución no se ha agotado en absoluto.

[1] Hay mucho escrito sobre el legado de la Revolución. Baker, 1987 y Hayward, 1991 son buenos puntos de partida. Nos gustaría agradecer a Pamela Pilbeam sus comentarios a este ensayo, así como a la Minnesota State Historical Society (St. Paul) por proporcionarnos una referencia.

[2] Muchos de los relatos modernos sobre la idea de revolución parten de Arendt, 1963. Ejemplos de diversos tipos de lenguaje revolucionario en Kumar, 1970.

[3] Estas metas se asociaban entonces al líder whig Charles James Fox (1749-1806). Fox negó haber «expresado principios republicanos, en referencia a este país, en el Parlamento o fuera de él» (Fox, 1815, IV, p. 209). Pero hay que tener en cuenta lo mucho que apreciaba la distinción de las antiguas repúblicas de Grecia y Roma (p. 229) y su proclamación de que era «republicano hasta tal punto, que daba su aprobación a todo gobierno en el que la res publica fuera el principio universal» (p. 232). Cfr. asimismo Barwis, 1793: «Y en cuanto a la palabra república, aunque suele aplicarse a cualquier gobierno que carezca de rey, hay reyes que han entendido el sentido original y genuino de atender al bien público (public weal) tan acertadamente, que sus gobiernos merecen con mucha mayor justicia el apelativo de republicano que muchos de los que siempre se han denominado republicanos aun siendo tiranos y grandes enemigos del bien público y las libertades de sus países» (Claeys, 1995, VII, p. 380). Paine también

decía que «la república no es una forma concreta de gobierno».

[4] La bibliografía sobre el cartismo es, de nuevo, muy extensa. La obra contemporánea esencial es la de Gammage, 1854. Un resumen de los estudios recientes, en Chase, 2006 y Thomson, 1986. Sobre los principales debates teóricos, cfr. Stedman Jones, 1982a.

[5] Ruskin proclamó: «Una república es, en puridad, una comunidad política en la que el Estado, en su conjunto, está al servicio de los hombres y todos y cada uno de los hombres están al servicio del Estado (es decir, los pueblos pueden olvidarse de la última condición). El gobierno puede ser oligárquico (consular o decenviral, por ejemplo) o monárquico (dictatorial)» (Ruskin, 1872, II, pp. 129-130). Mi agradecimiento a Jose Harris por indicarme este uso.

[6] Algunos problemas de definición en Wardlaw, 1982, pp. 3-18. Wardlaw define el «terrorismo político» como «el uso o la amenaza del uso de la violencia, por parte de un grupo pequeño o un individuo, que actúa a favor o en contra de la autoridad establecida. Se trata de acciones destinadas a provocar una ansiedad extrema y a inducir temor en un grupo u objetivo que va más allá de las víctimas directas, con el propósito de obligar a ese grupo a acceder a las exigencias políticas de los perpetradores» (p. 16).

[7] Luft, 2006, pp. 136-165; aunque no distingue adecuadamente entre violencia revolucionaria y «terrorismo», ni aclara si Bauer hablaba de violencia contra quienes poseían el poder religioso y del Estado o contra un cuerpo mucho mayor de «inocentes».

[8] Conviene señalar que lo que era un «déspota» también cambió en esta época. Como afirma G. J. Holyoake: «Antes se consideraba que un hombre era un gobernante legítimo cuando reinaba por lo que se denominaba “derecho divino”. Desde que tenemos gobiernos representativos se considera un déspota a todo rey, a menos que gobierne ateniéndose a las leyes del Parlamento. Un gobernante puede ser bueno o malo, pero sigue siendo un déspota si gobierna por su propia autoridad o impide que otro gobierne por elección popular. Así, el asesinato de tiranos por razones de bien común, para atemperar o suprimir el despotismo no se considera asesinato por los moralistas. Al parecer es necesario para el progreso aquí y sólo en esta etapa, y únicamente es defendible cuando existen unas circunstancias en las que no cabe recurrir razonablemente a la resistencia armada. Cuando la opresión no lo justifica, asesinar tiranos es un error». Pero

añadía: «Sin embargo, el buen déspota, que gobierna con justicia no debe ser asesinado porque el acto no aporta provecho; no se puede saber si el nuevo gobierno, impuesto por la fuerza, será mejor que el suyo». A continuación enumeraba cuatro principios que podrían justificar el tiranicidio (ninguno de los cuales era de aplicación en un país libre): «1) El tiranicida debe ser lo suficientemente inteligente como para entender la responsabilidad que supone erigirse en vengador de la nación […] 2) quien propone quitar una vida por el bien común debe estar dispuesto a entregar la suya de ser necesario, tanto a modo de expiación por asumir el cargo de vengador público como para garantizar que su ejemplo no genere otras acciones por parte de imitadores igual de desinteresados […] 3) El adversario de los déspotas no ha de ser débil, no debe vacilar ni perder la cabeza en circunstancias imprevistas ni carecer de los conocimientos y las habilidades necesarias para este propósito […] 4) Debe saber que los resultados que busca probablemente sólo se obtendrán más tarde» (Holyoake, 1893, II, pp. 59-61).

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD MODERNA Y SUS DEFENSORES

VIII

DE LA FILOSOFÍA RADICAL DE JEREMY BENTHAM AL RADICALISMO FILOSÓFICO DE J. S. MILL

Frederick Rosen

En este ensayo queremos explorar los principales rasgos filosóficos del pensamiento radical de Jeremy Bentham (1748-1832) e identificar aquellos aspectos que más tarde fueron aceptados o rechazados por John Stuart Mill (1806-1873) en su concepción del radicalismo filosófico. Es un estudio sobre la evolución y transmisión de una serie de ideas que ayudaron a definir la naturaleza de la filosofía y su aplicación a la política en Gran Bretaña y otros lugares durante las primeras décadas del siglo XIX. Se creía y afirmaba que había numerosos campos, de la política a la lógica, en los que la verdad resultaba de gran utilidad (cfr. Mill, 1974, CWM, VII, pp. 11-12). La mejora del entendimiento podría aliviar el sufrimiento humano y hacer mucho por la felicidad. Sería equivocado considerar que estas creencias básicas fueron simplemente la evolución del nacionalismo universal asociado a la Ilustración. Aunque Mill llegó a escribir que «si hubiera un sólo ser racional en el universo, probablemente sería un lógico perfecto» (Mill, 1974, CWM, VII, p. 6), ni Bentham ni Mill esperaban que todo el mundo filosofara o fuera en busca de la verdad. Pero el reconocimiento de la utilidad de la verdad condujo a un nuevo tipo de política que pretendía transformar gradualmente las vidas de todo el mundo, que estaba teóricamente abierta a cualquiera y partía del interés de la filosofía por la verdad. Esta transformación sólo podría lograrse a través de una visión crítica de la sociedad, que, libre de la opresión y de la ignorancia, hallaría seguridad y felicidad en nuevas leyes, instituciones y prácticas.

Habrá algunos tópicos que no tendremos en cuenta. En otro lugar ya hemos hablado de las versiones pacatas que dan los académicos modernos de la interpretación que hizo Mill del principio de utilidad de Bentham en

Utilitarismo. La naturaleza del radicalismo político y las circunstancias que rodearon a la conversión de Bentham al radicalismo, bien en los años de la Revolución francesa, bien en 1809-1810, con la subsiguiente publicación del Plan of Parliamentary Reform de 1817, han dado lugar a un volumen de bibliografía considerable, pero nadie ha intentado averiguar qué era único y crucial en el enfoque filosófico de la política de Bentham[1]. Por último, tampoco vamos a analizar aquí la contribución de Bentham a la revolución decimonónica de la teoría del gobierno, basada más en la influencia que en la herencia, y centrada en la política y en el gobierno más que en el método filosófico[2].

Este ensayo comienza en 1802, con la publicación de los Tratados sobre la legislación civil y penal (Traités de Législation Civil et Pénale; en adelante, Tratados), la primera recensión, o versión revisada, de los escritos de Bentham preparada por Étienne Dumont (1759-1829). Los comentaristas más recientes han tendido a criticar el desempeño de Dumont en términos de excesiva simplificación e incluso afirman que falseó algunas de las ideas de Bentham (Baumgardt, 1952, pp. 324-325; Bentham, 1932, pp. xxix-xxx). Hay algo de verdad en estas críticas, Dumont quiso presentar conscientemente una versión más fácil de leer (y menos controvertida) del pensamiento de Bentham, y pudo haber equivocado el sentido de algunas de sus ideas (como la teoría de las ficciones). Corremos el riesgo de dejar de apreciar la relevancia de los Tratados y de otras versiones revisadas para la evolución del pensamiento de Bentham (cfr. Lieberman, 2000, p. 108; cfr. Schofield, 2003, p. 5 n.)[3]. El tema se mezcla con el del peso que hay que conceder a los Tratados en su evolución personal. Baumgardt, por ejemplo, tituló su capítulo al respecto de An Introduction to the Principles of the Morals and Legislation (1789; en adelante, IPML) «El tema principal», y el que versa sobre los Tratados, «Interludio francés», lo que dice mucho del estatus relativo que concede a ambas obras (Baumgardt, 1952, pp. 163, 321). Tanto Baumgardt (1952, p. 325) como Ogden (Bentham, 1932, p. xxx) critican a los comentaristas anteriores (Everett, 1931, p. 197; Halévy, 1901-1904, II, p. 357) por ignorar el significado filosófico de los escritos tardíos de Bentham, pero han contribuido sin quererlo a esta omisión al no tener en cuenta que los Tratados inauguran una nueva era en sus escritos filosóficos. Aunque todo el mundo está de acuerdo en que los Tratados aumentaron enormemente la reputación de Bentham en el mundo entero (Dinwiddy, 1992b, p. 294), se ha pasado por alto el estímulo que supusieron para sus ambiciones filosóficas.

En 1802 Bentham tenía cincuenta y tres años, pero no se encontraba en el mejor

momento de su carrera. Su gran proyecto práctico, el sistema de prisión del panóptico, al que había dedicado mucho tiempo y energía, estaba condenado al fracaso (Semple, 1993). Si se analizan sus escritos inmediatamente anteriores a los Tratados, parecen referirse exclusivamente al tema del panóptico, las leyes de pobres y la política económica (Bentham, 1984, pp. 487-488). En las décadas siguientes a su publicación inició un par de obras de relevancia filosófica: escritos sobre las pruebas y el proceso judicial, sobre la codificación, la educación, la lógica, el lenguaje, las falacias, la religión, la ética y sobre la psicología. En gran parte de este material, que llena miles de páginas manuscritas, se habla de los Tratados, que fueron una ventana a publicaciones anteriores de Bentham, como el Fragmento sobre el gobierno (1776) e IPML, virtualmente olvidadas por entonces.

Los Tratados tienen una importancia adicional en este ensayo. La respuesta de Robson a la pregunta «¿Cuál es el Bentham de Mill?» («si tuvieras que contestar con una palabra») es «el de Dumont» (Robson, 1993, I, p. 206). Los Tratados, que Mill leyó en 1821, fueron fundamentales en sus primeros estudios sobre Bentham (Robson, 1993, I, p. 197), probablemente porque los leyó a su vuelta de Francia, donde aprendió a hablar la lengua con fluidez durante la visita que hizo con la familia de Samuel Bentham (1757-1831) (Robson, 1993, I, p. 205; cfr. asimismo Mill, 1981, CWM, I, pp. 577). Se podría decir que los Tratados dieron una forma específica a las ideas de Mill, porque fueron la lente a través de la cual leyó gran parte de las obras de Bentham.

Robson añadió una nota a la pregunta que formula: «Esto tiene una implicación que me hace sentir incómodo; ¡el Bentham de Mill es el Bentham continental (de hecho, internacional)! ¿Hubo, en vida de Bentham, un Bentham inglés (no visto a través de los ojos de Dumont)?» (Robson, 1993, I, p. 208 n.). Intentaremos dar una respuesta provisional a esta pregunta que Robson dejó sin responder. Dumont presentaba a Bentham como filósofo y jurista, como un puente entre la Ilustración y el siglo XIX. Las ideas democráticas y radicales de Bentham, especialmente destacadas tras 1809-1810 en sus manuscritos y tras la publicación de Plan of Parliamentary Reform en 1817, no interesaron a Dumont (cfr. Dinwiddy, 1992b, pp. 297-299). Si el Mill de Bentham es el de Dumont, su concepto del radicalismo filosófico tendría que reflejar esa discrepancia. Como veremos, Mill intentó rechazar el radicalismo político de Bentham (y lo que consideraba fundamentos estrechos de miras) adoptando y desarrollando al mismo tiempo sus ideas filosóficas, salvo las no incluidas en las recensiones de Dumont, como sus obras sobre lenguaje y lógica. En este ensayo analizaremos la

respuesta personal de Mill al legado de Bentham y de su padre, James Mill, que no facilitó sus intentos de establecer un «radicalismo filosófico» en la década de 1830.

LOS TRATADOS DE DUMONT

Bentham reaccionó con entusiasmo cuando se publicaron los Tratados de Dumont. Cuando recibió las pruebas de los primeros dos volúmenes, en mayo de 1802, escribió: «Me envía usted un pavo real, mi querido Dumont, como un petimetre envuelto en un abrigo impecable recién salido del sastre» (Bentham, 1988a, p. 28). Bentham conocía a Dumont desde 1788, cuando tras volver de visitar a su hermano Samuel en Rusia se convirtió en miembro activo del Círculo de Lansdowne (Blamires, 1990). William Petty, segundo conde de Shelburne y primer marqués de Lansdowne (1737-1805) tenía recursos y contactos en Francia que Bentham, Samuel de Romilly (1757-1818) y Dumont aprovecharon para publicar algunos de los libros de Bentham o partes de las obras de Dumont, por entonces íntimamente asociado a Mirabeau (Bentham, 1999 [1816], pp. xvi-xxvi; 2002, pp. xvii ss.; Dumont, 1832). Aunque Bentham no estuvo en contacto directo con Lansdowne tras 1796 (Bentham, 1984, p. 400 n.) y había dejado de escribir para Francia en la época de la reacción antijacobina, mantuvo una buena amistad tanto con Romilly como con Dumont. Al parecer Dumont empezó a editar los Tratados en torno a 1796, y parte del material se publicó en la revista ginebrina Bibliothèque Britannique entre 1796 y 1798 (cfr. Bentham, 1981, p. 200 n.). El proyecto estuvo plagado de dificultades. Dumont hubo de obtener varios manuscritos de un Bentham dubitativo y hasta reticente para convertirlos en ensayos legibles. Además, cuando iban a publicar en 1802 una traducción francesa de algunos de los textos de Bentham en torno a las Leyes de Pobres, Dumont temió no poder darle la difusión necesaria. El editor de los Tratados, Martin Bossange, también temía perder dinero con los tres volúmenes, y sólo la intervención de Talleyrand, por entonces ministro de Asuntos Exteriores de Napoleón, garantizó su publicación en términos favorables (Bentham, 1984, pp. 465-467).

Como hemos señalado los Tratados, junto a otras recensiones de Dumont, se vendieron muy bien para ser obras filosóficas de la época, se difundieron por el

mundo entero y se tradujeron a numerosas lenguas. Pero ¿qué pretendían lograr Bentham y Dumont con esta primera edición, la más importante de todas? Dumont llevaba trabajando con Bentham varios años y era muy consciente de la importancia de los numerosos manuscritos sobre derecho que Bentham había escrito sin completarlos. Estaban cogiendo polvo en las estanterías por diversas razones. Bentham hacía un esquema o el índice de una obra, que a menudo abandonaba para realizar tareas más urgentes o novedosas. Dumont creía que eran obras valiosas, aunque sólo fueran esquemas, que debían completarse y publicarse.

Cuando Bentham recibió las galeradas de parte de los Tratados estaba encantado. Hizo comentarios y correcciones en varias cartas que envió a Dumont y redactó algunas notas para el Prefacio que, aunque al final no fueron utilizadas por su amigo, nos brindan un interesante retrato del pensamiento de Bentham en aquella época (Bentham, 1988a, p. 24). Fue el primero en llamar la atención sobre ciertos pensadores que habían desarrollado algún principio moral o político fundamental: «una palabra o una corta frase que se convierte en una especie de gancho del que colgar las opiniones y postulados personales, con sus pasiones y prejuicios, sin tener en cuenta si su interés había resultado productivo…» (Bentham, 1988a, p. 24). Así, en aras de favorecer la monarquía absoluta, Hobbes había recurrido a la idea del Leviatán, y Filmer al principio de la potestad paterna. Locke había diseñado la «ficción» del contrato original para limitar a la monarquía. El obispo Warburton había proclamado la «ficción» de la alianza entre Iglesia y Estado para dar a ciertas personas el máximo poder posible en el seno de la sociedad. Rousseau había inventado su «ficción» del contrato social para recomendar la democracia. En cambio, el principio de utilidad era algo diferente, que en ocasiones concordaría y en otras no con los diversos principios postulados por estos autores. Debido a su potencial crítico, a menudo «todas las partes lo recibían con frialdad, aversión y escasa atención» (Bentham, 1988a, pp. 25-26).

Bentham, como muchos de sus contemporáneos, se consideraba seguidor de Bacon y Newton, pero lo que quería resaltar con ello era, por un lado, la percepción y la experiencia, y, por otro, la observación y el experimento. Establecía una analogía con la medicina y afirmaba que muchos otros escritores sobre política y moral creían erróneamente que las enfermedades se curarían proclamando el derecho a la buena salud. A veces daban vueltas y vueltas en círculo, como hicieron los discípulos de Aristóteles en física, definiendo un término con ayuda de otro hasta que volvían al primero (Bentham, 1988a, pp.

26-27). Bentham decía avanzar despacio y con precaución, observando los nexos existentes entre diversos actos y las sensaciones que implicaban:

Mientras otros enseñaban derecho criminal clamando contra la depravación individual por un lado y contra la crueldad de las leyes y de la tiranía por otro, J. B. investigaba las sensaciones que se producían en el pecho de los afectados y se interesaba por los crímenes y otros actos perniciosos. Los resultados de la investigación, obtenidos en cada caso, le permitían situar todo acto en un sistema de clasificación diseñado no por juristas ni moralistas, sino por los Limdus [Linnaeus], los Sauvages [François Boissier de Sauvages] y los Cullen [William Cullen]. Esta clasificación de delitos es la nosología del cuerpo político, el equivalente en las enfermedades en otros casos, pues se los describe atendiendo a las sensaciones que provocan u obstaculizan (se produce dolor y eso evita que haya placer). Se investiga asimismo el modo en el que tiene lugar el efecto (Bentham, 1988a, p. 27).

Para redactar su propuesta de prefacio, Bentham se basó en IPML, escrito más de dos décadas antes, y llamaba la atención sobre dos importantes capítulos (II y XVI) de esa obra (que reelaboró en los Tratados) (Bentham, 1996 [1789], pp. 17-33, 187-280, 1802, I, pp. 10-21, II, pp. 240 ss.). En el capítulo II de IPML, Bentham incluía toda una fraseología utilizada por los filósofos para fundamentar sus sistemas –como, por ejemplo, «sentido moral», «sentido común», «entendimiento», «imperio de la ley», «adecuación de la cosas», «derecho natural», «derecho racional», «justicia natural», «equidad natural», «buen orden», «verdad» y «teoría del elegido»– que él desdeñaba por entender que carecían de sentido, pues sólo reflejaban los sentimientos o prejuicios de los autores (Bentham, 1996 [1789], pp. 26 n.-29 n.). En su propuesta de prefacio a los Tratados, Bentham se centró más en los principios morales y políticos (p. ej. los de Hobbes, Locke, Rousseau, etcétera) que rechazaba de forma similar.

En el capítulo XVI, el más largo y complejo de IPML, confeccionó una compleja clasificación de todo posible delito en una sociedad dada, que luego cabría usar a modo de base para la elaboración de un código penal útil. Pero estos capítulos reflejan, a su vez, el método de Bentham, más ligado, como sabemos, a la medicina y a la botánica que a la filosofía política tradicional. El principio de

utilidad no era una alternativa a la teoría del contrato social o de los derechos porque descansaba sobre fundamentos diferentes y se dedicaba a la observación y al experimento, en vez de a la defensa de principios o disposiciones concretas. Lo que le interesaba respecto de los delitos era que determinados actos causaban daño a miembros de la sociedad y había que decidir cuándo eran delito y cuándo no. Al contrario que Beccaria, Eden, Howard y otros, no adoptó una postura ideológica ni a favor ni en contra de severos castigos (Draper, 1997, 2000, 2001; Rosen 2003, pp. 144-165). El resultado, en términos de indulgencia o severidad, dependía del análisis de los delitos concretos. Las ofensas sexuales o religiosas podían tratarse con mayor indulgencia en una sociedad dada que un asesinato o una agresión porque parecían producir menos daño, pero había delitos que exigían un castigo severo y ejemplar. Ni la indulgencia ni la severidad de las penas solucionaría los complejos problemas asociados a la delimitación de qué actos debían considerarse faltas y cómo habría que castigarlos Haría falta mucho trabajo adicional.

A John Stuart Mill le encantaban estos dos capítulos. En su Autobiografía escribió refiriéndose al capítulo II: «Me embargó la sensación de que todos los moralistas anteriores habían sido superados y de que, ciertamente, estábamos ante una nueva era del pensamiento» (Mill, 1981, CWM, I, p. 67). En cuanto a la clasificación de delitos del capítulo XVI (prefería la versión de los Tratados a la presentación, más compleja, de IPML), escribió:

Sentí que me elevaba hasta un lugar prominente desde donde podía otear un vasto dominio mental, y vi extenderse en la distancia resultados del intelecto que van más allá de toda posible computación. A medida que avanzaba, se sumaron a esta claridad intelectual inspiradas perspectivas de mejora en los asuntos humanos (Mill, 1981, CWM, I, p. 69).

LA PRUEBA

Un año después de la publicación de los Tratados en 1802, Bentham empezó a escribir seriamente sobre el problema de las pruebas (Bentham, 1988a, p. 250 y n.; cfr. asimismo Lewis, 1990, pp. 203-204). La posibilidad de que fuera el

fracaso de su proyecto del panóptico lo que le llevó a estudiar esta cuestión resulta muy tentadora, explicaría el carácter político de su obra sobre el tema y abriría un periodo de transición a su aceptación del radicalismo político en 1809 (Twining, 1985, p. 24). Pero parece más plausible que lo que estimulara a Bentham fuera la exitosa publicación de sus Tratados, que le habría obligado a ocuparse de un tópico necesario para completar su visión de un código legal. Los Tratados se referían casi exclusivamente al derecho civil y penal, pero dejaban intocados dos campos fundamentales: la prueba y el proceso judicial, por un lado, y el derecho constitucional, por otro.

Es obvio que la regulación de la prueba tiene un fuerte componente político. Por su misma naturaleza la prueba, así como los medios admitidos para obtenerla y usarla en los tribunales, está relacionada con las ideas de percepción e inducción, así como con las teorías de la motivación y los conceptos de prueba y error (Twining, 1985, pp. 16, 26). Cuando Bentham escribió a su hermano sobre el libro en el que trataba la prueba, y que supuestamente iba a acabar en 1806, «nada de metafísica en este volumen», probablemente se refiriera al hecho de que la mayor parte de la obra era muy crítica con los juristas y las prácticas jurídicas del momento (Bentham, 1988a, p. 381). En su opinión, lo que probaba el éxito filosófico de su teoría era la generación de felicidad humana por medio de cambios prácticos en el derecho, pero la discusión filosófica siempre debía cimentar este esfuerzo práctico.

Cuando Bentham empezó a escribir en 1806 sobre la compleción de su obra apareció el nombre de Dumont. Bentham escribió a su hermano en 1806: «Me da una lata tremenda [Dumont] con el asunto de la prueba» (Bentham, 1988a, p. 342). Los miembros del viejo equipo del Círculo de Landowne, Romilly y Dumont, prestaron gran atención a la nueva empresa filosófica de Bentham (Bentham, 1988a, p. 356), pero el filósofo nunca terminó la obra. James Mill trabajó en los manuscritos sobre la prueba en 1809 (Bentham, 1988b, pp. 38, 47-48) y Bentham había imprimido parte de «Introduction to the Rationale of Evidence» en 1812 (Lewis, 1990, p. 209; Bentham, 1838-1843, VI, pp. 1-187). Dumont creó su propia versión en un sólo volumen en 1823, que se tradujo al inglés en 1825 (cfr. Bentham, 1823b, 1825). Según J. S. Mill, en la obra de Dumont se omitía el material sobre la práctica jurídica en Inglaterra para adecuarlo a los lectores continentales (J. Bentham, 1827b, I, pp. v-vi). Sería J. S. Mill quien completara los cinco volúmenes del Tratado de las pruebas judiciales entre 1825 y 1827. Lewis sugiere que al emprender esta difícil tarea el joven Mill cumplía un deber filial, pues «realizaba una obra de caridad por respeto a su

padre intelectual, Bentham» (Lewis, 1990, p. 216).

En el breve prefacio a esta ingente obra, Mill se centra sorprendentemente poco en la naturaleza del logro de Bentham (seguramente pensaba que hablaría por sí mismo) y comenta ciertos temas políticos relacionados con la reforma. Su hilo argumental principal era que la reforma gradual de un sistema jurídico-técnico daría lugar a un sistema peor que si se reformaba siguiendo lo que denominada «un plan omnicomprensivo», aunque hubiera que implementarlo de golpe en vez de gradualmente (J. Bentham, 1827b, I, p. xiv). Mill admitió que «la mente pública no está preparada para una reforma de su sistema jurídico de tal calibre» y creía que había que «avanzar rápidamente para lograr el estado de preparación necesario. Expresar la opinión de que el derecho existente tiene defectos y requiere una reforma radical ya no se considera una muestra de desafecto hacia el Estado ni de hostilidad hacia el orden social o el derecho en general» (J. Bentham, 1827b, I, p. xv). Mill hablaba de las recientes propuestas de reforma jurídica de Peel y aludía a la obra de Humphreys, complementada por Bentham, sobre la reforma del derecho de la propiedad (J. Bentham, 1827a; Humphreys, 1826; Sokol, 1992, pp. 225-245). Mill utilizó esta evolución hacia la reforma de la década de 1820 para llamar la atención de un nuevo grupo de jóvenes juristas, activos en la causa de la reforma aunque defendieran intereses pecuniarios diferentes (J. Bentham, 1827b, I, pp. xv-xvi). En su opinión, la reforma no debía superar sólo «intereses siniestros» (en palabras de Bentham), sino también investigar con seriedad las posibilidades de un sistema alternativo (J. Bentham, 1827b, I, p. xvi). «Ha sido en el campo de la prueba», afirmó Mill, «donde se ha considerado al sujeto filosóficamente por vez primera» (J. Bentham, 1827b, I, p. xvi).

El Libro I de la edición de Mill estaba dedicado a los «fundamentos teóricos» y empezaba con una exploración de la naturaleza de la prueba y de los hechos. Bentham creía que el problema de la prueba afectaba a todas las disciplinas, incluidas la matemática y la religión, en las que las pruebas empíricas, en principio, no parecían tener una importancia directa. Según Bentham, «gran parte de la ciencia en general se ocupa de investigar tras haber obtenido pruebas o indicios» (J. Bentham, 1827b, I, p. 21). Mill parecía compartir este punto de vista, aunque también procuraba distinguir entre una disciplina puramente experimental como la química, en la que las pruebas eran objetivas porque se basaban en percepciones, y la matemática, que obtenía pruebas a través del razonamiento general. «Para describir las propiedades concretas de estos dos tipos de pruebas y distinguirlas entre sí –añadía Mill– habría que recurrir a un

tratado de lógica más que a una obra como la presente» (J. Bentham, 1827b, I, p. 20 n.). De manera que, ya en 1827, Mill empezó a trabajar en el estudio de la lógica y la vinculó con el tema de la prueba. El nexo se refleja en el título de su propia obra de lógica A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and Methods of Scientific Investigation (1843). Como bien ha señalado Kubitz (1932, p. 23), «el punto de vista expresado por Bentham sobre la prueba en su Rationale puede considerarse una de las primeras circunstancias que influyeron sobre el desarrollo de las teorías de lógica de Mill».

CODIFICACIÓN

La idea de Bentham de un código jurídico completo, aceptado por uno o más estados, es el epítome de esta concepción de la relación ideal entre filosofía y política (Bentham, 1998). Diseñar una obra así, que cubriera todas las ramas del derecho, pensada para regir la vida social de una sociedad aumentando la felicidad humana, o, al menos, disminuyendo su infelicidad, requería de toda la capacidad filosófica e imaginación de la sociedad afectada, así como de su aceptación de las leyes. Al igual que en la analogía con la medicina, el objetivo último era totalmente práctico; en este caso, se trataba de lograr la felicidad del individuo y de la sociedad. Para Bentham, intentar entender la felicidad humana sin saber en qué medida influyen las normas en esa felicidad y cómo habría que cambiarlas para incrementarla era autoindulgencia y no tenía sentido.

Bentham nunca redactó un código completo de normas (a pesar de que las Cortes portuguesas aceptaron su oferta de redactar borradores de una constitución y un código penal para Portugal en 1822) (Bentham 1983b [1830], pp. xi ss., 1998, pp. xxix-xxx), pero, a lo largo de su vida, de su implicación en la elaboración de la Ley Penitenciaria de 1779 –escribió un comentario crítico al proyecto de ley titulado, A View of the Hard-Labour Bill (1778) (Bentham, 1838-1843, IV, pp. 3-35; cfr. Rosen 2003, p. 161) a su contribución a la Ley de Anatomía de 1830 (R. Richardson, 1986, pp. 22-33, 2001, p. 112)– siempre mostró un gran interés hacia todo tipo de leyes y escribió extensamente sobre un gran número de materias. Nunca abandonó tampoco su enfoque filosófico; de hecho, en sus últimos años recurrió a él con mayor frecuencia.

Bentham volvió a la codificación por la puerta grande en 1811, cuando envió una carta a James Madison, presidente de los Estados Unidos de América, ofreciéndose a redactar un código legal completo (o pannomion) para reemplazar al derecho común anglosajón, o Common Law (Bentham, 1988b, pp. 182-215; 1998, pp. 5-35). Consultó a Dumont para escribir la carta (Bentham, 1998, pp. xii-xiii), y, según todos los indicios, puede que lo incitara a meterse en este segundo gran proyecto filosófico la publicación por parte de Dumont, ese mismo año, de su Théorie des Peines et des Récompenses (Bentham, 1811). En la carta dirigida a Madison (y en numerosas cartas que escribió después a destacadas figuras del mundo), Bentham afirmaba que en los Tratados se diseñaban un plan y un ejemplo de rationale («una serie de razones que acompañan a modo de comentario perpetuo» a las leyes propuestas) (Bentham, 1988b, p. 184). Bentham también señalaba que los Tratados se mencionaban en el Code d'Instruction Criminelle (1807) y el Code Pénal (1810) de Napoleón, así como en el código penal promulgado por el rey de Baviera (cfr. Bexon, 1807, Punto I, pp. lxvi, lxvii, lxx; Punto II, pp. iv, lvii, lxxxvii, cxxii, cxxiv; Libro II, p. 1; cfr. asimismo Bentham, 1998, pp. 11-12 y notas). Fuera lo que fuese que estimulara a Bentham a retomar la codificación en 1811, es evidente que los Tratados seguían siendo su ancla y el modelo de su nueva empresa. En su carta enviada en 1814 a Simon Snyder, gobernador de Pensilvania, cuando dejó de dirigirse al Gobierno federal y empezó a ofrecer sus servicios a los gobiernos estatales, hacía referencia a las dos recensiones de Dumont y al IPML, del que decía ser el «antecedente» de los Tratados (Bentham, 1988b, p. 390; 1998, p. 69).

Para conseguir el encargo de redactar un código legal completo, Bentham pensó incluso en Gran Bretaña. En 1812 se dirigió a Henry Addington, vizconde Sidmouth, quien acababa de ser nombrado ministro del Interior, para proponerle la redacción de un borrador de código penal (Bentham, 1988b, pp. 247-251). En esta ocasión, como en muchas otras, citaba a Bacon: «Desde los días de Lord Bacon, nunca se ha hecho a un hombre público el tipo de oferta que yo hago a Su Señoría» (Bentham, 1988b, p. 249). No se refería a Bacon en su calidad de filósofo, sino a la propuesta que había hecho a Jacobo I de elaborar un compendio de leyes (Lieberman, 1985, pp. 7-20; 1989, pp. 183-184, 241-251, 254-256). Explicaba a Sidmouth lo que esperaba de él en relación con el código que proponía. No pensaba en que se promulgara, sino en ser «utilizado como término de comparación, un objeto al que habría que acudir para dilucidar qué disposiciones eran las buenas, cuáles las malas, qué eran buenos argumentos y qué no, qué convenía aprobar y qué censurar» (Bentham, 1988b, p. 248). Aquí Bentham distingue entre el comentarista y el censor cuando comparan la ley tal

como es con cómo debería ser (Bentham, 1988c, pp. 7-8). Pensaba que su código penal podría coexistir con las normas vigentes y difundir la verdad por medio de una comparación detallada entre ambas versiones del derecho.

En aquella época Bentham hacía constantemente propuestas de reforma, desde una crítica a los males vinculados al transporte, a la sodomía en las cárceles flotantes, a la oposición a la pena de muerte y a la propuesta de tatuar a los prisioneros para su identificación. Estas ideas aparecen en su correspondencia y escritos en la misma época en la que estaba dedicado a sus proyectos filosóficos pensados para la reforma de las prácticas existentes. No cabía distinguir entre estas propuestas filosóficas y otros proyectos de reforma en términos de lo que debería lograrse, ya que el objetivo general era el alivio del sufrimiento y el incremento del placer y de la felicidad. La diferencia estribaba, más bien, en que en uno de los casos se consideraba a la vida humana más en su conjunto, y también en los motivos que le llevaron a elaborar sus obras filosóficas y a diseñar un método para su aplicación práctica. El método requería un enfoque –y Bentham se basó en Bacon y en Newton– para el estudio del derecho, la política y la ética como ciencias aplicadas por derecho propio, tan completas y rigurosas como la medicina, la botánica y la ingeniería. En su opinión, así podría acabarse con el enorme y supuestamente inútil cuerpo de comentarios filosóficos en estos campos.

En los escritos de Bentham sobre codificación ya se contienen los principios en los que se basa, así como ejemplos del método de división y ordenación lógica que guiaría su obra (Bentham, 1998). Era muy consciente de que el proceso de codificación, sobre todo si se quería elaborar un código legal completo, presentaría grandes obstáculos. En primer lugar, los juristas y políticos tendrían que dar su aprobación a la empresa, pero, como eran quienes más tendrían que perder con su redacción, no estarían muy dispuestos a hacerlo. Bentham afirmaba que ningún gobierno o nación había intentado inspeccionar todas sus leyes y mucho menos proceder a una codificación íntegra; la mayoría de las veces, los codificadores se limitaban a recopilar estatutos y derecho consuetudinario sin corregir los defectos de las normas a las que reemplazaban o complementaban (Bentham, 1998, p. 139). En segundo lugar, para Bentham la labor de codificación era muy compleja y técnica. El producto final debía resultar comprensible para el ciudadano medio, pero había que realizar complejas operaciones lógicas y crear un nuevo lenguaje técnico para expresar este proceso de división y diferenciación lógica. No era fácil reconciliar ambas metas, y una de las críticas más difundidas a las obras postreras Bentham fue su

necesidad de adoptar un complicado lenguaje técnico para expresar la lógica de las distinciones fundamentales que establecía (James Mill, 1835, pp. 127-128). Algunos críticos de entonces y de ahora consideran el uso de ese tipo de lenguaje un defecto de estilo (Hazlitt, 1969, pp. 33-34; Thomas, 1979, p. 23), pero Bentham creía que aplicar la lógica al derecho era parte de su empresa filosófica; una lógica que cumpliría una función análoga a la que desempeñaba el álgebra en la ciencia.

FORD ABBEY

La estancia de Bentham en Ford Abbey (Devon), entre 1814 y 1818, le permitió centrarse en numerosos aspectos de sus nuevos proyectos filosóficos, aunque algunos de ellos los hubiera empezado años atrás (Bentham 1932, pp. xxxii-xxxiii). La primera referencia al manuscrito de Chrestomathia (que significa «aprendizaje útil» y se editó en 1815, publicándose en 1816 y 1817), su obra magna sobre conocimiento y educación, aparece en su epistolario en 1814 (Bentham, 1983a; 1988b, p. 403 y n.). Esta obra, a la que se ha dedicado escasa atención, tiene una importancia filosófica considerable, pues contiene una serie de apéndices y tablas sobre clasificación, lógica, lenguaje y matemáticas, así como detalles de una propuesta de Escuela Crestomática. Su obra sobre codificación era un buen ejemplo de la aplicación de este método a diferentes códigos legales, y en ella hacía referencia a la Tabla enciclopédica o a la Tabla de Arte y Ciencia de Chrestomathia, donde decía ofrecer una clasificación de todas las ramas de las artes y las ciencias (Bentham, 1983a, pp. 178-179; 1998, pp. 139-140). Demostraba así cómo había que clasificar vastas materias, como el derecho, para obtener de un vistazo una visión completa de los diversos elementos que componían la totalidad de la disciplina. No todos los comentaristas hallaron valioso este trabajo de Bentham. Bain, por ejemplo, se refería a las tablas de Chrestomathia reconociendo que había algo en ellas de la antigua Enciclopedia, pero concluía que ya no resultaba atractivo y no creía que fuera de mucha utilidad (Bain, 1882a, p. 143). George Bentham (1800-1884), por otro lado, llamó la atención sobre el hecho de que Jeremy rechazara la idea escolástica de que podía haber ciencia sin arte y arte sin ciencia, y lo vinculó al argumento adelantado por Whately, algo más tarde, de que era imposible que la lógica fuera sólo un arte como habían asumido los escolásticos (G. Bentham,

1827, p. 12; cfr. asimismo Mill, 1974, CWM, VII, p. 4). Bentham afirmaba que la ciencia era para el arte lo que la verdad era para la lógica y la clasificación.

En Chrestomathia es evidente la evolución de los escritos de Bentham sobre lógica y lenguaje. La primera referencia a su obra sobre lógica es de 1814, cuando escribió a su hermano Samuel (Bentham 1988b, pp. 410-411). Un año después llevaba a la imprenta A Table of the Springs of Action (publicada en 1817), su obra sobre la motivación, y, más concretamente, sobre el lenguaje que usamos para describir la motivación (Bentham, 1983c, pp. 1-115). Su libro sobre las falacias en el debate, The Book of Fallacies (1824), se publicó sólo parcialmente y en francés, en una edición a cargo de Dumont, Tactique des Assemblées Legislatives, suivie d'un Traité des Sophismes Politiques (1816). Si añadimos a este importante corpus de trabajo el material sobre ética escrito en su mayor parte en aquellos años (Bentham, 1983c, pp. 119-281) y las múltiples obras sobre religión, como Church-of-Englandism (1818), podemos afirmar que el periodo de Ford Abbey fue muy productivo y de gran importancia filosófica.

¿Cómo elaboró Bentham su legado filosófico? Pringle-Pattison habla de una reacción idealista frente al utilitarismo, y cita a Leslie Stephen cuando afirma que Bentham «se las arreglaba bien sin filosofía» (Pringle-Pattison, 1907, p. 18). Por su parte, Bain compara la mente «extraordinariamente ambiciosa» de Bentham con la de Aristóteles, pues ambos quisieron «remodelar por completo el conocimiento humano» (Bain, 1882a, p. 144). J. S. Mill se muestra ambivalente sobre el legado filosófico de Bentham. Cualquiera que esté lo suficientemente familiarizado con las grandes obras de Bentham hallará en muchas páginas ecos de las obras de Mill, tanto en el lenguaje como en las ideas que utiliza. Además, no deberíamos olvidar que Mill y George Bentham, sobrino de Jeremy y futuro botánico distinguido, trabajaron, a la vez, en el tema de la prueba y en los manuscritos sobre lógica respectivamente, y ambas obras fueron publicadas con pocos meses de diferencia y por el mismo editor. Parece haber habido poco contacto entre ellos, excepto en temas de botánica, aunque Mill había pasado una larga temporada con la familia Bentham en Francia justo siete meses antes y había estado a menudo en compañía de George Bentham (Mill, 1988, CWM, XXVI, pp. 1-143). Durante su estancia en Francia, Mill asistió a las clases de M. Gergonne en l'Académie de Montpellier, tomó muchas notas (Mill, 1988, CWM, XXVI, pp. 191-253), e incluso redactó un borrador de «Traité de Logique» (1820-1821) en francés (Mill 1988, CWM, XXVI, pp. 145-190). Unos años después, en 1823, George Bentham publicó una traducción francesa del principal apéndice de Bentham a Chrestomathia (Essai sur la

Nomenclature et la Classification des Principales Branches d'Art-et-Science) (Bentham, 1823a; 1983a, pp. 139-276). Cuando habló por primera vez de su gran obra de lógica con Bentham, en 1826, George Bentham se enteró de que, al parecer, James y J. S. Mill habían estudiado los manuscritos sobre lógica, y que James Mill planeaba escribir una obra de lógica basada, parcialmente, en los manuscritos de Bentham (G. Bentham, 1997, p. 244).

George Bentham quiso publicar una edición en francés, una lengua en la que se sentía más cómodo; además, así, no tendría que competir con los Mill. Pero a Jeremy Bentham le entusiasmaba la idea de que su sobrino George hiciera fortuna y se labrara una reputación por medio del trabajo editorial y la lógica. De manera que empezó a trabajar en ese proyecto a la vez que comenzaba a escribir sobre el derecho por falta de fondos (G. Bentham, 1997, p. 247). Desgraciadamente, a pesar de que Bentham descodificó el estudio del derecho, y aunque George y sus hermanas heredarían el grueso de su patrimonio en 1832, Bentham no pudo dotar a su sobrino de los fondos suficientes como para que pudiera dejar de ejercer el derecho. Debido a estas circunstancias, el volumen sobre lógica se redactó algo apresuradamente. Sin embargo, Bentham lo recibió con entusiasmo: «Mi tío está muy complacido con mi trabajo y dice que, en Lógica, ya he ido más allá que él» (G. Bentham, 1997, p. 270). Si comparamos la obra de Mill Rationale of Judicial Evidence con el Outline of a New System of Logic de George Bentham, nos parecerá que existen grandes diferencias entre ambas obras. Los cinco volúmenes de Mill son el testamento de los logros de Bentham. Mill no incluyó sus propias ideas en el texto y sólo las expresó ocasionalmente en las notas del editor (Mill, 1963, CWM, XII, pp. 18-19). George Bentham hizo un buen resumen de las ideas de su tío en el que mezcló ideas de cosecha propia, como una lectura crítica de los Elements of Logic de Whately (cfr. Whately, 1826).

Cuando pidieron a Mill que recensionara Outline en la Westminster Review declinó la oferta, aunque ya había publicado un artículo sobre Whately en la misma revista unos meses atrás. En su carta a John Browning (1792-1872) el editor se mostraba muy crítico con el trabajo de George Bentham. Mill reconocía su talento, pero creía que en su crítica a Whately no tenía suficiente conocimiento del tema y aducía argumentos que, en general, «carecían de fundamento» (Mill, 1963, CWM, XII, pp. 23-24).

Sin embargo, en esta carta (y en su A System of Logic) Mill no menciona las ideas de Bentham en Outline ni sus escritos sobre lógica y lenguaje, que se

publicaron por primera vez en la edición de Bowring de sus Obras (Bentham, Works, 1838-1843, VIII, pp. 192-357) y casi un siglo después alcanzaron gran difusión como parte de la edición de C. K. Ogden, Bentham's Theory of Fictions (1932). Además, para justificar su publicación de Outlines, George Bentham había expuesto claramente su objetivo: estaba escribiendo un trabajo preliminar, es decir un esquema, siguiendo el orden de la lógica de Whately y comparando la postura de este con la de Bentham en los temas tratados por este último. Añadió ideas propias que Bentham no había considerado (G. Bentham, 1827, p. vii). No era un procedimiento demasiado ambicioso para alguien nuevo en el tema. George Bentham también aludía al hecho de que sus circunstancias (probablemente la pecuniaria ante todo) no le permitían disponer del tiempo necesario para realizar un estudio de lógica completo. Conviene recordar que sus estudios posteriores sobre botánica, llenos de complejas clasificaciones, justificaron sobradamente las esperanzas puestas en él en el campo de la lógica. El reconocimiento posterior de la importancia de estos capítulos, en los que se identifica por primera vez la «cuantificación del predicado» de la lógica moderna, le otorgó una breve nota a pie de página en la historia de la lógica (G. Bentham, 1997, pp. 271, 484-486).

¿Por qué se mostró Mill tan desdeñoso con Outline y los estudios de lógica de ambos Bentham? Para responder a esta pregunta tendríamos que realizar un análisis de A System of Logic de Mill para el que no tenemos espacio (cfr. p. ej. Ryan, 1987). Aunque las ideas de Bentham eran ubicuas en A System of Logic de Mill, y aunque ambos intentaban fijar métodos inductivos, Mill parecía partir de fuentes diferentes y defender estrategias distintas. Esto se debió en parte a sus estudios de lógica en Francia, a las enseñanzas de su padre y a debates con amigos en casa de George Grote (Mill, 1981, CWM, I, p. 125), así como a sus lecturas de Bentham a través de Dumont y al hecho de que había estudiado los manuscritos del filósofo sobre la prueba, no los que escribió sobre lógica. Aunque no se editó una versión completa de las obras de Bentham sobre lógica y lenguaje hasta 1843, cabría pensar que habría explorado las lagunas en sus ideas, bien recurriendo a Outline, bien a los manuscritos mismos. Ni siquiera cuando habló de la cuantificación del predicado en An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy hizo referencia alguna, ni negativa ni positiva, a George Bentham (Mill, 1979, CWM, IX, pp. 385 ss.).

Aunque en el siglo XIX se solía considerar a Mill un experto en lógica y casi nadie se acordaba de Bentham, no hay que deducir que Mill no mencionara las ideas de Bentham, en conjunto o parcialmente, porque las creyera erróneas.

William Stanley Jevons (1835-1882), por ejemplo, no sólo defendió la filosofía utilitarista de Bentham en general e intervino en el debate sobre la cuantificación del predicado (cfr. G. Bentham, 1997, pp. 271, 485-486), sino que también criticó a Mill como lógico. En una carta escrita en 1876 afirma: «Por muy grande que sea el respeto que siento por el carácter recto y entusiasta de Mill, me temo que su intelecto, bueno en origen, quedó arruinado en su juventud. Tras largos estudios he de decir que su Lógica es una extraordinaria urdimbre de contradicciones» (Jevons, 1972-1981, IV, p. 167; cfr. asimismo IV, pp. 101-102, 116, y V, p. 24). En opinión de Jevons, estas contradicciones se daban sobre todo en el campo de la geometría y en sus consideraciones sobre la utilidad.

El renovado interés por Bentham estimuló la reedición de sus obras sobre lenguaje y lógica por parte de C. K. Ogden, lo que demuestra la importancia de sus ideas sobre lógica (Bentham, 1932; Ogden, 1932). Como bien ha señalado Hart: «Bentham anticipó las ideas de las construcciones lógicas, de los símbolos incompletos y de las definiciones prácticas que son marcados rasgos de la filosofía de Bertrand Russell y de la filosofía analítica que deriva de ella» (Hart, 1982, p. 43, cfr. asimismo pp. 128-131; Harrison, 1983, pp. 47-76). A juicio de Harrison (1983, p. 64), Bentham hizo asimismo un descubrimiento importante en su teoría de las ficciones, en la que beben Russell y Carnap. Según Quine, Bentham desarrolló la teoría de que «para explicar un término no necesitamos componer una frase sinónima. Sólo debemos explicar todas las frases en las que vamos a usar el término» (Quine, 1995, pp. 6-7). Quine llama a este procedimiento «definición contextual» y lo vincula al desarrollo realizado por Boole.

Si hacemos estas precisiones no es para defender que Bentham o su sobrino fueran grandes lógicos, sino para sugerir que el trabajo de Bentham en Ford Abbey fue serio y filosófico. Su importancia se ha visto oscurecida por el hecho de que, por mucho que contribuyera a la filosofía del siglo XX, la filosofía analítica misma se distanció de sus raíces en la tradición epicúrea para promover una concepción más limitada de la filosofía, más centrada en la lógica. De modo que, aunque Ogden fuera capaz de percibir aplicaciones más amplias de la filosofía de Bentham en campos como la lingüística o la psicología, los filósofos analíticos se limitaron a reconocer en Bentham un ancestro ilustre pero distante (cfr. Wisdom, 1931).

Bentham dejó un importante legado filosófico para James y J. S. Mill, que no recogieron el testigo (sobre todo J. S. Mill). Como veremos, la única razón que

lo explica, cuando hay indicios de la aceptación de las ideas de Bentham por J. S. Mill, en todas partes, es la lealtad que sentía hacia su padre y su deseo de conservar la reputación de su padre como filósofo. James Mill fue una figura destacada en la vida de Bentham, y la presencia de padre e hijo pudo haber compensado la ausencia de Samuel Bentham, que se había establecido en Francia (cfr. M. S. Bentham, 1862, pp. 308 ss.). Bentham no le vio hasta 1827 y, teniendo en cuenta su edad en 1814 (Jeremy tenía sesenta y seis años y Samuel cincuenta y siete) puede que nunca se volvieran a encontrar.

No obstante, la naturaleza de la relación entre Bentham y James Mill nunca se ha definido del todo. Mill trabajaba en algunos de los proyectos de Bentham, así como en su propia historia de la India, y se consideraba un discípulo devoto. Pero cuando Bain comparó el Chrestomathia de Bentham con el ensayo sobre la educación de Mill (James Mill, 1992b, pp. 137-194), publicado en el suplemento de la Encyclopaedia Britannica (1819), comentó: «… es curioso qué pocos signos de acción-reacción se aprecian en los proyectos que ambas mentes han sacado a la luz; apenas hay nada en ninguno de los dos tratados que demuestre que ambos autores habían debatido» (Bain, 1882a, pp. 142-143). Bain proseguía:

Puede que Mill sólo fuera alguien que escuchaba con aprobación en las numerosas conversaciones que mantuvieron juntos, con su admirable tacto, sin decir una palabra cuando pensaba que sería desatendida. Basta con echar un vistazo a su artículo sobre educación para comprobar que estaba en otra onda; siempre de acuerdo con Bentham en espíritu, pero sin mostrar interés por los mismos temas de estudio (Bain, 1882a, p. 144; cfr. asimismo Ripoli, 1998, pp. 111 ss.).

Mill mismo minimizaba la importancia de sus discusiones en un revelador pasaje de su obra A Fragment on Mackintosh:

Se puede afirmar con certeza que nadie nunca derivó sus opiniones de labios del señor Bentham. Todos los que estaban familiarizados con los hábitos de este gran hombre sabían que con él la conversación era pura relajación. Su mente se elevaba al tono de la disquisición sólo cuando su mano sujetaba la pluma, y

odiaba que alguien le impusiera la tarea de pensar en cualquier otro momento. Salvo en respuesta a alusiones o a la mención de determinadas circunstancias casuales, lo que enseñaba rara vez era objeto de conversación en su presencia (James Mill, 1835, p. 123).

Puede que este comentario de Mill explique la perplejidad de Bain por el hecho de que Mill y Bentham compartieran la misma habitación de trabajo en Ford Abbey, cuando había habitaciones de sobra para trabajar separados en la gran casa (Bain, 1882a, p. 135). Pese a su desapego, puede que esta proximidad física fuera el símbolo de una relación filosófica cercana.

Todo parece indicar que los dos hombres mantenían una relación cordial. Dos años antes, en una carta escrita medio en broma que envió a James Mill, Bentham se proponía como tutor del joven Mill, que por entonces contaba seis años, en el caso de que James sufriera una muerte prematura. Una de sus obligaciones sería enseñarle a «hacer las distinciones adecuadas entre el Demonio y el Espíritu Santo y a elaborar códigos y enciclopedias…» (Bentham, 1988b, p. 253). Mill contestó que no estaba a punto de morir, pero que aceptaba con toda seriedad la oferta, para que el joven Mill se convirtiera en «un sucesor digno de nosotros dos» (Bentham, 1988b, p. 255). Sin embargo, en septiembre de 1814, cuando ambos se encontraban en Ford Abbey, Mill escribió a Bentham una extraordinaria carta pensada para rebajar la intimidad de su amistad en aras del futuro de su filosofía. Puede que a primera vista parezca sólo una protesta por la posesividad y mezquindad (incrementada, quizá, por la marcha de su hermano) de Bentham –quien se había enfadado con Mill porque prefería montar a caballo por el campo con Joseph Hume (1777-1855) en vez de dar su acostumbrado paseo con él (Bain, 1882a, p. 141)–. Según Mill:

El número de quienes esperan que cortemos nuestra amistad no es ciertamente pequeño. Las debilidades de carácter de los filósofos siempre han conducido a la negación de sus principios, y las nuestras no serán minimizadas si mostramos al mundo que no podemos ponernos de acuerdo (Bentham, 1988b, p. 417).

Mill parece proponer aquí que para evitar el escándalo de una ruptura pública

deberían seguir juntos en beneficio de sus descendientes, en este caso, de la filosofía.

Todo giraba en torno al legado filosófico. No deja de ser algo irónico que, aunque James Mill fuera veinticinco años más joven que Bentham y por ello podía haberse creído que iba a ser su sucesor, en realidad sólo vivió cuatro años más. En cualquier caso, Mill creía que Bentham era el autor de un «sistema de importantes verdades» y que él, James Mill, era «un discípulo leal y ferviente, hasta ahora yo diría que el discípulo favorito del maestro». A continuación, daba tres razones que demostraban que «nadie más indicado para ser el sucesor de usted que yo»; no sabía de otra persona que «hubiera adoptado tan completamente sus principios ni cuyo modo de pensar esté tan compenetrado con el suyo». En segundo lugar, pocos habían adquirido la disciplina filosófica necesaria como para poder entender el sistema. Por último, Mill estaba dispuesto a dedicar su vida a la difusión del sistema (Bentham, 1988b, p. 417). Concluía esta valoración de sus cualidades como discípulo felicitando a Bentham por la buena suerte que había tenido al encontrarle. «A menudo he reflexionado sobre la afortunada coincidencia de que un hombre con tendencias y puntos de vista tan raros como los míos pudiera acercarse tanto a su estela como para continuar su trabajo sin interrupción alguna» (Bentham, 1988b, pp. 417-418). Pese a la avanzada edad de Bentham, sería un error pensar que estaba al final de su carrera. Tampoco tiene sentido considerar a James Mill el único discípulo de Bentham; por entonces cabe mencionar a Romilly y Dumont, entre otros.

No tenemos la respuesta de Bentham a esta carta, pero Mill no llevó a cabo sus planes de dejar Queen’s Square para irse primero a Escocia y luego a Francia, y aunque hubo algunos conflictos entre James Mill y Bentham, filosóficamente nunca rompieron. Pero James Mill parece haber asumido que el legado filosófico de Bentham sería heredado por él en primer lugar, y que su hijo recibiría el legado de sus manos y no directamente de Bentham (cfr. Robson, 1964, pp. 253 ss.).

RADICALISMO FILOSÓFICO

Existe una confusión considerable en torno a los términos «radical filosófico» y

«radicalismo filosófico». Hay quien los vincula al pensamiento de Bentham y a su desarrollo por parte de James y J. S. Mill. Élie Halévy escribe simplemente que «el radicalismo filosófico tuvo en Jeremy Bentham su máximo exponente» (Halévy, 1928, p. xviii; cfr. asimismo Dinwiddy, 1992b, pp. 286 ss.; Finer, 1972, pp. 11 ss.; Schofield, 2004, p. 401). Otros confunden el utilitarismo en general con el radicalismo filosófico, y hablan de tres generaciones de representantes de la doctrina (liderados por Bentham, James Mill y J. S. Mill) a partir de principios del siglo XIX (cfr. Pringle-Pattison, 1907, pp. 3-6, 23 ss.).

Los defensores de una segunda concepción adoptan un punto de vista más limitado respecto de los radicales filosóficos y su doctrina. Supuestamente se trataba de un pequeño grupo de parlamentarios mayoritariamente radicales creado tras 1832 y liderado con poco éxito, desde fuera del Parlamento, por J. S. Mill en calidad de editor de la London and Westminster Review durante la década de 1830 (Stephen, 1900, III, pp. 29 ss.). Se ha puesto en duda que los radicales filosóficos formaran un grupo coherente, e incluso que fueran discípulos de Bentham y James Mill (Thomas, 1974, pp. 53 ss.; 1979, p. 11; 1985, p. 50). De esta idea, correcta en gran medida, existen diversas versiones. Así, Hamburger recurre al ejemplo de los radicales filosóficos para cuestionar que la visión de la política inglesa por Bagehot carezca de dogmatismo. Lo que encuentra es un pequeño grupo de radicales, que adoptaron algunas de las ideas de Bentham y «confeccionaron una lógica y una guía para reformar un régimen concreto, lo que denominaríamos una ideología» (Hamburger, 1965, p. 1; cfr. Thomas, 1974, p. 53 n.). Para demostrar que era un grupo ideológicamente coherente, Hamburger alude a la carta que James Mill escribiera a Bentham en 1814, mencionada arriba, en la que Mill dice sacrificar sus sentimientos por el movimiento ideológico (Hamburger, 1965, p. 3). Si hoy no nos parece correcto prácticamente nada de este enfoque, al menos Hamburger no se limita a mezclar el radicalismo filosófico y el utilitarismo de Bentham en una doctrina única.

J. S. Mill parece haber acuñado los términos en 1834, en unos ensayos publicados en Monthly Repository (Thomas, 1979, p. 2). Por entonces estaba pensando claramente en un grupo muy restringido, como cuando hablaba de «una pandilla de radicales filosóficos e ilustrados» (Mill, 1982, CWM, VI, pp. 191, 212). Usó los términos para identificar a un grupo concreto de radicales del Parlamento que, tras la aprobación del proyecto de ley de Reforma, no siempre tuvo éxito al intentar llevar a cabo un proceso de reforma radical. Mill decidió asumir su liderazgo haciéndose editor (y después propietario) de la London and Westminster Review. Quería que la revista «despertara la energía latente de los

líderes radicales» y forzara a los whigs a tomar partido, es decir, a apoyar la causa radical (Mill, 1963, CWM, XII, p. 316). Los radicales filosóficos eran hombres como George Grote (1794-1871), John Arthur Roebuck (1801-1879) y, más tarde, Charles Buller (1806-1848) y Sir William Molesworth (1810-1855). J. S. Mill fue su mayor representante en la prensa, escribía sobre todo en The Examiner y, como hemos visto, en el Monthly Repository. En abril de 1835, Molesworth empezó a editar la London Review para rivalizar con la Westminster Review, pero en 1836 compró la Westminster Review y unió ambas revistas en la London and Westminster Review. Mill empezó siendo el editor y, entre 1837 y 1840, se convirtió en su propietario (Stephen, 1900, III, pp. 30-31). Según Bain, Mill publicó siete u ocho de los dieciocho números de la revista, con un coste personal estimado de entre 1.500 y 2.000 libras esterlinas (Bain, 1882b, p. 58).

En el otoño de 1814, cuando Molesworth hacía planes para crear la London Review, él y sus amigos se mostraron encantados con la implicación de J. S. Mill. Molesworth informó a Harriet Grote: «John está tan animado que dice que podría hacerla funcionar con una sola mano», a lo que añadió: «Escribirá en ella el viejo Mill, de manera que seremos respetables» (Grote, 1866, p. 8). Harriet Grote reconocía que Molesworth tenía un editor prometedor, «un joven cuyo talento empieza a destacar en el mundo del intelecto: el señor John Stuart Mill» (Grote, 1866, p. 9). James Mill escribió en el primer número y en los siguientes, hasta abril de 1836, pocos meses antes de su muerte (Mill, 1981, CWM, I, p. 209 n.).

Tres años después, la señora Grote pondría en duda que la Review pudiera llegar a ser «el motor que propague el sonido y sanas doctrinas en ética y política bajo J. M. […] Me pregunto cómo se puede pensar para seguir mejorando con todas las cosas y sinsentidos a los que estamos sometidos» (Bain, 1882b, pp. 56 n.-57 n.). El problema y el cambio de sentimientos se debían a la naturaleza del radicalismo y, hasta cierto punto, al uso del término «radical filosófico».

Mill utilizó por primera vez el término en una recensión de England Under Seven Administrations (1837) de Albany Fonblanque, publicada en la London and Westminster Review en 1837 (Mill, 1982, CWM, VI, pp. 349-380). En ella se limitaba a afirmar: «Ni que decir tiene que Fonblanque defiende las opiniones de los que son radicales filosóficos» (Mill, 1982, CWM, VI, p. 353; cfr. asimismo Fonblanque, 1874, p. 6). Mill empezaba su artículo diferenciando a los radicales filosóficos de los demás. Describía a los primeros como a «radicales históricos que reivindican las instituciones populares que conforman el legado de

los ingleses, transmitido hasta nosotros a través de los sajones o los barones de Runnymede». Pero denominaba «radicales metafísicos» a un segundo grupo, que creía en los principios de la democracia derivados de algún tipo de «abstracción ideal», como la libertad natural o el derecho natural. Un tercer grupo estaba compuesto por «radicales de ocasión y circunstancia», que plantaban cara al Gobierno en momentos precisos o en torno a asuntos concretos. El cuarto grupo era el de los «radicales de posición», que eran radicales simplemente porque no eran caballeros. Los radicales filosóficos se distinguían de todos los anteriores por

ser quienes observan en política la práctica común de los filósofos, es decir, cuando hablan de medios empiezan por considerar el fin, y cuando quieren producir efectos, piensan en las causas (Mill, 1982, CWM, VI, p. 353).

Mill proseguía afirmando que las personas con esta disposición filosófica se hacían radicales cuando percibían la necesidad de oponerse al principio aristocrático en el gobierno y en la sociedad. Denominaba a este grupo «partido», y parecía sugerir que Fonblanque era su guerrero más valiente, si no su líder (Mill, 1982, CWM, VI, p. 353). Fonblanque no basaba su radicalismo en deducciones de principios a priori, sino más bien en contemplar las cosas como son –«para obtener una visión adecuada de las influencias operantes en la sociedad tal como funcionan en la realidad» (Mill, 1982, CWM, VI, p. 355)–. Sin embargo, en un altercado posterior con Fonblanque quedó claro, que «radical filosófico» era un término conflictivo incluso entre el «pequeño núcleo» que constituía el grupo. Fonblanque, a la sazón editor del Examiner, escribió el 28 de enero de 1838 bajo el título «El señor E. Bulwer y el señor Grote»:

El término «radical filosófico» se aplica a aquellos caballeros cuyas opiniones aparecen en la London Review […] Nos ha parecido mejor […] que el mundo descubra que son filósofos y que deberían pregonarlo. Pero se trata de una cuestión de gusto y les gusta ponerse nombres bonitos y cambiarlos, como les sucede a las damas; de manera que han sido «reformistas filosóficos», «reformistas en profundidad» y «reformistas serios», o, aún mejor, «reformistas

totales» (Mill 1963, CWM, XIII, pp. 369 n.-370 n.).

A Mill le molestó mucho este ataque a su persona y a su revista. Afirmó que el término de «radicales filosóficos» nunca fue impuesto por la revista «ni a sus escritores ni a la gente a la que Bulwer denominaba así en su discurso». Según Mill, era una denominación que se daba «a los pensadores radicales en general». Quería distinguirlos de otros radicales: «de los radicales demagogos como Wakely, de los radicales históricos de la escuela de Cartwright y de los radicales que defienden la división de la propiedad, si es que aún queda alguno». Mill creía que la London and Westminster Review representaría a este «extenso cuerpo» y que el Examiner sería su periódico. Pero se oponía a que lo alinearan con reformistas como Grote y Roebuck, y señalaba que ese radicalismo procedía de «una escuela muy distinta a la suya, en cualquier punto que quepa imaginar» (Mill, 1963, CWM, XIII, pp. 369-370; cfr. asimismo Hansard's Parliamentary Debates, 1838, 3.a serie, XL, pp. 398-399; Thomas, 1979, p. 202).

Aunque Bentham no hubiera tenido nada que objetar a las explicaciones de Mill en torno al radicalismo filosófico en términos de «práctica común de filósofos», la agenda de Mill era muy distinta a la de Bentham y sus seguidores (Kinzer, 1991, pp. 185 ss.) En su Autobiografía escribió que con la revista perseguía dos objetivos:

Uno era liberar al radicalismo filosófico de los reproches del benthamismo sectario. Quería retener la precisión en la expresión, la claridad de sentido, el desprecio hacia las frases meramente declamatorias y las generalidades vagas que tan honorablemente caracterizaban tanto a Bentham como a mi padre, para dar con una base libre y dotar de un carácter más genial a las especulaciones radicales, mostrar que existía una filosofía radical mejor y más completa y permanente que la de Bentham. Hasta cierto punto logré este, mi primer objetivo (Mill, 1981, CWM, I, 221).

El segundo de los objetivos era procurar revitalizar la política radical, que, en su opinión, era un fracaso (Mill, 1981, CWM, I, pp. 221-223).

Mill creía que su labor en la London and Westminster Review sería de carácter práctico y que lograría sacar al radicalismo de los estrechos confines del benthamismo, para lo cual había que interpretarlo en conjunción con los ensayos sobre Bentham y Coleridge que publicó en sus últimos tiempos como colaborador de la revista. Pero en su Autobiografía Mill también distinguía entre Bentham y James Mill, concediendo a este último el crédito de haber ejercido una influencia mucho mayor en la evolución del radicalismo filosófico que el primero. Mill escribió sobre su padre:

Esta supuesta escuela no existió más que por el hecho de que los escritos y conversaciones de mi padre crearon a su alrededor un círculo de jóvenes que ya habían recibido sus enseñanzas o que aprendieron más o menos de sus rotundas opiniones políticas y filosóficas (Mill, 1981, CWM, I, p. 103).

Mill no tuvo en cuenta que Bentham estaba rodeado de un grupo de jóvenes discípulos muy activos. Según Mill, la influencia de Bentham se hacía sentir en sus obras y era de suponer que quienes lo rodeaban se dedicaban sobre todo a ayudarle con sus escritos. Mill reconocía que el nombre de Bentham había adquirido mayor fama histórica, pero creía que su padre era quien llevaba la voz cantante en las conversaciones y que, gracias a la fuerza de su carácter, ejercía una enorme influencia sobre cierto número de jóvenes a los que Mill asociaba con el radicalismo filosófico (Mill, 1981, CWM, I, pp. 103-105).

J. S. Mill se refería al ensayo de su padre titulado «Gobierno» como «una obra maestra de sabiduría política», y afirmó que había tenido mucha influencia en el grupo de jóvenes, aunque muchos no estaban de acuerdo con algunas de sus teorías, como la negación del sufragio a las mujeres y a cualquier persona menor de cuarenta años (Mill, 1981, CWM, I, p. 107; cfr. Bentham, 1973, pp. 311-312). Como señalaba Mill en referencia a los escritos de su padre que incluyó en el apéndice C de England and the English (1833), de Edward Bulwer Lytton, «el “Ensayo sobre el gobierno” es casi un libro de texto para muchos de aquellos a los que denominamos radicales filosóficos» (Mill, 1981, CWM, I, p. 594). Mill no mencionaba aquí el primer volumen del Constitutional Code, de Bentham, publicado en 1830, mucho más completo y filosófico que el ensayo de su padre, aunque tuviera menos difusión (Bentham, 1983b).

El hecho de que Mill pusiera a su padre por encima de Bentham en el contexto de su explicación del radicalismo no tiene sentido, ya que él mismo admitió que lo que suscribían tanto Bentham como su padre era, en sus propios términos, un radicalismo limitado. Aunque Mill nunca criticó abiertamente a su padre, en la década de 1830 la tensión era evidente entre ellos. Incluso antes, cuando mantenía una estrecha amistad con Roebuck y George John Graham, Mill se enfrentó a su padre porque este no aprobaba a sus nuevos amigos. Roebuck (1897, p. 29) escribió que, aunque James Mill era «un demócrata firme», se «inclinaba ante la riqueza y la posición» y despreciaba a jóvenes como Roebuck y Graham, que, por entonces, no tenían nada («era rudo y seco, no nos daba consejos, sino que se complacía en herirnos y ofendernos»). Esto produjo una ruptura de las relaciones entre padre e hijo, hasta el punto de que su madre temía que J. S. Mill se fuera de casa (Bain, 1882b, pp. 39-40). El padre acabó «claudicando», pero los amigos no volvieron a reunirse en su casa, sino en el hogar de Harriet Grote (Bain, 1882b, p. 40; Roebuck, 1897, p. 29; cfr. Green, 1989, pp. 263-265).

Pese a su declaración de independencia, J. S. Mill siguió siendo leal a su padre. Como hemos visto, incluso intentó incrementar la importancia de James Mill en la década de 1830, aunque su propia marca de radicalismo se distanciaba de la de la generación anterior. Roebuck observó con gran penetración:

John Mill procuró acotar sus críticas a Bentham y siempre evitó poner en cuestión los puntos de vista de su padre. Creo que esto le generó muchas dudas e incertidumbre; buscaba una cualidad básica en un pensador original: la valentía (Roebuck, 1897, p. 37).

Mill tuvo una crisis nerviosa en 1826, cuando estaba editando el Tratado de las pruebas judiciales de Bentham y cayó gravemente enfermo. Según Bain, en la década de 1830 (su padre murió en 1836) «desvariaba sin descanso» y mostraba síntomas «de tics nerviosos faciales involuntarios». La enfermedad, afirma Bain, se debió al hecho de que «tanto en asuntos físicos como mentales su padre había dejado de inspirarle confianza» (Bain, 1882b, pp. 42-43). Se cree que estuvo enfermo bastante tiempo, y Bain señala que «hasta el fin de sus días tuvo tics espasmódicos en un ojo» (Bain, 1882b, p. 44).

La mera comparación entre el utilitarismo de Bentham y el radicalismo filosófico no tiene mucho sentido. Como hemos visto, si la concepción de Mill del radicalismo filosófico se basaba en «la práctica común de los filósofos» que, «cuando debaten los medios empiezan por considerar el fin y cuando quieren producir efectos, piensan en las causas», era fácil aplicarlo a Bentham. Por lo demás, tampoco tenía mucho sentido favorecer el radicalismo de su padre y no el de Bentham, pues James Mill siempre fue fiel discípulo de este. J. S. Mill quería avanzar en una nueva dirección, pero incorporando el legado de Bentham y de su padre (cfr. Semmel, 1998, p. 51). Y aunque Mill no fue capaz de liderar un partido radical en la década de 1830, elaboró importantes ensayos sobre cómo definir la parte filosófica de su radicalismo. A continuación, analizaremos brevemente tres de estos ensayos.

«COMENTARIO SOBRE LA FILOSOFÍA DE BENTHAM»

El primer ensayo importante sobre Bentham de Mill (precedido por la breve esquela de 1832 publicada en el Examiner; Mill, 1969, CWM, X, pp. 495-498) apareció en forma de apéndice a England and the English (1833), de Bulwer, que, a su vez, contenía un apéndice sobre James Mill con notas de J. S. Mill. En su Autobiografía, Mill afirma que este ensayo fue su primer intento de hacer un análisis de las valoraciones favorables y desfavorables de las teorías de Bentham «en cuanto sistema filosófico» (Mill, 1981, CWM, I, p. 207).

Desde un punto de vista positivo, Mill ligaba el proyecto jurídico de Bentham al de Bacon. «El señor Bentham ha hecho por la filosofía del derecho lo que Bacon hizo por el conocimiento físico», escribió Mill (Mill, 1969, CWM, X, p. 9). Sin embargo, Bentham había ido más lejos que Bacon, «no se limitó a profetizar ciencia, dio grandes pasos para crear una». Mill alababa a Bentham por haber sido la primera persona en intentar «proclamar todos los principios secundarios e intermedios del derecho mediante una inferencia directa y sistemática del gran principio o axioma de la utilidad general». Además, se alababa a Bentham por su labor de desacreditación de los sistemas jurídicos técnicos («su primer y probablemente mayor logro»). El derecho dejó de ser un misterio para convertirse en un «asunto práctico en el que hay que adaptar los medios a los fines, como en cualquier otro arte de la vida. Haber logrado esto, aunque no

hubiera hecho en su vida nada más, le ha elevado a la gloria de los mayores benefactores de la especie humana» (Mill, 1969, CWM, X, p. 10).

Mill se centró sobre todo en los logros de Bentham en tres esferas, la del derecho civil, la del derecho penal y la del proceso judicial. En derecho civil (limitando sus comentarios, al parecer, a los Tratados), Bentham «no fue mucho más allá de sentar los fundamentos de sus principios más generales y debatir algunos de los detalles más interesantes» (Kelly, 1990). En derecho penal «es el autor del mejor intento hasta el presente de establecer una clasificación filosófica de los delitos. La teoría del castigo […] está casi completa» (Draper, 1997; Rosen, 2003, pp. 152-165, 209-219). En el ámbito de la prueba y del proceso judicial (temas trabajados por Mill en su Rationale of Judicial Evidence), J. S. Mill escribió que Bentham «… lo halló en un terrible estado de barbarie […] y lo dejó incomparablemente perfecto. Apenas hay cuestión de importancia práctica en este importantísimo campo que no haya tratado. No ha dejado nada para sus sucesores» (cfr. Twining, 1985). Mill también señalaba que Bentham sugería cómo reducir «nueve décimas partes del gasto y el 99 por 100 de los retrasos en los procesos legales» (Mill, 1969, CWM, X, p. 11).

Pese a sus alabanzas a los logros de Bentham, Mill no mencionaba al menos cuatro importantes campos de su pensamiento que sin duda conocía y podía haber comentado. El primero era el derecho constitucional en el que Bentham estuvo trabajando la última década de su vida. Mill debía conocer la publicación del primer volumen de Constitutional Code (1983b [1830]), que, de hecho, mencionaba críticamente en el ensayo posterior Bentham (Mill, 1969, CWM, X, 106). Esta omisión probablemente reflejara su idea de la importancia de la obra de su padre, Government, y su crítica al hecho de que Bentham sólo tratara el tema del gobierno de refilón. La segunda omisión era la de las obras sobre lógica de Bentham, que resultan cruciales para entender su radicalismo filosófico. Aunque, como hemos visto, Mill escribía con entusiasmo sobre la clasificación de los delitos de Bentham basada en ese método, nunca realizó un análisis del método lógico en sí. Había leído Chrestomathia y estaría familiarizado con las tablas sobre la división lógica y con los ensayos sobre clasificación y temas relacionados (Mill, 1981, CWM, I, p. 572; Bentham, 1983a). Tampoco alude a su teoría del lenguaje ni a la conexión empírica entre el lenguaje y el mundo desarrollada en la teoría de ficciones (cfr. Bentham, 1932).

La tercera omisión concierne a los escritos de Bentham sobre la codificación misma, a sus objetivos y métodos: un logro importante por derecho propio, al

margen de su utilidad en campos concretos del derecho (cfr. Bentham, 1998). El proyecto de un código legal completo bien podía considerarse la culminación de su proyecto. La última omisión fue la de no tener en cuenta a Bentham como teórico de la libertad, no ya en Defence of Usury (Bentham, 1952-1954 [1787], I, pp. 123-207), que fue ampliamente debatido en la década de 1820 (cfr. Rosen, 2003, pp. 114-130), sino asimismo en numerosas obras, donde Bentham, por ejemplo, distinguía entre las esferas de la ética privada y la legislación pública, o ponía el acento en la seguridad individual en relación con la ley y la política (cfr. Bentham, 1996, pp. 281 ss.; Rosen, 1992, pp. 25-76; 2003, pp. 245-255). Mencionamos aquí estas omisiones no tanto para criticar a Mill como para intentar entender sus críticas a Bentham. J. S. Mill tenía su propia agenda; quería distanciar a Bentham del radicalismo y ligar sus fundamentos teóricos a su propio padre y a su radicalismo filosófico. La referencia a la obra de David Hartley (Hartley, 1749), por ejemplo, funciona como una clave para James Mill, cuya obra sobre la asociación psicológica (James Mill, 1829) se utilizaba para diferenciar a Bentham de James Mill, señalando, sobre todo, los defectos de Bentham como filósofo moral. Al contrario que Bentham, Hartley (y presumiblemente el padre de Mill) reconocía la importancia del «sentido moral», mientras que Bentham, aunque hablaba de la simpatía, no mencionaba el sentido del deber, la conciencia ni el bien y el mal como motivos independientes de felicidad (Mill, 1969, CWM, X, p. 13).

En conjunto, Mill era crítico con Bentham sobre todo en el ámbito de la filosofía moral e implícitamente en su calidad de filósofo del espíritu. Le criticaba por no tener en cuenta el carácter en su ética, sobre todo en los capítulos sobre motivos y disposiciones de IPML (Mill, 1969, CWM, X, pp. 8-9; Bentham, 1996, pp. 96-142). Afirmaba que Bentham y sus seguidores se interesaban únicamente por las acciones y «rechazaban contemplar la acción como soporte general de todo el ser moral del agente» (Mill, 1969, CWM, X, p. 8). Mill escribió:

Como analista de la naturaleza humana (la facultad en la que resulta imprescindible que destaque un filósofo de la ética) no puedo darle muy buena nota al señor Bentham. Ha hecho poco en ese campo, más allá de introducir lo que considero una fraseología que induce a engaño y de crear un catálogo de «fuentes de la acción» en el que faltan algunas de las más importantes (Mill, 1969, CWM, X, p. 12).

Mill proseguía criticando a Bentham por su concepción de los motivos e intereses en relación con la virtud, en el sentido de que una persona «retrocede ante la mera idea de cometer un acto; la idea de situarse a sí mismo en esa situación es tan dolorosa, que no puede pensarla ni siquiera el tiempo suficiente como para tener la fuerza física de perpetrar el crimen» (Mill, 1969, CWM, X, p. 12). Mill debía saber que la idea de disposición de Bentham (basada en el hábito) podía acomodarse al concepto de virtud y, de hecho, lo hacía. Y aunque no pudo leer una versión decente de Deontology (inédita hasta la malísima versión de Bowring de 1834; cfr. Bentham, 1834), debía haber apreciado que la idea de virtud encajaba fácilmente en el sistema de Bentham y podía completar la obra de Hume e incluso combinarse con ella. Pero, en aquel momento, Mill buscaba una moralidad más edificante y grave que la que cabe hallar en Hume o Bentham (Rosen, 2003, pp. 29-57). Criticaba a Bentham por recurrir al lenguaje del interés, ya que este podía considerarse un interés puramente egoísta (Mill, 1969, CWM, X, p. 14). La filosofía de Bentham no transmitía ningún tipo de mensaje moral o cuestión edificante. Mill escribió:

Entre quienes sienten la necesidad de fortalecerse y sostenerse con la ayuda de un moralista realmente inspirado, como Sócrates, Platón o Cristo (en sentido humano y no teológico), el efecto que ejercen obras como la del señor Bentham […] es de desánimo y melancolía, eso cuando no deciden dedicarse temerariamente a esa vida de miserable egoísmo que les han enseñado a considerar inherente a su naturaleza original e inalterable (Mill, 1969, CWM, X, p. 16).

Por si no bastara con el pecado de omisión de no haber elaborado una doctrina moral edificante, Mill afirma que «con la proclamación de esas ideas sobre la naturaleza humana, y el tono general de su pensamiento y expresión que está en perfecta armonía con ellas, los escritos del señor Bentham han hecho y hacen mucho daño» (Mill, 1969, CWM, X, p. 15).

En su teoría del gobierno, Mill no sólo soslayaba el Constitutional Code (Bentham 1983b [1830]), otros escritos sobre el gobierno –por ejemplo, Un

fragmento sobre el Gobierno (Bentham, 1988c [1776]– y la reforma parlamentaria de Bentham, sino que también criticaba su incapacidad de ir más allá de una teoría de la legislación para diseñar una «teoría de las instituciones orgánicas», que incluiría «las grandes herramientas necesarias para forjar el carácter nacional, conducir a los miembros de la comunidad hacia la perfección y preservarlos de la degeneración» (Mill, 1969, CWM, X, p. 9; cfr. asimismo Varouxakis, 1998; 2002a). Criticó a Bentham asimismo por no dar suficiente peso a lo que denominó «las recopilaciones históricas de los pueblos» que constituían la base de las instituciones políticas (Mill, 1969, CWM, X, p. 17).

Estas críticas no parecen adecuadas. Mill pasó por alto la importancia concedida por Bentham a la continuidad de las instituciones tradicionales, pues su idea de gobierno se basaba en el «hábito» de obediencia del pueblo (Bentham, 1988c [1776], p. 40). Además, Bentham consideraba que en su Constitutional Code (Bentham, 1983b [1830]) proponía las instituciones que conducirían a la perfección y preservarían al populacho de la degeneración. Bentham podía haber argüido que el objeto de la filosofía moral y política no era ofrecer edificación moral, sino buscar la verdad por medio del estudio del lenguaje y de los conceptos utilizados en la argumentación, analizando su contribución a la felicidad humana. Consideraba que su filosofía era crítica y buscaba la verdad: primero denunciaba los errores y después buscaba soluciones alternativas.

Pero esto no preocupaba a Mill, que quería demostrar que tenía razón, no que Bentham tenía respuestas a esas críticas. Su filosofía era «una de las caras de la verdad, una muy importante». Más concretamente, las teorías de Bentham sobre el gobierno y la moralidad eran «muy instructivas y valiosas para cualquiera que sea capaz de aportar lo que falta de verdad, pues el problema es que inducen a error por su invariable pretensión de que es toda la verdad» (Mill, 1969, CWM, X, p. 18). Evidentemente, consideraba que la filosofía de su padre y sus propios intentos de construir sobre ella eran el complemento de verdad que faltaba.

«BENTHAM» Y «COLERIDGE»

Muchas de estas cuestiones mencionadas por primera vez en «Remarks on Bentham’s Philosophy» se desarrollan en otros dos ensayos seminales,

«Bentham» y «Coleridge» (Mill, 1969, CWM, X, pp. 77-115, 119-163), publicados en la London and Westminster Review en 1838 y 1840. El ensayo sobre Bentham era una puesta al día de lo ya dicho en los primeros volúmenes de la nueva edición de las Obras de Bentham, pero Mill concibió ambos ensayos como un todo complementario desde el principio (Mill, 1969, CWM, X, pp. 76, 77). Más que ofrecer una descripción completa de estos importantes textos (cfr. p. ej. August, 1975, pp. 74 ss.; Robson, 1968; Ryan, 1975, pp. 53-58), intentaré explorarlos en busca de cuestiones que ya hemos planteado en estas páginas. Una de estas cuestiones es la idea que tenía Mill del legado intelectual que heredara de Bentham y de su padre. La segunda es la concepción milleana del radicalismo filosófico y en qué medida difería del radicalismo, de inspiración filosófica, de Bentham.

Aunque James Mill había fallecido en 1836, justo tras la publicación de «Remarks on Bentham's Philosophy» y dos años antes de la publicación de «Bentham», J. S. Mill no aprovechó esta circunstancia para hacer una revisión tan crítica del pensamiento de su padre como había hecho en el caso de Bentham. De hecho, en «Bentham», aunque no siempre se le dé la debida importancia, el joven Mill parece «inflar» el papel desempeñado por su padre en la elaboración de la parte más «metafísica» de la filosofía de Bentham. Al vincular la filosofía «negativa» del siglo XVIII con la obra de David Hume, escribió: «Si Bentham se hubiera limitado a continuar el trabajo de Hume, poca gente hubiera oído hablar de él en filosofía, pues Bentham era muy inferior a Hume en lo que a este se le daba bien y en ningún caso era un buen metafísico». Mill hace un guiño entonces a su padre, «que unió las grandes cualidades de los metafísicos del siglo XVIII a otras de complexión diferente, lo que le cualificaba de sobra para corregir y completar la obra de aquellos» (Mill, 1969, CWM, X, p. 80). En cambio, Mill insistía en que la mente de Bentham era «esencialmente práctica», tendente a la especulación y a «hacerle la guerra al absurdo» por los abusos que apreciaba en las disposiciones prácticas, sobre todo en la ley (Mill, 1969, CWM, X, p. 81). Aunque Mill apreciaba la importancia de los logros de Bentham, al que describía como una de las dos mentes seminales de su generación, sus comentarios sobre su padre dan la impresión de que el legado de Bentham adolecía de serias deficiencias. Sin embargo, en su ensayo Mill hacía hincapié en que el método de Bentham era original y de gran importancia filosófica:

Lo que constituye la originalidad de Bentham en filosofía y lo convierte en el gran reformador de la rama moral y política es su introducción en la filosofía de la conducta humana, su método detallista, su práctica de no razonar nunca sobre conjuntos hasta que se fragmentan en sus partes, ni sobre abstracciones a menos que se reduzcan a realidades (Mill, 1969, CWM, X, p. 86).

Mill insistió en la genuina originalidad del método de Bentham, método ajeno, según Mill, a la tradición utilitarista basada en el epicureísmo antiguo:

La aplicación de una filosofía realmente inductiva a los problemas de la ética es algo tan desconocido para los moralistas epicúreos como para los de otras escuelas; jamás desmenuzan el problema en sus partes ni disputan sobre puntos concretos. Bentham no aprendió su método diseccionador y tamizador de ellos (Mill, 1969, CWM, X, p. 87).

Mill no fue totalmente justo con la tradición epicúrea, pues parecía referirse sobre todo a los debates del De finibus de Cicerón, y no a la versión más moderna y «científica» asociada a Gassendi y vinculada a Hobbes, Locke, Hume, Smith, Helvétius y Bentham (Rosen, 2003, pp. 15-28). Sin negar su originalidad, es más fácil ver el origen del método de Bentham en esta tradición más moderna. Además, las verdades más oscuras sobre los actos inhumanos, que formaron parte de la tradición epicúrea de Lucrecio en adelante, impulsaron a Bentham a utilizar su método para proteger a los individuos, criticando el abuso de poder y mostrando cómo se podía reducir el sufrimiento social. Este método iba estrechamente ligado al concepto de utilidad epicúreo. Sin embargo, cuando critica el método de Bentham, Mill llena el «vacío» del pensamiento moderno con la «metafísica» de James Mill.

En «Coleridge», cuando Mill tuvo que elegir entre la filosofía de Bentham del siglo XVIII y la filosofía «alemano-coleridgeana» decimonónica contraria a la primera, se puso clara y enfáticamente del lado de Bentham:

En esta cuestión tan debatida la verdad está del lado de la escuela de Locke y Bentham. La naturaleza y las leyes de las cosas en sí, o de las causas ocultas de los fenómenos que son objeto de la experiencia, nos parecen radicalmente inaccesibles a las facultades humanas (Mill, 1969, CWM, X, p. 128).

Aunque Mill rechazaba la teoría de la verdad trascendente de Coleridge y otros miembros de la escuela «alemana», hallaba en ellos valiosas afirmaciones a otro nivel. La evolución de la teoría de Locke en el siglo XVIII había sido desigual, porque se había prestado mucha mayor atención a su teoría del conocimiento que a su psicología. El sistema de Condillac, creía Mill, era inadecuado por no decir inútil. La originalísima y esencial obra de Hartley había sido ignorada. Sin embargo, el ataque de Reid y de otros miembros de la escuela «alemana» a la psicología de Locke obligó a los seguidores de este a reconsiderar la obra de Hartley, que en otras circunstancias podría haber caído fácilmente en el olvido y cuyo asociacionismo solventó muchos de los problemas que planteaba la psicología de Locke (Mill, 1969, CWM, X, 129-130). En una nota a pie de página de la edición original de 1840, Mill añadió una referencia al Analysis of the Phenomena of the Human Mind de James Mill, alabándolo como «el mayor logro de la psicología abstracta desde Hartley» (Mill, 1969, CWM, X, p. 130 n.). De manera que James Mill entró en posesión de su legado como el «metafísico» que completó la teoría de Bentham, gracias a Coleridge y a la escuela «alemana», cuya doctrina obligó a los miembros de la escuela lockeana a mantener viva la idea de verdad y a reparar sus deficiencias. Aunque la longevidad de Bentham impidió que Mill se convirtiera en el sucesor del maestro, su hijo le permitió tomar posesión de su legado, no sólo como líder de los radicales filosóficos, sino asimismo como descollante metafísico por derecho propio.

Podríamos preguntarnos por qué Mill no comparó a James Mill y a Coleridge, en vez de a Bentham y Coleridge. Pero los ensayos sobre Bentham y Coleridge no son especialmente filosóficos y están escritos desde la perspectiva del radicalismo. Esta tesis requiere una explicación, pues por entonces Mill parecía haber abandonado el proyecto de ser el líder intelectual del partido de los radicales. Aunque ambos ensayos se publicaron en la London and Westminster Review, los términos «radical filosófico» y «radicalismo filosófico» no aparecían en ellos. Sin embargo, la agenda de Mill siguió siendo la misma. Quiso señalar las debilidades y limitaciones del benthamismo como fundamento

de una reforma política radical e indicar cómo se podrían remediar sus defectos estudiando a Coleridge.

Como ha señalado Robson, «las raíces de la comparación que hace Mill entre Bentham y Coleridge en las primeras páginas del ensayo sobre el segundo, probablemente se remonten a los debates entre los seguidores de Coleridge en el seno de la London Debating Society» (Mill, 1969, CWM, X, p. cxxi). Es de justicia señalar que la comparación entre ambos pensadores no se hace sólo a nivel de ideas filosóficas, aunque Mill empieza con una imagen de dos filósofos recluidos en su gabinete «por las circunstancias y el carácter, los negocios y las costumbres sociales…», observados «con desprecio por quienes encabezan la facción que se ha hecho con la opinión hegemónica». Sin embargo, el punto de partida de la comparación de Mill era en calidad de pensador «progresista», uno, y «conservador», el otro; apelativos más políticos que filosóficos, aunque Mill no dudaba en referirse a Bentham como un «filósofo progresista» y a Coleridge como «uno conservador» (Mill, 1969, CWM, X, pp. 77-78).

¿Fueron Bentham y Coleridge «las dos mentes seminales de la Inglaterra de su época» (cfr. Bain, 1882b, p. 56; cfr. Colmer, 1976, p. lxiii)? Nótese que, pese a las muchas menciones de Mill a la escuela de la filosofía «alemana», centró su atención en Inglaterra. Aun Escocia –cuyos filósofos del siglo XVIII, como Hume y Smith, fueron los mejores de su tiempo y donde había representantes de la escuela «alemana», como Reid– quedó excluida. Si pensamos en las críticas a Bentham como pensador vertidas en el ensayo anterior, «Remarks», y tenemos en cuenta que Coleridge era más conocido por su literatura que por su filosofía (cfr. Morrow, 1990, p. 164; Snyder, 1929), la elección de Bentham y Coleridge como las dos mentes seminales parece aún más problemática (cfr. Mill, 1980, pp. 9 ss.). De hecho, la idea misma de comparar a ambos pensadores no tiene mucho sentido a menos que sea un intento de definir un nuevo radicalismo político, basado en la mezcla de Bentham y Coleridge, diseñado para reemplazar a la síntesis entre filosofía y política lograda por Bentham y sus seguidores.

Cuando Mill habló después de estos ensayos en su Autobiografía, sostuvo que sus críticas a Bentham eran «perfectamente justas», pero añadió el siguiente comentario:

Sin embargo, a veces he pensado que no fue muy correcto publicarlas en aquel

momento. He creído a menudo que la filosofía de Bentham como herramienta de progreso ha sido desacreditada antes de haber surtido efecto y contribuir a reducir su reputación hizo más daño que bien.

Mill continuaba concediendo que, en el ensayo sobre Coleridge,

se podría decir que me equivoqué al dar una importancia indebida a su lado favorable y resaltar en el caso de Bentham lo desfavorable. El ímpetu con el que me había distanciado de lo insostenible de las teorías de Bentham y del siglo XVIII puede haberme llevado, más en apariencia que en la realidad, al otro extremo. Pero, en lo relativo al ensayo sobre Coleridge, mi defensa es que yo escribía para los radicales y los liberales, y mi tarea consistía en abordar el tema desde el punto de vista de escuelas diferentes para que pudieran sacar de ello el mayor provecho posible (Mill, 1981, CWM, I, pp. 225-227).

Lo que resulta más chocante de estas observaciones es que se producen en el contexto de la creación de un nuevo radicalismo político, distanciado de Bentham, pero también dirigido a quienes, en calidad de radicales, nunca hubieran estudiado los escritos sobre moral y política de Coleridge. Mill podía haberse limitado a decir que había que incorporar al radicalismo algunas de las observaciones de Coleridge, por ejemplo, para reducir su nivel de oposición a la Iglesia teniendo en cuenta el papel desempeñado por la «clerecía» (clerisy), o para ver en Coleridge, más que un conservador, una fuerza liberal y progresista que no se oponía a las mejoras (cfr. Edwards, 1995). Argumentar así permitía a Mill permanecer en el bando de Bentham y «mejorar» su postura gracias a algunas de las teorías de Coleridge.

Y así, si Bentham parecía no dar respuestas a cuestiones referidas al gobierno como por ejemplo ¿a qué autoridad debía someterse el pueblo por su bien?, o ¿cómo se podía inducir a obedecer a esa autoridad?, en cuestiones puntuales de abuso de poder y autoridad se podía simplemente añadir material de Coleridge a la teoría de Bentham (Mill, 1969, CWM, X, p. 106) para mejorarla. Como Bentham no daba suficiente peso al «carácter nacional», era cuestión de sumar las consideraciones al respecto de Coleridge a las propias concepciones de

Bentham sobre el interés y la opinión públicas (Rosen, 1983, pp. 19-40).

Pero Mill no optó por esta vía. En sus ensayos sobre Bentham y Coleridge quería establecer una nueva perspectiva desde la que volver a estudiar a ambos pensadores, lo que probablemente desagradara a los seguidores de Bentham (cfr. Wallas, 1951 [1898], p. 91) y a la mayoría de los seguidores de Coleridge. En la London Debating Society, los seguidores de Bentham y los de Coleridge habían sacado a la luz tanto los aspectos positivos como los negativos de ambos pensadores. Pero, por lo que sabemos, Mill fue el único que decidió que las mejoras futuras requerirían una nueva forma de entenderlos y combinarlos. No lo hizo pensando tanto en la filosofía (donde ya había fijado su postura) como en el futuro de un radicalismo, de inspiración filosófica, que impulsara un paso más la perspectiva benthamiana de un radicalismo que no estuviera basado en la envidia o el oportunismo, sino en el análisis y en los programas de desarrollo (cfr. Pringle-Pattison, 1907, pp. 31-31). De manera que su perspectiva es relativamente filosófica: la sustancia es política.

Mill empezó a desarrollar esta idea adoptando una postura independiente y partiendo de la idea de que la teoría de ambos pensadores estaba esencialmente incompleta. Sin embargo, considerados en su conjunto, ofrecían una nueva perspectiva. Ambos ponían en cuestión la organización establecida. Donde Bentham preguntaba ¿es eso verdad?, Coleridge preguntaba ¿qué significa eso? Bentham adoptaba la postura del observador, mientras que Coleridge analizaba la situación desde dentro (Mill, 1969, CWM, X, p. 119). Bentham tendía a desechar las ideas que, en su opinión, faltaban a la verdad, pero Coleridge creía que el hecho de que una idea fuera aceptada durante generaciones era «parte del problema por resolver, uno de los fenómenos que había que explicar». En las osadas palabras del propio Mill:

Teniendo en cuenta esta diferencia en los puntos de vista de ambos filósofos, así como la rígida adhesión de cada uno a su propio punto de vista, cabría esperar que Bentham no fuera capaz de apreciar la verdad que encierran las opiniones tradicionales ni Coleridge lo que escapa a ellas o no es conforme a ellas. Pero también es probable que cada uno encontrara o mostrara la forma de hallar gran parte de lo que faltaba al otro (Mill, 1969, CWM, X, p. 120).

No queda claro cómo iba «cada uno de ellos a encontrar o mostrar la forma de hallar gran parte de lo que faltaba al otro», pero para Mill guardaba relación con el hecho de que eran totalmente opuestos. Los lógicos dirían que «son todo lo diferentes que pueden ser dentro de la misma clase» (Mill, 1969, CWM, X, p. 120). Pero ¿qué quería decir Mill con estas observaciones y, sobre todo, con «de la misma clase»? Debe tratarse para Mill de importantes puntos de acuerdo entre ambos. Los explicita en diversos ejemplos. En primer lugar, muchos hombres de su edad estaban de acuerdo en la importancia y en la necesidad de la filosofía. En segundo lugar, ambos procedían vinculando opiniones a primeros principios y examinando las causas y la evidencia de esas opiniones. En tercer lugar, ambos aceptaban que una buena práctica requería de una teoría apropiada. En cuarto lugar, ambos creían que la filosofía del espíritu era el fundamento de toda la filosofía. Por último, aunque recurrían a «materiales» diferentes, eran materiales basados en la observación y la experiencia. De manera que se complementaban porque, según Mill, eran de la «misma clase»; es más, eran «complementarios: los puntos fuertes de uno son los débiles del otro. Quienquiera que fuera capaz de combinar los métodos de ambos, estaría en posesión de toda la filosofía de su época». Igual que, en su Table Talk, Coleridge clasificaba a la gente «por nacimiento» como platónicos o aristotélicos, así Mill podía decir que «todo inglés actual es […] seguidor de Bentham o de Coleridge» (Mill, 1969, CWM, X, p. 121). En manos de Mill ambos se combinaban pero no para obtener una nueva «verdad» en filosofía del espíritu, dado que Mill siempre fue fiel a Locke, Bentham, Hartley y a su padre. Le preocupaba el carácter nacional inglés, que no reflejaba ni a Bentham ni a Coleridge, sino a ambos, pues cada uno de ellos aportaba lo que el otro ignoraba.

Podemos dejar de preguntarnos cuál era el propósito de Mill. Evidentemente Mill no eligió a ninguno de los dos filósofos (Semmel, 1998, p. 50), ni ofreció «un vívido retrato de la mente liberal, libre o completa» (Berkowitz, 1998, p. 24). Bain habla de «un noble experimento», pues combinaba opuestos y mantenía una «perpetua actitud de simpatía hacia opiniones hostiles». Pero, en último término, no veía beneficio duradero en los ensayos de Mill; «El lema en aquellos días de la Review era: empatiza para aprender. Esa idea, defendida por Goethe y Carlyle, estaba en boca de todo el mundo y tenía mucho tirón» (Bain, 1882b, pp. 57-58). El origen filosófico de esta empresa, si es que lo había, podrían ser los diálogos socráticos de Platón, en los que, pese a la aporeia, se reconocía que sólo se podía adquirir una opinión incompleta sobre la verdad que probablemente ni siquiera definiera a la verdad en sí. Mill expresaba algo similar cuando escribía: «El peligro no es tanto aceptar que lo falso es verdad, sino

tomar erróneamente parte de la verdad por la verdad en sí». Mill proseguía observando:

Se puede sostener plausiblemente que, en casi todas las principales controversias pasadas y presentes sobre filosofía social, ambas partes tienen razón en lo que afirman y se equivocan en lo que niegan. Deberían complementarse mutuamente. No haría falta mucho más para lograr que su teoría fuera correcta (Mill, 1969, CWM, X, pp. 122-123).

La teoría de Mill se basa más en la tolerancia que en la ignorancia socrática. Sin embargo, se puede afirmar que el núcleo de la nueva concepción del radicalismo filosófico de Mill era una versión sociopolítica de la dialéctica socrática (Rosen, 2003, pp. 201-202). No diseñó una fusión final de Bentham y Coleridge para crear una nueva teoría que reemplazara al benthamismo, ni lo pretendía (O'Rourke, 2001, pp. 51 ss.) El proceso dialéctico era incesante y, en los sorprendentes argumentos que desarrolló más tarde en Sobre la libertad y en «Coleridge», Mill recurría al pensamiento de Rousseau, lo que supuso un gran reto para quienes defendían las virtudes de la civilización alabando las virtudes de la independencia (Mill, 1969, CWM, X, p. 123). En su opinión, ambos filósofos tenían gran mérito por haber formulado sus doctrinas, pero su debilidad residía en que tomaban la parte erróneamente por el todo y no eran capaces de ver el lado negativo de sus teorías ni de apreciar el lado positivo de las teorías del otro. Mill recuerda que siempre ha habido dos formas opuestas de entender las verdades parciales, una que tendía a conceder a la verdad un lugar demasiado destacado en el debate público y otra que le concedía muy poco espacio. «La historia de la opinión suele oscilar entre ambos extremos» (Mill, 1969, CWM, X, p. 124).

La doctrina «alemano-coleridgeana» supuso una fuerte reacción contra la filosofía de la Ilustración. La primera era ontológica mientras que la segunda era experimental; aquella era conservadora y esta, innovadora; religiosa frente a laica; concreta e histórica frente a abstracta y metafísica; poética la primera, prosaica la segunda. Pero Mill consideraba que esta reacción no había sido tan severa como las que la habían precedido, en particular a la luz del triunfo que hizo hegemónica a una filosofía del siglo XVIII que «tan memorablemente

abusó de su victoria sobre lo que la había precedido». Mill estaba dispuesto a proponer una teoría general sobre el progreso humano a la que denominó la «ley general de la perfectibilidad»:

De manera que todo exceso en una dirección determina la reacción correspondiente; perfeccionarse consiste en que cada oscilación se aleje cada vez menos del centro, manifestando la tendencia siempre creciente a asentarse en él (Mill, 1969, CWM, X, p. 125).

En estas páginas no podemos ahondar en la naturaleza de la perfectibilidad y en la ubicación de la verdad en esa oscilación, que podría detenerse, aunque siga requiriendo libertad de expresión, debate y la formulación de argumentos simplemente para mantener viva la verdad. Mill combinó el pensamiento de Coleridge (cfr. O'Rourke, 2001, pp. 42 ss.) con el método socrático (cfr. Demetriou, 1999, p. 243) para mezclar el pensamiento de Bentham y el de Coleridge en calidad de «homólogos complementarios» y crear un radicalismo que, en su opinión, podría usarse para remediar las deficiencias del benthamismo. El radicalismo de Mill casi siempre se mantuvo en el plan de las ideas. Era radicalismo filosófico, pero, paradójicamente, no servía como guía para aquellos radicales a los que unos años antes quería liderar el propio Mill (cfr. Stephen, 1900, III, p. 38); además, no fue una contribución duradera a la filosofía. Sin embargo, prosiguió esta búsqueda de otra forma de hacer filosofía ética y política en sus escritos posteriores, por ejemplo, en Logica de las ciencias morales, en Sobre la libertad, en Utilitarismo y otras obras. Aunque careciera de la firmeza y hasta de la coherencia filosófica y de la grandeza del radicalismo filosófico de Bentham, el reto que planteó a la filosofía radical llevó al utilitarismo a explorar aspectos de la vida y del pensamiento que nunca estuvieron en la agenda original de Bentham.

[1] Cfr. Bentham, 1817, 1999, 2002a; Burns, 1966; Crimmins, 1994; Dinwiddy, 1975; James 1986; Mack 1962; Rosen, 2004; Schofield, 1999a, 1999b.

[2] Cfr. Brebner, 1948; Conway, 1990a, 1990b, 1991; Cromwell, 1966; Finer, 1972; Hart, 1965; Hume, 1967; MacDonagh, 1958; Parris, 1960; Roberts, 1959.

[3] Aparte de Bentham, 1802, cfr. Bentham, 1811, 1816, 1823b, 1828, del que existen numerosas ediciones y traducciones (cfr. Ikeda et al., 1989). Vid. asimismo la primera edición completa de Dumont (Bentham, 1829-1830), reeditada en 1832 y que conoció otra edición en 1840.

IX

JOHN STUART MILL, VICTORIANO

Ross Harrison

Pensamos en John Stuart Mill como en uno de los grandes filósofos de su siglo. Encaja perfectamente en lo que denominamos la tradición empirista británica, que va de Hume, en el siglo anterior, a Russell en el siguiente. Sin embargo, Mill no hubiera descrito así su propia obra[1]. Criticaba el «empirismo» y lo soslayaba. Tampoco se refería a Hume como fuente. En realidad, se basaba en los estudios de su padre, James Mill, porque creía que su progenitor había realizado el análisis más avanzado de la mente humana, lo que, para Mill, era la clave de toda filosofía. Siguiendo los pasos de su padre buscó en el pasado, en las descripciones de la mente que había hecho David Hartley basándose en Locke.

La ambición común de todos estos pensadores (incluido Hume) era elaborar una ciencia de la mente humana. Mill pensaba en la «ciencia» como lo opuesto al «empirismo», de manera que no se consideraba un empírico, sino, usando un término nuevo acuñado por su rival Whewell, un científico; no tanto un científico activo como un analista en profundidad de la metodología científica. Su obra temprana más significativa, A System of Logic de 1843, es sobre todo una filosofía de la ciencia. El último libro de esta obra, el VI, se titula «La lógica de las ciencias morales». Toda la obra está pensada para mostrar cuál debe el método de estudio correcto de las ciencias «morales», es decir, de las ciencias humanas, que incluyen a la ciencia política. Trata del estudio de cómo generar conocimiento correcto en el ámbito de la política para que ese conocimiento pueda, a su vez, guiar nuestra conducta en la esfera pública. Sabiendo cómo saber, deberíamos poder deducir cómo actuar o, en palabras de Mill, el «arte» de la política debería basarse en la «ciencia» de la política. El arte, la práctica, la acción real siempre eran la prueba final para Mill. Toda su vida estuvo en

contacto con la acción que daba sentido al pensar; consideraba que lo demás eran meros sueños metafísicos.

Dedicaremos este capítulo a describir los intentos de Mill de crear un marco lógico para la ciencia política, es decir, un fundamento para el liberalismo emergente a mediados de la época victoriana. Empiezo señalando la evolución de Mill a partir del pensamiento anterior. Luego, tras describir el marco lógico y los problemas que plantea una ciencia de la naturaleza humana, concluyo considerando la filosofía política, mucho más significativa, del Mill maduro. Esta se recoge en Sobre la libertad, en las Consideraciones sobre el gobierno representativo y en el largo capítulo final sobre la justicia de Utilitarismo. Las tres obras se publicaron en breve lapso de tiempo, entre 1859 y 1861, cuando Mill (que había nacido en 1806 y tenía cincuenta y tantos años) ya llevaba escribiendo buenas obras unos treinta y cinco años.

Resulta curioso que estos escritos, las obras políticas y morales tardías, que son las más significativas para nosotros, no sean ni las más largas ni las más serias que escribió. El trabajo que le valió inicialmente su reputación como pensador fue A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Esta obra de 1843, junto a Principios de economía política de 1848, son duras, muy exhaustivas y muy académicas, mucho más que sus posteriores obras morales y políticas, bastante más conocidas. La edad de Mill no es una variable importante, pues tras publicar el famoso trío de obras en torno a 1860, escribió (en 1865) otra gran obra, Examination of William Hamilton’s Philosophy; un estudio largo y muy serio, esta vez dedicado a la metafísica. (Los Mill, padre e hijo, terminaron sus carreras con un relato muy crítico en el que se desmenuza en exceso a un pensador escocés. El padre, James Mill, murió un año después de publicar su Fragment on Mackintosh, pero su hijo sobrevivió hasta 1873 tras publicar su examen de Hamilton.)

CONTEXTO INTELECTUAL Y BIOGRÁFICO

J. S. Mill empezó como discípulo de su padre y de Jeremy Bentham, todo un canto al utilitarismo. Luego, como describe maravillosamente en su Autobiografía, se distanció algo de la fe de sus mayores para crear una teoría y

práctica propias. Seguía siendo utilitarista, y, al igual que ellos, defendía la democracia representativa. Sin embargo, existía una diferencia de perspectiva, y tanto las diferencias como las continuidades son importantes para entender su pensamiento.

Creció junto al hijo del secretario de Bentham, vivía en la casa de al lado y pasaba largas temporadas en la casa de campo de los Bentham, de manera que toda su educación estuvo dirigida a hacer de él el perfecto benthamita (o utilitarista). Empezó su vida de adulto editando la obra monumental de Bentham Tratado de las pruebas judiciales y fundando un grupo de discusión para hablar de principios utilitaristas (que empezó reuniéndose en casa de Bentham). Pensó equivocadamente que había inventado el término «utilitarista», asistió a debates en sociedades públicas para defender la causa de Bentham ante los defensores de Owen, etcétera. Sus primeros escritos periodísticos tienen un tono, vocabulario y contenido muy de la escuela. El primero lo escribió con su padre, un extenso análisis y crítica a la revista liberal The Edinburgh Review.

Tras este primer periodo de activo entusiasmo, Mill se convirtió en un benthamita algo distanciado de sus homólogos cuando conoció a los jóvenes estudiantes de Cambridge, seguidores de Coleridge, y se hizo amigo y admirador de Carlyle (cuyo estilo intentó copiar hasta que se dio cuenta de que nadie que no fuera Carlyle podría escribir como Carlyle). Durante este periodo aún se identificaba con la causa, y, más tarde (sobre todo en Utilitarismo de 1861), fue el mayor analista y defensor de la postura utilitarista. Pero, como veremos, era un utilitarismo nuevo y más complejo, resultado del contacto que había mantenido Mill con sus críticos.

La educación que describe en su Autobiografía es impresionante. Empezó a estudiar griego a los tres años y su padre, James Mill, siguió el sistema de educación monitorizada entonces de moda, educando a John, por ser el primogénito, quien, a su vez, educaba a sus hermanos (y era el responsable de sus defectos). No es que fuera un empollón, era una educación diseñada para crear a un perfecto benthamita y sabemos más del método que del contenido. Aprendió a defender su postura en un diálogo y a demostrar las cosas mediante la discusión. Los autores clásicos, Platón, sobre todo, eran de gran importancia, y Mill aprendió más sobre ellos (y de forma más filosófica) que si hubiera recibido una educación convencional en una institución pública o en Cambridge.

Tradujo a Platón muy joven, pero, una vez más, lo importante era el método, que

hacía hincapié en el diálogo, la dialéctica y la discusión. El método socrático parecía una herramienta educativa perfecta. Mill paseaba con su padre hablando de economía política, de forma similar a como Platón describe a Sócrates en pleno debate dialéctico con los jóvenes atenienses. Más tarde publicó traducciones de diversos diálogos platónicos, pero lo fundamental era el método dialéctico. Como afirma en Sobre la libertad: «No se puede recordar a la humanidad con la suficiente frecuencia que una vez existió un hombre llamado Sócrates» (2.12; CWM, XVIII, p. 235). Otra de sus observaciones de Sobre la libertad procede de una línea de tradición diferente del mundo antiguo (cita a su amigo y compañero de Coleridge, John Sterling). Señala que «la autoafirmación pagana» es uno de los elementos de la dignidad humana, al igual que «la autonegación cristiana» (3.8; CWM, XVIII, p. 266).

Estas obras tempranas de Mill ostentan ciertas características muy típicas que nos ayudan a entender su obra posterior y más importante, así como su contribución al pensamiento político de la generación de mediados de la era victoriana. En primer lugar, se aprecia un interés por el equilibrio, la síntesis y el eclecticismo, pues se trataba de aprender de la parte contraria; una práctica que erigió en principio en Sobre la libertad. Anteriormente, en su periodo de cierto distanciamiento del benthamismo, había escrito un par de equilibrados ensayos sobre Bentham y Coleridge (publicados en 1838 y 1840, respectivamente). Para Mill ambos pensadores tenían parte de razón. Era correcto lo que afirmaban, pero falso lo que negaban. El benthamismo, por lo tanto (la teoría de su padre), sólo era una verdad parcial. En el capítulo 2 de Sobre la libertad Mill identifica tres opiniones que cabe adoptar en relación con la verdad, y demuestra que cada una de ellas beneficia a la libertad de pensamiento y favorece la discusión. Los dos casos obvios son aquellos en los que la opinión es verdadera o falsa. Sin embargo, Mill dedica más tiempo (y está más interesado) a la opinión que sólo es parcialmente verdadera. Cree que la mayoría de las teorías sobre política, incluidas las hipótesis sobre la libertad misma, son verdaderas, pero sólo en parte. Mill siempre da la impresión de querer restablecer el equilibrio cuando su rival va demasiado lejos, pero en ciertas circunstancias podía darle la razón. Proclama un rotundo sí a la libertad y a la democracia, pero, en el caso de Mill, un «sí» tiende a ir seguido de un «pero».

Esta búsqueda de equilibrio es una característica constante. La otra es un interés permanente por la práctica: Mill consideraba que había que comprobar qué principios eran importantes en la vida cotidiana. Nunca fue un académico, ni desengañado ni de ningún otro tipo. Se ganaba la vida desde la City de Londres

trabajando en la India Office, encargada del gobierno de la colonia. Mill, que llegó a ocupar un puesto prominente, acumuló toda una vida de experiencia en administración práctica (sabía cómo funcionaba la burocracia desde dentro). Fuera del despacho no sólo debatía sobre economía, filosofía del espíritu y política, también era un activista. Cuando era un joven utilitarista promovió el control de la natalidad repartiendo panfletos; una actividad por la que lo arrestaron. La teoría que defendía era neomalthusiana: la población era un problema primario para lograr la maximización del bienestar. Pero, al contrario que Malthus, Mill y sus amigos defendían la abstinencia y no la represión moral.

El periodismo también era muy importante. A finales de la década de 1830, Mill era una especie de líder extraparlamentario de los radicales filosóficos e intentaba dar a conocer su trabajo a través del periodismo. No se limitaba a ser un mero comentarista político o un teórico político, quería impulsar el caótico proceso de reforma de la época. Recurrió al periodismo para promover proyectos políticos concretos. Conviene recordar que este contexto no había cambiado cuando escribió sus obras de madurez sobre filosofía política, que aún se leen por derecho propio, al margen del contexto. En Sobre la libertad procura persuadir a los lectores de la época de la corrección de su postura, intentando producir un efecto social y político en un contexto concreto. Utilitarismo es asimismo una obra escrita para ser popular, con la que también pretendía influir sobre la opinión pública y, por lo tanto, sobre la práctica política. Se publicó en una serie sobre diversos temas de una revista generalista dedicada al alto periodismo.

LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS MORALES

Los «radicales filosóficos» (fue Mill quien acuñó el término) crearon un tercer partido tras el Proyecto de Ley de Reforma de 1832. Pero el germen de su periodismo de la década de 1830 es anterior. Las duras críticas que Mill, junto con su padre, vertieron contra la Edinburgh Review datan de 1824. Era el primer año de la nueva revista utilitarista, The Westminster Review, fundada por los benthamitas para competir con la Edinburgh Review de los liberales y la Quarterly Review de los conservadores. Una tercera revista introducía un tercer partido y, al margen de su suerte variable en la arena política, una tercera forma

de teoría política.

Cuando la criticaron, la Edinburgh Review se volvió contra ellos. En 1829 Macaulay publicó en esa revista una serie de artículos demoledores que tuvieron mucho impacto. Las críticas iban dirigidas contra la obra de teoría política más conocida de James Mill, su Essay on Government de 1821. John Stuart Mill había tenido una «crisis nerviosa» (crisis que no apreciaron ni su familia ni sus amigos). Ya sabía que dedicar su vida al benthamismo no le haría feliz, lo habían seducido los jóvenes seguidores de Coleridge y estaba preparado para experiencias intelectuales nuevas y diferentes. Sin embargo, este eficaz ataque a la ciudadela de su padre tuvo un gran impacto sobre Mill. Sus reflexiones le llevaron a preguntarse por la manera correcta de proceder en ciencia política, como explica en A System of Logic, de 1843. El pensamiento político del Mill maduro demuestra que estaba de acuerdo con su padre, muy conocido en la época, y a la vez en desacuerdo con él.

Essay on Government, de James Mill, contiene una argumentación rigurosamente deductiva, pues la deseabilidad de una democracia representativa como sistema perfecto deriva de dos premisas, una descriptiva y otra evaluativa. La premisa evaluativa es la utilitaria: el fin del gobierno (y en realidad de todo) es promocionar la felicidad general. La premisa descriptiva es que la gente actúa guiándose por el interés. Si se aceptan ambas premisas es fácil deducir que sólo promueve los intereses del pueblo en su conjunto quien se interesa por el pueblo en su conjunto, es decir, el pueblo mismo. La conclusión es deductiva, y, como se supone que las premisas tienen validez universal, también es válida para todo momento y lugar.

Este es el argumento que Macaulay ridiculizó brillantemente, criticando, desde la historia y la experiencia, la premisa de James Mill de la universalidad del principio del interés. El relato de John Stuart Mill parecía menos brillante en una lectura superficial, pero daba respuestas a los problemas reales planteados por la obra de su padre que Macaulay le había hecho ver. Los métodos de los que tratan los capítulos 7 y 8 del libro VI de A System of Logic son descripciones de la metodología de Macaulay y James Mill, respectivamente. Señala que ambos métodos son erróneos, o, al menos, sólo parcialmente correctos, antes de proponer su propia metodología.

El capítulo 7, en el que critica a Macaulay, se titula «Sobre el método químico o experimental en la ciencia social». Lo que no le gustaba era la idea de sacar

conclusiones en ciencia política por mera acumulación de experiencia. Mill consideraba que esto era una falsa invocación de Bacon (una figura muy reverenciada en la época, sobre todo entre los whigs) porque era un falso empirismo. El capítulo 8, en el que critica a su padre, se titula «Del método geométrico o método abstracto». Mill no menciona a su padre, meramente alude a pensadores franceses del siglo XVIII. El error del método defendido tanto por su padre biológico como por su padre espiritual era, en su opinión, su carácter rigurosamente deductivo, de ahí que lo denomine «método geométrico», porque deriva deductivamente teoremas a partir de axiomas. Mill piensa que tanto los planteamientos como las conclusiones han de responder a las circunstancias.

Esta relatividad contextual es muy típica de la importantísima obra del Mill maduro. Mill es un conocido defensor de la libertad, pero, como veremos, la libertad no era para él una prescripción universal, válida en toda circunstancia. Mill también es un conocido defensor de la democracia representativa. Pero, de nuevo, sólo para pueblos que se hallen en ciertas circunstancias. El axioma de interés universal del que partía su padre no era, en su opinión, siempre (o axiomáticamente) cierto. Los gobernantes, afirma en A Sytem of Logic, se ven influidos «por los habituales sentimientos y sensaciones […] que prevalecen en la comunidad a la que pertenecen» (VI.viii.3, CWM, VIII, p. 891), tanto si responden a sus intereses como si no. De ahí la importancia que adquirió para Mill el método «histórico» de Coleridge, que le demostró la importancia de la historia y de las circunstancias variables. Repite pasajes de su ensayo de 1840 sobre Coleridge en el capítulo consagrado al método «histórico» del mencionado libro VI, «La lógica de las ciencias morales».

HARRIET

Coleridge tuvo un gran impacto sobre Mill, pero, como confesó él mismo, quien más influyó en su vida fue una mujer, Harriet Taylor. Sobre la libertad comienza con una grandilocuente declaración en la que dedica la obra «a la querida y añorada memoria de quien fue la inspiradora, y en parte la autora, de lo mejor que hay en mis escritos» (CWM, XVIII, p. 216). Mill conoció a su musa en 1830. Desafortunadamente para ambos, Harriet estaba casada con otro. Mill quiso dedicarle su Economía política, pero el marido evidentemente se negó para

evitar que se hiciera pública la relación. En 1851, dos años después de la muerte del señor Taylor, se casaron. El matrimonio duró siete años, hasta la súbita muerte de Harriet en 1858.

En aquellos años Mill publicó poco. Siguió trabajando en la India Office, gobernando la India por correspondencia, y luego luchó para evitar que la Compañía Británica de las Indias Orientales cayera en manos del Estado a raíz del Motín de la India acaecido en 1857. Mill defendía su parcela, como requería su puesto, pero sus argumentos encajaban en su pensamiento general, a saber, que un gobierno de burócratas, bien formados y supuestamente imparciales al modo platónico, era mejor que dejar que los miembros del Parlamento británico gobernaran un país extranjero acuciados por presiones democráticas en casa.

Aunque publicó poco en la década de 1850, Mill trabajó con Harriet, elaborando borradores de una serie de ensayos en los que condensaban sus ideas (temían a la muerte constantemente y querían escribirlo para la posteridad a modo de «alimento espiritual»). El principal fue el ensayo sobre la libertad, publicado con ese título en 1859, tras la muerte de Harriet, con la dedicatoria que ya hemos mencionado. Fue un monumento consagrado por Mill a su esposa. (Es por ello por lo que jamás modificó Mill Sobre la libertad, al contrario que otras obras, en ediciones posteriores publicadas durante su vida. Todo lo más, introdujo pequeños cambios gramaticales sin importancia.) Tanto entonces como ahora se considera la mejor obra de teoría política de Mill. Se la tiene por uno de los textos clásicos de un mundo occidental que se mueve en un marco ideológico basado en la libertad. También se han criticado desde su publicación tanto su contenido como las posibilidades de aplicar el modelo. Sobre la libertad parece una obra sencilla, pero es engañoso: no se la ha entendido en toda su magnitud.

¿DE QUÉ TRATA SOBRE LA LIBERTAD?

Tras una primera ojeada, la dificultad que entraña Sobre la libertad no es evidente. Parece una de esas útiles obras en las que el autor deja bien clara su teoría desde el principio. En el primer capítulo Mill afirma que «el objeto de este ensayo es dejar sentado un principio muy simple», que inmediatamente concreta. Resulta de ayuda, aunque el principio en cuestión no haya sido simple desde los

días de Mill hasta el presente y siempre haya requerido interpretación. También hay que señalar que cuando Mill habla de Sobre la libertad en su autobiografía repite lo mismo, que sólo tiene un propósito. Afirma que se trata de «una especie de manual filosófico sobre una única verdad». El problema es que el «sencillo principio» del capítulo 1 es muy distinto a la «verdad única» de Autobiografía. De modo que, de nuevo, la historia es bastante más compleja de lo que parece a primera vista o de lo que Mill dice que es.

El «sencillo principio» del capítulo 1 es que «lo único que justifica que los hombres, individual o colectivamente, interfieran con la libertad de acción de otro es la legítima defensa» (1.9; CWM, XVIII, p. 223). No parece tan sencillo, sobre todo cuando Mill se pone a explicarlo a continuación. «El poder sólo puede ejercerse justificadamente sobre un miembro cualquiera de una comunidad civilizada en contra de su voluntad para evitar que se dañe a otros». «Daño» se convierte en la palabra clave a interpretar, de modo que el «sencillo principio» de Mill se transformaque en el «principio del daño», que implica que la interferencia sólo está justificada para evitar que se haga daño a otros.

¿Y qué es la «verdad única» de Autobiografía? Es «la importancia, para el ser humano y para la sociedad, de la existencia de una gran variedad de caracteres y de dotar a la naturaleza humana de total libertad para que pueda expandirse en direcciones innumerables y conflictivas» (CWM, I, p. 259). Es tanto un alegato a favor de la libertad como de la individualidad con el fin de generar diversidad. Tampoco es una mera reflexión autobiográfica; está en la estela del epígrafe de Sobre la libertad, en el que cita a Von Humboldt cuando afirma: «El gran principio rector […] es la importancia esencial del desarrollo humano en su más rica diversidad» (CWM, XVIII, p. 215).

Debemos prestar atención a este objetivo final o principio rector y relacionarlo con sus ideas sobre la prevención del daño, la individualidad, el desarrollo y la diversidad, para ver cómo se ligan en la mente de Mill y qué tienen que ver con la libertad. Mill apuntala su «sencillo principio» con argumentos, nos ilustra sobre sus aplicaciones y luego fija explícitamente una meta. De manera que hay material suficiente como para resolver la cuestión.

MÁS ERRORES

Sobre la libertad se ha entendido como una promoción extrema del individualismo, de los derechos del individuo frente al Estado. Pero esta interpretación es demasiado restrictiva. Mill afirma que parte de los pensamientos y actos de un individuo debería ser privada, es decir, estar exenta de la interferencia estatal. Pero pensar que no hay más en la obra sería juzgarla demasiado negativamente. En Sobre la libertad, Mill dice: «A menudo se concede libertad cuando no debería concederse y se niega cuando debería garantizarse» (5.12; CWM, XVIII, p. 301). De modo que a veces cree que hay demasiada libertad y quiere reducirla, y en otras circunstancias desea protegerla. La tarea que se asigna a sí mismo explícitamente es la de trazar la línea en el lugar correcto.

El Estado limita la libertad de la gente amenazando con castigos y, por lo tanto, es tan importante para Mill como lo fue para Bentham. Ambos creían que la gente obedece, haciendo lo necesario para lograr el bien común o maximizar la utilidad, únicamente por el enorme poder punitivo del Estado. Entendían que la libertad debía restringirse y conjugarse con un incremento de la utilidad; ninguno de los dos teóricos era anarquista ni pretendía maximizar las libertades del individuo en detrimento del Estado. De hecho, Mill iba más allá que Bentham (por ejemplo, en Economía política) al sugerir que el Estado también podía promover activamente la utilidad. No sólo castigaba, también podía incentivar, dar ejemplo, coordinar actividades y proveer bienes públicos que el mercado no suministraba.

En el capítulo 4 de Sobre la libertad, Mill explica cómo habría que tratar a alguien que ha hecho algo imprudente o de mal gusto. Prosigue afirmando: «Es algo muy distinto si ha infringido las normas necesarias para la protección de sus congéneres». En ese caso, «la sociedad […] debe infligirle dolor para castigarle y procurar que el castigo sea lo suficientemente severo» (4.7; CWM, XVIII, p. 280). Nos encontramos aquí (lo que «debe» ocurrir) con el Estado benthamita, terrorífico, que protege los derechos obligando al cumplimiento de los deberes por miedo al castigo. El Estado procura que sus amenazas sean lo suficientemente severas como para ser disuasorias. De manera que debemos fijarnos en ambos aspectos para entender a Mill: hay que ver dónde, en su opinión, habría que reducir el poder estatal y dónde es necesario y debería ejercerlo.

Otra lectura, excesivamente negativa, de los argumentos de Mill parte de una interpretación errónea de los límites al poder del Estado. Aquí debemos sacar de nuevo a colación la descripción de la Autobiografía (otra de las obras que prepararon Harriet y él durante su corto matrimonio; es de la misma época que Sobre la libertad). Eliminar al Estado no era un fin en sí mismo. Era un punto, un punto positivo. Se trataba de permitir cierta diversidad de conductas, de experimentos vivos, una diversidad que, según la teoría de Mill, promocionaría el bien común. El problema, si es que lo había, era la promoción positiva de un fin concreto.

Otro error bastante común es pensar que a Mill sólo le preocupaba el Estado, y, en concreto, lo que este debería (y no debería) hacer. Se considera que la suya es una teoría sobre lo que debería ser la ley, lo que ha llevado a citar a Mill en los debates sobre políticas públicas del siglo siguiente, en temas como la legislación sobre la homosexualidad y la pornografía. (Aunque no escribió concretamente sobre estos asuntos, en los que su nombre ha sido el más citado). Mill es claro en la parte negativa de su mensaje, a saber, que la fuerza moral de la opinión pública y la fuerza jurídica del Estado son una amenaza seria para la individualidad. En el capítulo 1 de Sobre la libertad, la «ley» está siempre entreverada con la «opinión pública», las dos fuerzas represoras que atentan contra la libertad justa. Lo que quiere controlar es «la disposición de la humanidad, tanto de los gobernantes como de los conciudadanos, a imponer su propias opiniones e inclinaciones como regla de conducta para los demás» (1.15; CWM, XVIII, p. 227). Cree que, en la Inglaterra sobre la que escribe, la fuerza de la opinión pública, sobre todo de la opinión de la clase media, es una amenaza más poderosa que las sanciones estatales. Es «una tiranía social más formidable que muchos tipos de represión política porque deja menos vías de escape» (1.5, CWM, XVIII, p. 220).

Pero el mensaje de Mill no es negativo, no dice sólo que haya que dejar a la gente en paz. En el capítulo 4 de Sobre la libertad recalca: «Sería un gran error suponer que con nuestra teoría defendemos una indiferencia egoísta, que queremos que los seres humanos no tengan nada que decir sobre cómo deben conducirse los demás» (4.4; CWM, XVIII, pp. 276-267). Todo lo contrario, «existe una gran necesidad de que se promocione desinteresadamente el bien de otros». De manera que Mill no está recomendando a las personas que se dejen mutuamente en paz. Sin embargo ¿cómo puede ser permisible una interferencia más allá de la aplicación de sanciones jurídicas y sociales apropiadas? Aquí es donde Mill describe el sutil trato que deberíamos dar a las personas con las que

no estamos de acuerdo, pero que tampoco han violado los derechos de los demás. Ofrece «consideraciones para ayudar a formarse un juicio y exhortaciones a endurecer la voluntad» (4.4; CWM, XVIII, p. 277). Es problemático; la delgada línea entre la persuasión útil y la presión social impropia es difusa. Lo que está claro es que deberíamos preocuparnos por los demás, aunque «los látigos y flagelos, tanto en sentido literal como metafórico», resulten inapropiados.

VALORES BÁSICOS

La teoría defendida en Sobre la libertad no plantea que haya que dejar en paz a los individuos en la medida de lo posible, sino que hay que interferir en el lugar oportuno, en el momento justo y por el motivo correcto. Al comienzo, como parte de sus críticas al pensamiento y a la práctica de su época, afirma que «no hay ningún principio reconocido que permita comprobar lo propio o impropio de la interferencia gubernamental» (1.8; CWM, XVIII, p. 223). Es un problema de demarcación, del área adecuada en el que la gente debería verse libre de interferencia y del espacio en el que se ejerce el control. Pero necesita una definición previa de lo «adecuado» y Mill basa su argumento concreto en una epistemología y teoría del valor más generales, como hace a lo largo de toda su obra. La epistemología milliana, formulada principalmente en A System of Logic, pretende reemplazar la intuición y el sentimiento por la ciencia y la observación. De ahí la fuerza de su primera crítica a la doctrina moral del filósofo de Cambridge, Whewell. Lo esencial del primer capítulo de Sobre la libertad es su intento de demostrar que la gente saca sus conclusiones basándose en «simpatías y antipatías» más que en «intereses» (1.6; CWM, XVIII, p. 221); la gente confía en sus «sentimientos»; y del «sentimiento de la mayoría» se sigue la ley. Más tarde, analizando las aplicaciones de esta idea, quiso demostrar lo negativo que era sacar conclusiones basándose en los sentimientos, sobre todo cuando se trataba de sentimientos de desagrado experimentados ante cierto tipo de conductas.

Si Mill, como Bentham antes que él, quería sustituir a la «razón» por el «sentimiento» debía hallar, al igual que Bentham, un fundamento para su teoría del valor que le permitiera trazar una línea entre la interferencia propia y la

impropia basándose en «principios» en vez de en el puro instinto o en meras sensaciones. Como Bentham, la teoría del valor que adopta es la del utilitarismo. Mill lo dice muy expresamente en Sobre la libertad, donde afirma: «Debo decir que renuncio a cualquier ventaja que pudiera derivar de la idea abstracta de derecho, entendido al margen de su utilidad. Creo que la utilidad es el principio último de todas las cuestiones éticas» (1.11; CWM, XVIII, p. 224).

La base ética o valorativa no es el deber ni son los derechos, desde luego no son los sentimientos: es la utilidad. Poco después de Sobre la libertad, Mill escribió Utilitarismo, una defensa de la teoría de su padre y de Bentham. La mitad del texto es un capítulo sobre la justicia, que en principio iba a ser un ensayo aparte y en el que, al igual que en Sobre la libertad, aplica el utilitarismo a una cuestión más política que de moral individual. Usa el término acuñado por su padre, pero la doctrina de John Stuart Mill es muy diferente. En el capítulo 2 de Utilitarismo afirma: «Reconocer que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros, es compatible con el principio de utilidad. Sería absurdo que, si al estimar cualquier otra cosa tenemos en cuenta tanto la calidad como la cantidad, al estimar los placeres tuviéramos sólo en cuenta la cantidad» (CWM, X, p. 211).

De manera que el utilitarismo de Mill no consiste exclusivamente en sumar cantidades de placer. En ambas obras lo que cuenta es el tipo de utilidad. De ahí la importancia del tercer capítulo, central, de Sobre la libertad. Ahí nos ofrece una descripción más completa de la teoría del valor que late tras la obra; nos explica por qué la libertad es tan importante. No dice que obtengamos un conjunto mayor de sensaciones placenteras si promovemos la libertad. Lo que observamos es que la gente adquiere mejor carácter. Necesitamos la libertad para hacer realidad la individualidad. El capítulo se titula «De la individualidad como uno de los elementos del bienestar». Aquí debemos volver a traer a colación la «verdad única» de la Autobiografía (la importancia de una gran variedad de caracteres) y recordar la cita de Von Humboldt sobre la importancia de la diversidad. Con ayuda de los «experimentos en la vida real» que Mill recomendaba en este capítulo, esperaba descubrir las mejores formas de utilidad, buscando cualidad más que cantidad.

LA UTILIDAD ANTIGUA Y LA NUEVA

Mill decía que quería combinar lo mejor de los siglos XVIII y XIX. El mejor ejemplo es la descripción, que hace en Sobre la libertad, de las formas de utilidad. La utilidad es una cuestión propia del siglo XVIII; Bentham aplicó el pensamiento de otros pensadores del siglo XVIII como Helvetius o Beccaria. Desde el punto de vista de Mill, su enfoque era demasiado mecánico. Entendían el Estado como una máquina construida para maximizar el placer y minimizar el dolor. Justo como en la famosa prisión de Bentham, el Panóptico: una disposición y distribución adecuadas conducirían a los individuos, quienes se rigen por impulsos naturales tendentes al placer y a evitar el dolor, a hacer lo necesario para maximizar la satisfacción general, considerada de forma imparcial.

Mill aceptó esta parte de su herencia: la estructura, la mecánica motivación-resultado deseado, su forma de entender la ley y el gobierno sigue estando presentes en sus obras. Pero los insumos introducidos en la máquina y su funcionamiento eran distintos. Las metáforas y analogías de Mill no son mecánicas sino orgánicas. En vez de fuerzas que operan sobre materia muerta (como el reloj de precisión, inventado en el siglo XVIII), hallamos una búsqueda de las condiciones apropiadas para sembrar, pues muchas de sus metáforas pertenecen al ámbito de la horticultura. El cultivo es la clave del desarrollo y el fin es alcanzar el autodesarrollo. No debemos potenciar un tipo concreto de sensación sino el desarrollo integral de la persona. Necesitamos valores que no se limiten a reducirlo todo a una suma de sensaciones atómicas. Lo que debemos tener en cuenta es lo que Mill denomina carácter.

Los tipos de utilidad más valiosos de Utilitarismo son los que diferencian a las personas de los animales. De ahí la observación de Mill: «Es preferible ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho» (CWM, X, p. 212). La diferencia en la forma de Mill de entender la utilidad se ve claramente en Sobre la libertad. Inmediatamente tras la observación que acabamos de citar, prosigue: «… pero se trata de utilidad en un sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre entendido como un ser perfectible». (Este es uno de los pocos puntos en los que han creado confusión textos corruptos que han circulado por ahí; el editor de una de las primeras ediciones se equivocó insertando un artículo indeterminado delante de «hombre». El error se ha reproducido multitud de veces y ha hecho que se cite mal este pasaje. A Mill le preocupaba la naturaleza de los seres humanos, no la de individuos concretos.)

La libertad se valora no por ella misma, sino en función de otras razones; del

mismo modo sucede con la democracia representativa en las Consideraciones sobre el gobierno representativo de Mill. En uno y otro caso, el ordenamiento legal y la forma de gobierno han de ser evaluados según nos guíen hacia el tipo adecuado de persona, y han de serlo sólo en la medida en que lo consigan. Siempre en el caso de Mill es el carácter la clave. De manera que una de las preguntas que se plantean con más frecuencia, si su idea de la libertad es compatible con el utilitarismo, tiene fácil respuesta, al menos desde su propio punto de vista. Sólo hay una meta general, no dos en competición. La meta es la utilidad. Pero debe tratarse de una utilidad correctamente entendida («utilidad en un sentido más amplio, basada…»). El valor atribuido a todo lo demás (como la libertad o la democracia) se debe a que permite alcanzar esa meta.

Para realizar esa tarea se necesitan dos cosas y Mill las define en el crucial capítulo 3 de Sobre la libertad, que es el eje en torno al que gira toda la obra. Lo primero que se precisa es una descripción general del valor, del carácter, del tipo de persona más deseable. Lo segundo es una explicación de por qué la libertad tiende a promocionar ese valor. Ambas cosas tienen en común la energía, la actividad. El carácter más deseable es el que tiende al autodesarrollo, es variable. No es algo manufacturado mecánicamente por otros, crece por sí mismo, de ahí las metáforas del ámbito de la horticultura. Pero sólo crece por sí mismo donde se dan las condiciones necesarias; una de ellas es el tipo de gobierno: ha de ser adecuado. Debe proveer, proteger y reforzar la libertad. Debe ser una democracia representativa; un gobierno que sepa trazar la línea entre cuándo debe interferir y cuándo dejar a los individuos en paz.

CIVILIZACIÓN

La energía que Mill quiere liberar aumentando los niveles de libertad nos lleva a otro aspecto de su pensamiento, otro asunto en el que consideraba que su padre se había equivocado. El cultivo que defiende parece correr paralelo al proceso civilizatorio y Mill había publicado mucho antes (en 1836, en un momento en el que se había distanciado de Bentham y de su padre) un importante ensayo titulado «Civilización». Lo cita en su ensayo sobre Coleridge de 1840, parte del cual, como sabemos, reproduce en el libro VI de A System of Logic, considerada su obra extensa más consciente. En este locus tan citado, Mill afirma que los

pensadores del siglo XVIII ignoraban el problema del gobierno. Sostiene que estaban tan dedicados a dilucidar lo que podría lograr el mejor de los gobiernos, que tendían a ignorar que el gobierno en sí pudiera ser un problema. (Aunque esto no es cierto en el caso de los pensadores del siglo XVIII en general, sí se aplica al joven Bentham, que estudió muchos tipos de derecho antes de darse cuenta de que debía ahondar en el derecho constitucional). Mill entiende que el primero de los problemas es si debe haber gobierno o no, y lo plantea en términos de energía y de carácter. ¿Cómo puede haber un gobierno que no resulte enervante?

Aunque sólo lo esbocemos, he aquí la versión de Mill sobre el estado de naturaleza. La pregunta respecto del contrato social original era qué ganaba la gente aceptando un gobierno. El problema formulado por Rousseau era cómo las personas, que al principio eran libres, podían dotarse de un gobierno y seguir siendo tan libres como antes. Mill lo describe en términos de energía. ¿Cuánta gente, cargada al inicio de energía, conservaba la misma energía tras haberse sometido a un gobierno? El tipo propio del estado de naturaleza era, según Mill, el «salvaje» a quien definía (en ambos ensayos) como a alguien que no participaba en tareas cooperativas. ¿Qué tipo de gobierno era posible en el caso de estos salvajes? En sus propias palabras (en «Coleridge» y A System of Logic): «La dificultad de inducir a una raza valiente y guerrera a rendir su arbitrium individual a un árbitro común siempre se ha considerado algo tan difícil que, para superarlo, se ha aludido nada más y nada menos que a poderes sobrenaturales» (CWM, VIII, p. 921). De manera que no basta con un contrato o con la voluntad guiada por la razón; hemos de recurrir al terror sobrenatural (un Leviatán que ya existe en el cielo). Percibimos un eco de esta idea cuando afirma en Sobre la libertad: «Hubo una época en la que había un exceso de espontaneidad e individualismo y al principio social le costaba lidiar con ello. Lo difícil fue inducir a hombres de cuerpos y mentes fuertes a obedecer reglas que les obligaran a controlar sus impulsos» (3.6; CWM, XVIII, p. 264). Para tener un gobierno y crear una sociedad había que rebajar la voluntad individual (arbitrium) y la energía.

Pero eso, señala Mill (sobre todo en el tercer capítulo de Sobre la libertad), ese proceso había suscitado el problema contrario, el de falta de energía, una cuestión que analiza en profundidad. En su ensayo «Civilización», muy anterior, estudiaba con el mismo cuidado el declive de la energía que producía la civilización. En ambos casos se suponía que la energía se trasladaba del individuo a la masa y Mill expresaba la idea de forma parecida. En Sobre la

libertad, afirma: «Actualmente los individuos se han perdido en la multitud […] parece una trivialidad decir que la opinión pública mueve al mundo» (3.13; CWM, XVIII, p. 268). Más de veinte años antes proclamaba: «El individuo está tan perdido en la multitud que, si bien depende cada vez más de la opinión, es cada vez menos propenso a hacerlo de una opinión bien fundamentada» CWM, XVIII, p. 132). Como dice en la obra más antigua, ambos ensayos tratan de «la insignificancia, cada vez mayor, del individuo en el seno de la masa […] lo que debilita la influencia que ejercen los pocos más cultivados sobre los muchos» (CWM, 133-134).

De modo que, en ambos casos, se trataba de promocionar al individuo debilitado, de recuperar el equilibrio haciendo que la masa devolviera cierta dosis de poder al individuo. Quería restaurar la energía de los individuos civilizados, hasta que recuperaran el equivalente al poder originario del «salvaje» que existía antes de que hubiera gobierno. Pero ¿era eso posible dado que tenían un gobierno (o eran «civilizados»)? Mill creía que sí, pero sólo si se seguían unas prescripciones muy concretas. Habría que soslayar las miserias de la anarquía manteniendo algo de gobierno para que defendiera los derechos. Pero era imprescindible recuperar la energía primitiva para mantener al gobierno (y a la opinión pública de la masa aterradora) lejos de los individuos y de sus actos, siempre y cuando no resultaran lesivos para los demás.

Esto suena a principio universal. Sin embargo, se expresa en términos de un relato histórico («Érase una vez…»). El hecho de que la forma de gobierno favorita de Mill fuera la correcta dependía del contexto. Otro aspecto, relacionado con este anterior, en el que Mill fue mucho más allá que sus mentores del siglo XVIII, es su sensibilidad a la historia y las circunstancias. En su opinión, lo correcto variaba según el tiempo y el lugar. El cultivo requería de condiciones apropiadas, y lo que florecía en un contexto se marchitaba en otro. En Sobre la libertad, hace hincapié en que se propone una prescripción pensada para circunstancias muy concretas. «La libertad como principio –afirma Mill– no se aplica a ningún estadio anterior a la época en la que la humanidad adquirió la habilidad de perfeccionarse por medio de la discusión entre libres e iguales» (1.10; CWM, XVIII, p. 224). Hasta llegar a ese estadio se requerían dictadores y era una gran «fortuna» encontrar a uno tan bueno como Akbar o Carlomagno. Liberar a los salvajes para que se autocultivaran no tenía sentido; había que podarlos a fondo para darles forma.

EL PRINCIPIO DE DAÑO

Volvamos al meollo del problema. Obviamente, la aplicación del principio de Mill depende de lo que entendamos por «daño». Si es algo que afecta a los intereses de otro de forma negativa, parece fácil entender por qué se incluye entre los principios utlitaristas. Porque, en general, si se deja a la gente hacer lo que quiere defenderán sus intereses, de modo que no interferir en asuntos que no afectan a otros tenderá a aumentar la utilidad general (la persona que hace lo que quiere tenderá a aumentar su propia utilidad y, si no afecta negativamente a los demás, no obtendrá ganancias a costa de la pérdida de otros). Como Mill reconoció, el problema es que no hay acción alguna que no afecte a otros. «Nadie vive totalmente aislado», afirma en el capítulo 4 de Sobre la Libertad, o sea, si alguien se provoca «a sí mismo un daño grave» o permanente, otros, como sus «más íntimos», se verán negativamente afectados (4.8; CWM, XVIII, p. 280).

De modo que, si queremos darle algún tipo de aplicación práctica al principio, como ilustra Mill en los dos últimos capítulos de su obra, «daño» no puede referirse sólo a una acción que afecte a los demás. A juzgar por los ejemplos que pone, Mill cree que de este principio se deduce que los adultos que saben lo que hacen deberían ser libres para consumir alcohol, comer lo que quisieran y tener cualquier tipo de relaciones sexuales con adultos que consienten. Pero también reconoce que algunas de estas prácticas pueden afectar a otros. La gente que cuida de un dipsómano o depende de él puede verse seriamente afectada por su alcoholismo. Hay a quien le pueden repugnar (y preocupar) los gustos gastronómicos o sexuales de otras personas. De modo que los actos que ejercen efectos negativos sobre otros están claramente permitidos por el principio de libertad de Mill.

Hay que limitar el principio de alguna forma para que las fuerzas del orden o la opinión pública sólo intervengan para evitar determinados efectos. Sin embargo, aunque parece evidente que debe darse una limitación de este tipo, del texto no se desprende cómo piensa hacerlo Mill y se han hecho varias sugerencias y planteado distintas interpretaciones. Pueden ser actos que afecten a intereses tan importantes que se los considera derechos; o actos que sólo afectan a quienes eligen verse afectados; o que afectan a otros sólo de forma secundaria y distante.

Inmediatamente después de esta primera proclamación del principio describe el tipo de acto que quiere proteger: «… un acto que sólo afecta a uno mismo, o que, si llega a afectar a otros es por medio de una participación libre, voluntaria, consentida y veraz» (1.12; CWM, XVIII, p. 225). El elemento crucial aquí parece el consentimiento. Si aceptas que te afecte no te puedes quejar. Pero no bastaría para cubrir los casos que acabamos de describir; la familia del dipsómano destrozada por su alcoholismo, la persona que aborrece los gustos de los demás, no eligen verse implicadas en estas situaciones que les molestan. Mill añade una glosa: «Cuando digo sólo a sí mismo, me refiero a que es una afectación directa, de primer orden: pues todo lo que le afecte puede afectar a otros a través de sí mismo». El criterio crucial parece ahora que haya una relación directa en la cadena causal entre el agente y el efecto negativo. Pero esto no parece útil para trazar la línea que debe trazar Mill. Alguien que hace que un segundo dispare a un tercero sólo lo daña de forma indirecta, pero aun así creemos que no debería ser libre para hacerlo.

Al excluir los efectos indirectos y consentidos Mill se da más espacio de lo que cabría esperar para aplicar su principio de protección a ciertas conductas que deberían quedar libres de la interferencia de la ley o de la opinión pública. Pero también avanza en dirección contraria, no quiere proteger áreas, que, a primera vista, parecen caer claramente bajo este principio central. Esto se debe a que, sobre todo cuando busca aplicaciones concretas, invoca otras consideraciones que limitan su ámbito de aplicación. Alguien que actúa libremente debe saber lo que está haciendo. La información es un bien utilitario, y la importancia que da a las etiquetas está muy en consonancia con sus afinidades liberales. En su opinión, la compra de veneno y drogas peligrosas debería estar permitida. Pero si eres libre de envenenarte, también debes ser capaz de saber lo que estás haciendo. Por lo tanto, sostiene, los productos peligrosos han de ir etiquetados y se debe conservar un registro de su venta (por si se necesita como prueba en un delito). Esto lo explica en el quinto y último capítulo, «Aplicaciones», de Sobre la libertad.

Todo bien hasta aquí. El principio central de Mill parece proporcionar un amplio espacio protegido. Pero uno de los ejemplos de ese capítulo, relacionado con la importancia de la información, podría reducirlo. Pensemos en el ejemplo de un puente peligroso. Mill permitiría a un guardia que evitara que la gente pasara, aunque se empeñaran en hacerlo. Porque, dicho en sus palabras: «La libertad consiste en hacer lo que uno desea, pero lo que uno desea es no caer al río» (5.5; CWM, XVIII, p. 294). No es algo que atente contra los principios generales

liberales. La persona a la que se impide cruzar el puente no sabe que el puente es peligroso y se podría decir que se equivocaba en lo que quería. De manera que, al interferir con su voluntad, se le da lo que realmente quiere (no caer al agua) en vez de lo que cree querer (cruzar el puente). Sin embargo, el ejemplo deja mucho más lugar a la interferencia de lo que a primera vista parece admitir el principio de Mill. Permitiría una interferencia de tipo paternalista en todos aquellos casos en los que se diera por sentado que la gente realmente no sabe lo que hace. (La droga te hará dependiente y tú no quieres serlo, de manera que…)

Otro ejemplo en ese capítulo que podría tener un efecto limitador similar sobre la aplicación del principio central son los contratos de autoesclavitud. Mill dice que su principio no admitiría la validez de contratos que convirtieran a los firmantes en esclavos porque, en su opinión, «el principio de libertad no puede requerir que uno sea libre y no lo sea a la vez» (5.11; CWM, XVIII, p. 300). De nuevo es difícil hacer objeción alguna. Puesto que el principio implica aumentar la libertad, no puede sancionar su pérdida. Pero, una vez más, se podría ampliar enormemente el ámbito de aplicación del principio y prohibir tipos de casos que Mill claramente quiere tolerar. (La droga te volverá dependiente, no serás libre de dejarla. De modo que la libertad de tomar drogas supondría la libertad de no ser libre, de manera que no es libertad real. Por lo tanto…)

ACTO Y NORMA

El utilitarismo es una filosofía del equilibrio. Las cosas no son buenas o malas en sí, sino dependiendo de sus consecuencias. De manera que las circunstancias cambiantes pueden convertir lo que normalmente se consideraría un acto malo en uno bueno o viceversa, y quizás el argumento de Mill sea un argumento generalizador. En conjunto, la libertad tiende a generar tantas buenas consecuencias que cabe presuponer que deberíamos dejar a la gente ser libre, excepto en aquellos casos en los que esa libertad tenga claramente efectos negativos. De manera que, a la hora de formular reglas al respecto, no debemos pensar sólo en prevenir los casos en los que predominan claramente los aspectos negativos. Es evidente que queremos que nos protejan en los casos de violación y asesinato. Pero (según Mill) la cosa no está tan clara cuando afecta a la libertad de expresión, la comida o la bebida. A veces esas conductas pueden afectar

negativamente a otros. Pero no se puede generalizar, sobre todo en aquellos casos en los que las personas afectadas elegirían no verse afectadas.

Otro de los factores que hacen compatibles la libertad y el utilitarismo es que Mill es un utilitarista normativo, no de la acción. Es decir, considera que, en vez de evaluar cada acción individualmente y medirla con arreglo al objetivo general de la mayor utilidad, las acciones han de analizarse por clases o tipos y las normas deben prohibir o permitir estas categorías. Eso significa que evaluamos una acción concreta de forma indirecta o por etapas. Primero se ve si encaja en un tipo o regla (como «no matarás» o «mantén tus promesas») y a continuación se evalúa la norma en sí (por ejemplo, la regla de que las personas que mantienen sus promesas contribuyen a la utilidad general). Mill propone la norma de que la gente debería ser libre excepto si dañan a otros con sus actos. Cada acción concreta se evalúa de acuerdo con esta regla, y la regla se justifica aludiendo a los principios utilitaristas.

De manera que Mill sólo tiene que demostrar que la libertad genera una tendencia beneficiosa en general para hacer a su argumento inmune a cualquier contraejemplo. No cabe duda de que, a veces, una mayor libertad produciría mayor daño, pero Mill puede limitarse a demostrar que, en general, no será así. Al igual que con otros ejemplos de utilitarismo normativo, el conocimiento es trascendental para el argumento. La regla ofrece un conocimiento general sobre la utilidad, pero carecemos de un saber independiente que nos permita apartarnos de ella, de manera fiable, en casos específicos.

El saber reaparece en una crítica muy común al utilitarismo que alude al exceso de cálculo. Pero, si podemos fiarnos de la norma o regla, no tenemos que recalcular de nuevo en cada caso concreto, y adquirimos un conocimiento relativo a la acción en poco tiempo y sin realizar operaciones imposibles. Mill lo explica en Utilitarismo recurriendo a la analogía de un almanaque náutico. Señala que no lo calculamos todo de nuevo cada vez que nos hacemos a la mar porque los cálculos ya los han hecho por nosotros, de antemano, en el almanaque. De forma similar, si queremos saber si un acto atenta o no contra el principio de libertad, podemos decir con antelación si debería prohibirse o no sin entrar en análisis o exámenes adicionales.

Si creamos normas acabamos evidentemente en el ámbito del derecho, que trabaja con normas, formulando y aplicando generalizaciones sobre la conducta, y podría parecer que pasamos por alto el interés de Mill por la moral con fuerza

de ley. Para empezar, debemos entender la idea, bastante inusual, que tenía Mill de la moralidad: reflexiona sobre ella como si fuera una analogía de la ley. Lo vemos claramente cuando incorpora el castigo a su idea de moral. «La verdad –dice en Utilitarismo– es que la idea de la sanción penal, que es la esencia del derecho, no forma parte sólo del concepto de injusticia, sino de cualquier tipo de daño» (CWM, X, p. 246). «No decimos que un acto es malo –prosigue– a menos que pensemos que una persona debería ser castigada […] por haberlo cometido». A menudo se ha dicho que la filosofía política contemporánea es ética aplicada, que se nutre de principios morales formulados de forma independiente y aplicados al ámbito de lo político. Pero en el caso de Mill (y en el de otros pensadores más antiguos), la dirección se invierte, pues afirman que sólo tras entender el proceso jurídico y punitivo podremos entender la moralidad. Empezamos por el deber ser jurídico, entendido al modo benthamiano en términos de responsabilidad y castigo. Sólo entonces, tras haber hecho esto, llegamos a entender el deber ser moral.

De ello trata la sección de Utilitarismo que no sólo pretende hacer a la justicia compatible con la utilidad, sino asimismo diferenciar a la justicia de otras obligaciones morales. Mill recurre a la antigua distinción entre obligaciones perfectas e imperfectas. Por el camino esboza lo que considera un derecho. Un derecho «es algo cuya posesión por mi parte debería garantizar la sociedad» (CWM, X, p. 250). Pero todo esto (obligaciones perfectas e imperfectas, deber ser moral o jurídico) debe diferenciarse de otras mediciones de los valores, pues existen distintos motivos para la acción. Mill opina (como demuestra una teoría, una clasificación que propuso por primera vez en A System of Logic) que la moralidad sólo es parte del «arte de la vida». Junto al ámbito jurídico y el moral, están el estético y el prudencial; siempre se trata de razones valorativas. Esto hace más fácil asociar la moral (como algo distinto del resto de los tipos) a la idea de norma. La libertad es una norma, tanto ante la ley como en el ámbito de las sanciones morales públicas. Aparte de estas áreas en las que debería primar la libertad, existen otros aspectos de la vida en los que cabría hacer recomendaciones. Estos ámbitos cubiertos por el «arte de la vida» pueden evaluarse, pero no con arreglo a normas emanadas de la moral pública ni del principio jurídico de libertad.

PATERNALISMO

Podemos resolver el enigma de por qué Mill, que basa su argumentación en el utilitarismo, es contrario al paternalismo, pensando sus ideas en términos de normas o generalizaciones. Cuando, hablando del núcleo de su principio en Sobre la libertad, afirma que «el único propósito para el que cabe ejercer el poder legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su voluntad es evitar que dañe a otros», prosigue inmediatamente: «su propio bien físico o moral no lo justifica» (1.9; CWM, XVIII, p. 223). Pero, en su calidad de utilitarista, el objetivo esencial de Mill es promover o maximizar el bien, es decir, habría que promover siempre el bien a condición de que no se provoque un daño mayor. De manera que, si al interferir (evitando, por ejemplo, que alguien se enganche a la bebida o las drogas) hacemos un bien, parece que deberíamos hacerlo. Si el objetivo es promover el bien, deberíamos promover el de cualquiera.

¿Por qué no interferir si hacemos bien a otros? Conviene recordar aquí lo que ya hemos mencionado antes, que Mill en persona afirmó que su teoría no defendía la indiferencia egoísta y que su objetivo no era el meramente negativo de exigir que la gente se dejara mutuamente en paz. El derecho victoriano tendía a ser crítico con el denominado transeúnte u observador oficioso (officious bystander), que interfería en asuntos de los demás que no eran de su incumbencia. Pero Mill no parece un transeúnte oficioso, habla de un oficio, de un deber que hay que cumplir. Sobre la cuestión de aconsejar a los demás, afirma: «Estaría bien que este oficio se ejerciera mucho más libremente de lo que permiten las actuales nociones de la buena educación» (4.5; CWM, XVIII, p. 278). Si interferimos físicamente por el bien de la gente, lo que encaja lógicamente con la base valorativa utilitarista, ¿por qué rechazar el paternalismo? ¿Cómo podemos aceptar el principio de Mill? (a menos que, como han sospechado muchos, Mill alabe a la libertad en sí, al margen de las consecuencias).

Parte de la respuesta requiere volver al asunto del conocimiento que Mill introduce de nuevo en un argumento concreto. Se basa en el conocido principio de que, en general, la gente comprende mejor, conoce mejor sus propios intereses que los de otras personas. Están en mejor situación y más motivados para adquirir ese conocimiento. La persona misma es «quien más interés tiene en su propio bienestar» (4.4; CWM, XVIII, p. 277). De manera que podemos proponer una regla. No es que la gente siempre tenga razón en lo que atañe a su

propio bien, pero, por regla general, podemos decir que saben más que los demás al respecto. Podemos afirmarlo basándonos en buenas razones de carácter general, a su vez fundamentadas en generalizaciones sobre el conocimiento y los intereses de la gente. Haciéndolo así, podemos formular la regla de que ser paternalista sería un error, porque llevaría a la gente a pensar que no sabe cuidar de sí misma, que es estúpida y precisa sanciones morales y sociales. Sería mejor dar buenos consejos y una educación adecuada.

Puesto que lo único que cuenta es el efecto general y acumulativo, no tenemos por qué tener razón en todos los ejemplos. Ayuda que sepamos generalizar mejor sobre los tipos de daño que sobre las formas de placer, porque nos permite elaborar normas generales sobre la clase de actos que conviene prohibir y sancionar para evitar daños, pero también nos deja adoptar la regla de que deberíamos dejar a la gente que elija sus placeres, en la medida de lo posible, a su manera personal y excéntrica.

FEMINISMO Y OTRAS CAUSAS POCO POPULARES

Mill también fue una figura importante para la evolución del pensamiento feminista. Esto se trata en otro capítulo del presente volumen, por lo que no vamos a entrar en detalles. Clasificado retrospectivamente, pertenece al feminismo liberal más que al radical, pues pretendía conceder a las mujeres ventajas de las que ya disfrutaban los hombres. En el caso concreto de Mill, hablaba de concederles la oportunidad de votar en las elecciones parlamentarias. Mill actuaba tan bien como escribía. Siendo miembro del Parlamento presentó personalmente la primera moción para extender el voto a las mujeres (la propuesta fue rechazada y en su lugar se aprobó la Ley de 1867 que concedía el voto a nuevas categorías de varones). Mill propuso sustituir la palabra «hombre» por «persona», precisando que abogaba por las mismas ventajas; que las mismas cualificaciones de renta que limitaban el derecho al voto de los varones se aplicaran a las mujeres.

Tras su derrota en las elecciones de 1868, Mill siguió haciendo campaña a favor del feminismo. Probablemente fue otro monumento a Harriet. Reeditó su artículo «Sobre el derecho al voto de las mujeres» en la colección Dissertations and

Discussions, que recogía obras selectas suyas y empezó a editar tras la muerte de su esposa (en 1859, el mismo año en el que publicó Sobre la libertad). Incluyó un prefacio con una dedicatoria en toda regla, en la que afirmaba que Harriet había realizado el grueso del trabajo, que él había sido «poco más que un editor y amanuense». Diez años después (1869), publicó El sometimiento de la mujer. Aquí su argumento principal era la influencia del entorno y de la educación, es decir, la maleabilidad del carácter. Mill sostenía que era demasiado pronto para saber de qué eran capaces las mujeres. De nuevo, su feminismo era más liberal que radical, pues partía del parejo potencial entre los géneros, no de la diferencia entre ellos. La idea central era que las mujeres podían hacer lo mismo que los hombres y habría que permitirles hacerlo. Puesto que compartían las mismas habilidades iniciales, podían hacer un uso parecido de ellas.

Es en el contexto de Harriet que considerar una de las ideas de Mill que fue criticada después. Me refiero a que en El sometimiento asume que las mujeres seguirían desempeñando su rol doméstico incluso aunque se liberaran políticamente. Sin embargo, él pensaba en Harriet y en él mismo trabajando como compañeros del intelecto, en pos de una común obra maestra. Tras la muerte de Harriet, la hija de esta, Helen Taylor, adoptó gran parte de sus ideas. Vivió con Mill y editó la mayor parte de sus obras póstumas. Él la ayudó en sus campañas por el voto, viajaron, fueron de acampada y dieron largos paseos juntos por algunas de las zonas más agrestes de Europa. En su casa, Mill nunca confinó a las mujeres a la esfera doméstica.

El voto femenino fue sólo una de las causas defendidas por Mill a lo largo de su corta carrera parlamentaria, pero le convirtió en el blanco de todas las sátiras (hicieron caricaturas suyas como «la señorita Mill»). Al dedicarse a las causas impopulares, se convirtió en objeto de una enérgica oposición pública. En esta época fue secretario del comité que pretendía encausar a Edward John Eyre, gobernador colonial de Jamaica, por maltratar a los nativos. Escribió un panfleto muy criticado en defensa de Irlanda. Las mujeres, los negros, los irlandeses, todos eran grupos considerados de segunda. Lo que movió a Mill en todos los casos fue la pasión de obtener justicia para los más desfavorecidos. Teniendo en cuenta los prejuicios de la época, fue una combinación lo suficientemente impopular como para provocar su derrota en las siguientes elecciones generales.

Mill empeoró su situación conscientemente, poniendo a la Iglesia en su contra al aportar fondos para la campaña electoral de Bradlaugh, un ateo confeso. Sobre la libertad se había calificado de antieclesiástico y gran parte de las críticas más

enérgicas al libro provinieron de la Iglesia misma. Uno de los ejemplos prácticos con los que Mill ilustra sus propuestas de libertad de pensamiento y de expresión es el de la libertad de publicar opiniones propias del ateísmo sin peligro de encarcelamiento. No se pudo leer su autobiografía hasta después de su muerte, pero en ella afirma: «Constituyo uno de los pocos ejemplos en este país de alguien que no es que haya renunciado a sus creencias religiosas, es que nunca las ha tenido» (CWM, I, p. 45). En los últimos años de su vida, en Examination of Hamilton (1865) criticaba Mill las opiniones de Mansel, seguidor de Hamilton, por motivos morales, con la siguiente llamativa (y controvertida) idea: «No diré que es buena ninguna criatura que no sea aquello a lo que me refiero cuando aplico ese epíteto a mis congéneres; y si un ser así me condena al infierno por no decir que es bueno, al infierno que iré» (CWM, IX, p. 103). En Sobre la libertad, Mill argumenta apasionadamente en contra del poder coactivo de la opinión pública. En la época en la que escribía Mill esta coacción procedía, sobre todo, de la Iglesia. Si echamos la vista atrás y nos fijamos en las osadas observaciones de los confiados victorianos, podemos preguntarnos de qué hablaba Mill cuando describía ese miedo a la opinión pública. La respuesta es: del ateísmo. Los no creyentes, incluido Mill y algunos de sus amigos, debían expresar sus ideas en privado para evitar el escándalo público.

De todas estas causas impopulares, el sufragio femenino fue el que tuvo la deriva más favorable. No pasó por la Cámara de los Comunes, pero en las votaciones se obtuvo un nivel de apoyo sorprendente; parecía que, tras diez años de hacer campaña, se podía ganar el gordo. Sin embargo, el sufragio femenino no se implantó en Inglaterra hasta 1928, unos sesenta años después de la propuesta inicial de Mill. Cuando se aprobó la ley, las mujeres repararon en la estatua de Mill que habían erigido junto al Támesis y fueron allí a celebrarlo. Durante sesenta años se siguió considerado a Mill un innovador y un líder. Fue un pensador de la acción desde el inicio de su vida adulta, cuando pasó un tiempo en la cárcel por defender una causa impopular. Su pensamiento era de carácter práctico, utilitarista. Su ambición era modificar el utilitarismo dando muestras de humanidad, pero también de precisión lógica. Como prensador práctico, Mill intentó hacer realidad las prácticas que recomendaba en su calidad de hombre de letras.

[1] Las citas de Mill en la forma (CWM, A.b) hacen referencia a The Collected Works of John Stuart Mill (Toronto, Londres e Indianápolis, 1963-1991), citados

por volumen y número de página. En el caso de Sobre la libertad se cita de forma diferente: por capítulo y número de parágrafo.

X

LA «CUESTIÓN DE LA MUJER» Y LOS ORÍGENES DEL FEMINISMO

Lucy Delap

En este capítulo pretendemos ubicar la «cuestión de la mujer» en un conjunto de encendidos debates que tuvieron lugar en el seno del pensamiento político, literario y social del siglo XIX. Pusieron en entredicho los elementos básicos del argumento político liberal republicano: ciudadanía, propiedad, acceso a la esfera pública y virtud política. Puede que hablar de la «cuestión de la mujer» induzca a error, porque ha habido muchas «cuestiones» relacionadas. Por ejemplo, estaba el tema de las mujeres solteras (o «sobrantes»), el del estatus de la mujer casada, el de la autoridad y la «lucha por los pantalones» de la cultura plebeya, el de los derechos políticos, el del estatus profesional, el de la racionalidad y el de la educación. En este capítulo daremos un esquemático repaso al siglo, pero en modo alguno podemos hacer justicia a los complejos debates que tuvieron lugar en cada contexto nacional. De manera que me limitaré a exponer las principales corrientes de argumentación en Europa y Estados Unidos, haciendo hincapié en las diferencias y divergencias nacionales, así como en los argumentos compartidos a nivel transnacional. El resultado es que el hilo apenas es cronológico. Los argumentos se agrupan temáticamente en torno a las distintas dimensiones de la «cuestión de la mujer». Menciono algunas tendencias historiográficas utilizadas para el estudio de los debates sobre esta cuestión y remito a la literatura disponible a quienes busquen información más concreta. Sólo podemos hacer una breve alusión a campañas específicas que tuvieron un enorme impacto sobre el movimiento feminista en asuntos como la propiedad, la custodia de los hijos, la educación superior, la prostitución o el sufragio. La cuestión de la mujer era un discurso que iba más allá del activismo ejercido por el «movimiento feminista». Fue un espacio para el argumento político, muy

significativo por su valor simbólico y práctico, en el que se podía debatir sobre la naturaleza, las implicaciones y los orígenes de las diferencias sexuales. En palabras de John Ruskin: «Nunca hubo una época en la que se pronunciaran palabras más duras, en la que la imaginación corriera más desbocada, que aquella en la que se debatió esta cuestión, vital para la felicidad social. La relación entre la naturaleza masculina y la femenina, las diferencias en su capacidad intelectual o virtud, no parecen haberse medido con pleno consentimiento hasta hoy» (Ruskin, s.f. [1865], p. 49).

La formulación de la «cuestión de la mujer» en el siglo XIX permitió a las féminas reclamar nuevas identidades o verse a sí mismas de forma diferente, como parte del pueblo, como ciudadanas y miembros de la esfera «pública». La situación se vio favorecida por la habilidad de las mujeres, a partir del siglo XVIII, para ocupar nuevos espacios. Los teatros y la Asamblea Nacional en el caso de Olympe de Gouges, el podio de oradores en el de Josephine Butler e Ida B. Wells, el salón lleno de intelectuales de Margaret Fuller, donde se celebraban las «conversaciones» en Boston, el espacio impreso que ocupaban las revistas femeninas y las novelas y, a finales del siglo, espacios novedosos como los grandes almacenes, las viviendas, los medios públicos de transporte y las salas de conciertos (Crossick y Jaumain, 1999; Hamilton y Schroeder, 2010; Walkowitz, 1992, pp. 42, 46). Uno de los elementos clave de la cuestión de las mujeres era el debate sobre la mejor forma de darles acceso a la esfera pública de la política formal, al argumento político y a la cultura impresa, así como dilucidar si estaban cualificadas para participar en los asuntos públicos. La cuestión de las mujeres era un campo muy amplio, que a veces daba lugar a identidades que hoy calificaríamos de «feministas», aunque este ha sido un término controvertido y es anacrónico en el siglo XIX. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre si cabe hablar del activismo en torno a cuestiones de género e igualdad en términos de «feminismo». En Francia el término existía, pero no tenía en absoluto la connotación de movimiento organizado que tiene hoy[1]. Algunos historiadores han recurrido al término «feminismo» para dotar de cierta coherencia y amplitud a las campañas del siglo XIX en las que se pedía educación, derechos de propiedad, libertad frente a las interferencias estatales y el derecho al trabajo para las mujeres (Isenberg, 1998; Levine, 1994; Offen, 2000). Yo he preferido usar el término «cuestión de las mujeres» para sugerir una lectura de estos debates menos cargada de premisas presentistas sobre la naturaleza de aquel activismo. El término «feminismo» tiene un montón de connotaciones del siglo XX, que supuestamente aluden a los «pilares» de las exigencias del movimiento (como igualdad, activismo público o la primacía del

género como identidad personal) y no cabe atribuir a algunos de los autores de los que hablamos más adelante.

Tres tendencias historiográficas han dificultado la adscripción del feminismo. En primer lugar, los historiadores han estudiado los espacios y culturas femeninos del siglo XIX, sus lugares de reunión, las universidades, las escuelas y las sentidas amistades que florecieron entre las feministas. En un principio se describieron como regiones de exclusión y de confinamiento y se hablaba del clímax de las «esferas separadas» (Harrison, 1978; Welter, 1966). En la obra de Carroll Smith-Rosenberg y Martha Vicinus se da una interpretación diferente de estos espacios. Se afirma que dieron lugar a la solidaridad y al activismo entre las mujeres y que en época eduardiana se gestó en ellos el feminismo organizado (Smith-Rosenberg, 1985; Vicinus, 1985). De manera que el ámbito de la «prehistoria del feminismo» se ha ampliado considerablemente desde aquellos tiempos en los que partíamos de las campañas «liberales» por la propiedad y la igualdad, y hemos tenido que reconocer que el feminismo tiene orígenes diversos. En los últimos años se ha reevaluado la controvertida idea de las esferas separadas, que hoy se considera un fenómeno complejo que va mucho más allá de una ideología pensada para la opresión de las mujeres[2]. En segundo lugar, la diferencia entre feminista y antifeminista ha resultado ser más compleja y estar menos polarizada de lo que se había pensado. Los analistas de las obras de autoras como la novelista y antisufragista británica Mary Ward (la señora Humphrey) la describen como una «feminista social» pese a su oposición a la igualdad de derechos (Sanders, 1996; Sutton-Ramspeck, 1999). Resulta que feministas y antifeministas compartían toda una serie de premisas ideológicas; no existe un conjunto definitivo de creencias feministas. De manera que, aunque el sufragismo se ha considerado el «punto álgido» del radicalismo feminista, se plantearon otras exigencias igual de «radicales» (Bush, 2007; Delap, 2005; Holton, 1986, p. 5). El sufragio no definía el ámbito político de la cuestión de las mujeres y, en algunos contextos nacionales europeos, apenas hubo campaña sufragista alguna en el siglo XIX. Por último, el reciente interés por la historia de la masculinidad ha añadido una nueva e inquietante dimensión a los estudios de género y al feminismo, pues incluso ha habido nuevos intentos de delimitar «esferas separadas»[3]. Como ha señalado Ben Griffin, fue la actitud de los escritores del siglo XIX hacia la masculinidad y la femineidad la que definió su política (Chernock, 2010; Griffin, 2011). La palabra «feminismo» no cubre adecuadamente el ámbito de las preguntas suscitadas por la cuestión de los «derechos de las mujeres», y la inclusión de los varones como seres sexuados ha promovido cambios drásticos en la forma en la que estudiamos la política de

género del siglo XIX (Francis, 2002).

Los debates sobre la «cuestión femenina» tuvieron un alcance en la época que nos permite trazar las tendencias intelectuales que hicieron posible la invención del «feminismo» en diversos países durante las primeras décadas del siglo XX. Los estudios más recientes hacen hincapié en la naturaleza transnacional y organizada de los debates y del activismo en torno a los derechos de las mujeres (Bolt, 1995, 2004; Harrison, 2000; McFadden, 1999; Offen, 2000, 2010). Karen Offen ha llamado la atención sobre otras derivas relacionadas con la cuestión de las mujeres en el siglo XIX. Entre ellas cabe mencionar la creciente alfabetización de las féminas, el auge de los estados-nación y su preocupación por cuestiones demográficas, el acceso de las mujeres al trabajo en los núcleos urbanos y la creciente divergencia entre el feminismo y el socialismo, especialmente marcada tras la Segunda Internacional de 1889. En este capítulo procuraré dar un repaso a la prehistoria del feminismo basándome en estos autores y otros, sin dar por sentado que los individuos implicados se consideraran a sí mismos «feministas». Pretendo demostrar cómo pensadores de distintas perspectivas políticas (liberales, republicanos, radicales, idealistas, socialistas y marxistas) participaron en la cuestión de las mujeres y reflexionaron sobre cómo cabría representarlas en los diversos órdenes políticos.

En los escritos sobre las mujeres del siglo XIX se tendía a recalcar sus defectos de carácter y se justificaban sus obligaciones tradicionales como una forma de paliar su frivolidad y su hedonismo (Taylor, 2003). Sin embargo, las diversas reacciones ante la Revolución francesa dieron un aire relativamente nuevo a la cuestión de las mujeres en la década de 1790, unos años en los que el género cobró significado en la política de la época. Se identificó a las mujeres como «grupo oprimido» en la década de 1790 y se las tenía por un grupo activo (Coole, 1993). Durante un corto espacio de tiempo hubo en Francia clubes de mujeres y sociétés fraternelles; espacios populares en los que se hablaba de los derechos de las mujeres y se escuchaba a oradoras como Pauline Léon, Etta Palm d’Aelders y Théroigne de Méricourt, que se hicieron famosas por plantear a la política revolucionaria problemas relacionados con la diferencia de género y la ciudadanía. La dramaturga y «ciudadana activa» Olympe de Gouges (1745-1793) había respondido a La declaración de los derechos del hombre y el ciudadano con su propia Declaración de los derechos de las mujeres y ciudadanas (1791). Envalentonada por el apoyo del marqués de Condorcet a la concesión a las mujeres de sus derechos cívicos (Condorcet, 1912), De Gouges afirmaba que la ley revolucionaria concedía a las mujeres un estatus anómalo.

Aunque en algunos aspectos se las reconocía como ciudadanas (matrimonio, divorcio), seguían sin tener derechos políticos. Decía que las mujeres eran individuos y que, partiendo de la lógica universalista de la revolución deberían ser ciudadanas en condiciones de igualdad. Proponía un nuevo «contrato social» para regular la unión de hombres y mujeres en el seno del matrimonio y la concesión del sufragio pleno. Como bien ha señalado Joan Scott, De Gouges se consideraba una autora (un estatus que la ley revolucionaria no reconocía a las mujeres) que ponía en práctica su imaginación activa y creativa, capaz de soñar al estilo de los philosophes Diderot, Voltaire y Rousseau (Scott, 1996, pp. 22-30). Dado que estos pensadores habían afirmado que las mujeres carecían de imaginación activa, la actitud de De Gouges fue un acto de resistencia para demostrar la futilidad de las diferencias de género convencionales, una forma de hacer valer la capacidad racional de las mujeres diferente al modo «feminista» tradicional.

A De Gouges no le importaban las diferencias de género entre ciudadanos; nunca afirmó que la igualdad fuera identidad, aunque defendía que las mujeres podían ser ciudadanas activas con arreglo a la definición de la tradición republicana. Sin embargo, los atributos del «activismo» republicano (servicio militar, deliberación política, honor e independencia) se consideraban masculinos, de manera que no todos aceptaban que las mujeres pudieran ser ciudadanas «activas». De Gouges intentó encarnar el activismo propio de la ciudadanía convirtiéndose en una figura pública y patriótica. Pero su arresto y ejecución en 1793 revelan que esto podía tomarse por una intrusión transgresora en el mundo de los hombres. Ese mismo año se ilegalizaron los clubes de mujeres. El republicanismo adoptó formas diferentes en Francia y en Estados Unidos, pero en ambos casos se fijó una división del trabajo por razón de género, y se decidió que el papel de las mujeres era el de ser buenas madres y esposas renunciando a una presencia autónoma en la esfera pública[4]. El miedo a la anomia y el Terror, que desató una contrarrevolución en Gran Bretaña y otros países, fue enormemente formativo para la evolución del pensamiento político, y el género desempeñó un papel importante en ese proceso. Tras haberse implicado con la revolución en primera línea, las mujeres pasaron a ser políticamente peligrosas, fuerzas sociales volátiles, y entre los autores del siglo XIX que tratan la cuestión de las mujeres había quien las percibía como moralmente elevadas y quien las consideraba políticamente amenazadoras.

Sin embargo, las ideas republicanas y el lenguaje de la Ilustración siguieron estructurando la cuestión de las mujeres. La escritora inglesa Mary

Wollstonecraft (1759-1797), que visitó Francia poco después de la revolución de 1789, nos da un registro diferente en el que situar la cuestión de las mujeres en el mundo posrevolucionario. Se basaba en las ideas de los círculos de disidentes radicales de Joseph Johnson, Richard Price y William Godwin. En Gran Bretaña había pocos espacios en los que se pudiera debatir sobre los derechos de las mujeres y su participación en círculos radicales estaba limitada a un pequeño número de escritoras como Mary Hays y Elizabeth Inchbald, que, por lo general, escribían ficción o dramas[5]. Eran escritoras comprometidas con el progreso moral de la humanidad por medio de la razón. En 1792, Wollstonecraft escribió Vindicación de los derechos de las mujeres, un tratado sobre la reforma educativa y política, en el que se denunciaba que siempre se apelaba a las pasiones y la empatía en el caso de las mujeres. Ella insistía en que había que ayudarlas a desarrollar su capacidad racional por medio de la educación. Wollstonecraft tuvo una idea feminista «clave» al vincular las relaciones privadas con el poder público. Afirmaba que la «sensibilidad» y las costumbres sociales eran el fundamento de una «aristocracia sexual» sistémica y tiránica (Shanley, 1998). Wollstonecraft se mostraba en desacuerdo con las ideas de género de Jean-Jacques Rousseau. Era sabido que este filósofo describía a las mujeres como frívolas y débiles por naturaleza y que, en su Émile (1762), las destinaba a una vida virtuosa en el ámbito doméstico. Se trataba de una idea compartida por muchos, y hubo académicos que atribuyeron a Wollstonecraft cierta «misoginia feminista» (Gubar, 1994). Wollstonecraft reconocía que la mayoría de las mujeres de la época eran corruptas e ignorantes, pero pensaba que, en abstracto, la virtud de las mujeres era idéntica a la de los hombres. Creía que el ejercicio de la razón y el control de las pasiones generaba una «autenticidad del yo» abierta a ambos sexos (Taylor, 2003). Hablaba de la capacidad divina que los humanos habían recibido del Creador y analizaba la «cuestión de la mujer» desde el punto de vista del cultivo de la virtud femenina por motivos religiosos. Pero recalcaba que no había que esperar que las mujeres se volvieran virtuosas hasta que les concedieran sus «derechos naturales»: independencia e individualidad. Concluía: «Eliminad los derechos naturales y se anulan las obligaciones». En su novela inacabada Los agravios de la mujer (1797), Wollstonecraft criticó el despotismo del matrimonio y la hipocresía sexual de la sociedad de su tiempo. Su «revolución de los modales femeninos» pretendía modificar el mundo de lo público concediendo a las mujeres un estatus cívico igual al de los hombres y la posibilidad de trabajar, aunque en su opinión el lugar de la mujer estaba, sobre todo, en el hogar. Wollstonecraft entendía que la cuestión de las mujeres afectaba especialmente a las de clase alta, pues «las mujeres más respetables son las más oprimidas». Sin embargo, en sus novelas

parece simpatizar más con las mujeres de clase trabajadora y dice defender «el desarrollo y emancipación de todo su género». La revolución de Wollstonecraft no buscaba el mayor bien para el Estado o la república, sino impulsar el autodesarrollo de las mujeres. «Si hablamos de las mujeres en general, en primer lugar, se deben a ellas mismas en su calidad de criaturas racionales; luego vienen sus deberes como ciudadanas que atienden a sus obligaciones de madres» (Wollstonecraft, 1993, pp. 227, 230, 262, 226).

LOS APASIONADOS LENGUAJES DEL SOCIALISMO UTÓPICO

Mary Wollstonecraft estaba de acuerdo con su marido, William Godwin, en que la libertad sexual no debía ser parte de la emancipación de las mujeres, pues perjudicaba a todo el proyecto. Tampoco recomendaba fundamentar el matrimonio en un amor apasionado, ya que consideraba preferible «un compañerismo racional» y la amistad (Wollstonecraft, 1993, p. 231). Pero pocos años después, toda una gama de lo que retrospectivamente llamamos escritores socialistas formularon argumentos totalmente diferentes que determinarían la cuestión de las mujeres en las cuatro décadas siguientes. Irónicamente, aunque se hablaba del amor libre, en el siglo XIX se tendía a formalizar los matrimonios cada vez más; hubo menos separaciones, matrimonios pragmáticos de prueba y otras formas de relaciones temporales bastante corrientes en la cultura matrimonial de principios de siglo (Taylor, 1983, pp. 193-194). Los matrimonios eran cada vez más formales y la libertad sexual se limitaba cada vez más, pero surgió todo un nuevo lenguaje para «debatir asuntos sexuales». El primer «socialismo» fue uno de estos lenguajes. Robert Owen (1771-1858), un fabricante de textiles que defendía la reforma en las fábricas y proporcionaba a sus trabajadores condiciones de trabajo «modélicas», estuvo muy influido por William Godwin. Desde finales de la década de 1810, Owen invirtió la fortuna que había ganado en la industria en la experimentación social en Gran Bretaña y Estados Unidos. Se volvió muy crítico con el capitalismo, no sólo por motivos económicos, sino también por los efectos psicológicos y emocionales que producía, y defendía la «cooperación» como modo de vida alternativo. El núcleo de su pensamiento era la igualdad sexual, que en su opinión podría alcanzarse apelando a la benevolencia y a la racionalidad. En 1813 se publicó una primera versión de las ideas de Owen sobre la organización social ideal, que fue

desarrollando a lo largo de los veinte años siguientes, bajo el título A New View of Society (Owen, 1991, 1993). Su idea más interesante era que el carácter humano no venía dado: era fruto de las circunstancias sociales externas. Estaba de acuerdo con sus contemporáneos en que la mayoría de las mujeres eran viciosas, artificiales y mentirosas, pero afirmaba con Wollstonecraft que no se trataba de algo innato sino del resultado de instituciones sociales «inmorales». La competitividad, el individualismo y el artificio, que Owen consideraba típicos de la sociedad de principios del siglo XIX, no dejaban lugar a la armonía social y sólo podrían trascenderse en la vida comunitaria. Según Owen, las principales instituciones y sistemas sociales que reproducían y transmitían «valores inmorales» eran la familia, el matrimonio, la religión y la propiedad privada. Consideraba que la institución de la familia nuclear era individualista y necesariamente competitiva. Las mujeres, sobre todo en su papel de madres, eran una pieza esencial en el «nuevo mundo moral» de Owen. El matrimonio era, en su opinión, «un mal moral sin adulterar» que perpetuaba el sistema de propiedad convirtiendo a las mujeres en prostitutas. Owen hacía hincapié en la expresión «natural» del amor sexual fuera del matrimonio convencional. Pero, pese a su gran compromiso con la igualdad sexual, Owen no cambió drásticamente la división del trabajo por razón de género. En el extenso estudio de Barbara Taylor sobre la implicación de las mujeres en la utopía socialista, se habla de la frustración que sentían al carecer de voz y de cómo las explotaban en las comunidades owenitas (Taylor, 1983); estudios parecidos arrojan resultados similares en el caso de las mujeres owenitas norteamericanas (Kolmerton, 1990). En las comunidades inspiradas en Owen y financiadas por este en Gran Bretaña y Estados Unidos, las mujeres podían desempeñar una serie de tareas fuera del hogar, pensadas para emanciparlas de su eterno papel como esposas y madres (Kolmerton, 1990), pero Owen nunca exigió a los varones que compartieran las tareas domésticas, de manera que las mujeres tenían una doble jornada y acababan exhaustas. Por otro lado, la libertad sexual a menudo se volvía contra las mujeres owenitas, más vulnerables.

El owenismo, al igual que el resto de los socialismos utópicos, nunca fue un movimiento de masas, sino uno de los primeros experimentos prácticos de modos de vida alternativos que tuvo una gran influencia en el caso de la cuestión de las mujeres. También proporcionó un marco intelectual que otros pudieron desarrollar; algunos owenitas aceptaban una libertad sexual incluso mayor que el propio Owen. Fanny Wright (1795-1852), una literata nacida en Escocia y deudora de la filosofía moral de la Ilustración escocesa, ejerció tal vez, por entonces, una influencia pareja a la de Owen. Los escritos de Wright y su vida

poco convencional la hicieron destacar en asuntos culturales y políticos. Defendía una novísima versión del racionalismo ilustrado y se expresó en apoyo de una reforma del modo de vestir, de la vida comunitaria y de la forma de manejar el deseo sexual. Se inspiró en el republicanismo norteamericano y viajó por Estados Unidos desde 1815, lo que difundió su influencia al otro lado del Atlántico. Sus escritos y activismo en ambos países fueron la correa de transmisión de las ideas de Owen entre Gran Bretaña y Estados Unidos. Había conocido a Owen en su comunidad New Harmony en 1824, y se había quedado prendada del socialismo owenita. En 1825 fundó una comunidad propia para esclavos liberados en Nashoba, Tennessee. La libertad sexual que practicaban causó escándalo y conflictos internos; cinco años después Nashoba se disolvió. Aunque Fanny Wright odiaba el matrimonio, se casó con otro activista owenita, pero no fue un matrimonio feliz. Pasó sus últimos años en los tribunales intentando recuperar el control sobre sus propiedades y sus ingresos. También la hicieron famosa sus conferencias públicas «impropias de una mujer» (Taylor, 1983, pp. 65-68)[6]. Wright consideraba que la emancipación de las mujeres sólo era parte de un cambio social más amplio y no le interesaban las mujeres como Lucretia Mott, que se había convertido en una líder influyente del nuevo movimiento formado por mujeres de «clase media». Wright, al contrario que Mott, era muy escéptica en cuestiones religiosas; sus ideas reformistas bebían de la confianza ilustrada en la plasticidad humana. Hacía hincapié en la necesidad de la educación femenina basándose en la igualdad moral inherente a todos. Llegó a la conclusión de que como mejor se expresaban las ideas era en la práctica, en la vida comunitaria, a pesar de que, en términos generales, sus experimentos y los de otros en este campo no tuvieran éxito. Aunque la cuestión de las mujeres fue esencial en las primeras décadas del siglo XIX, la reforma de la vida doméstica desapareció de los debates en décadas posteriores.

En Francia, la liberación sexual promovida por Robert Owen y Fanny Wright se planteaba de forma distinta. Un escritor de finales del siglo XVIII, Charles Thérémin, había afirmado en su obra De la Condition des Femmes dans les Républiques que la libertad sexual sería mayor a medida que evolucionara el gobierno republicano. No creía, sin embargo, que las mujeres debieran votar y desempeñar así un papel político, lo que desvela los límites de lo que se ha llamado «feminismo republicano». En todo caso, el Código Civil (1803) de Napoleón fue muy negativo para la libertad de las mujeres. Jurídicamente, las consideraba menores y las privó del derecho a la propiedad. Se abolió el divorcio y se dio validez jurídica al doble rasero sexual. Puede que en el texto más importante de la cuestión de las mujeres de aquella época se adoptara un

discurso nuevo, apasionado y visionario, más que basado en los derechos, debido a este clima político. Charles Fourier (1772-1837) consideraba que la libertad sexual era parte de la solución para la «cuestión de las mujeres» y otros problemas sociales. Como muchos autores de su siglo, Fourier buscaba una «ciencia social» holística que proporcionara la clave de la ordenación de los asuntos humanos[7]. Terminó su obra principal Théorie des Quatre Mouvements en 1808, aunque sus ideas no resultaron atractivas para ningún movimiento organizado hasta la década de 1830 (Fourier, 1996). Sin embargo, esta obra contenía una refutación temprana de las ideas de Thérémin, aunque en ella se rechazaba asimismo la igualdad sexual preconizada por mujeres como De Gouges. Fourier describía una concepción «socialista» muy original para lograr la armonía social: proponía reorganizar el ámbito de lo doméstico y evitar la revolución. Afirmaba que la situación de las mujeres era un indicador del progreso social, algo que Bee Wilson identifica con una vuelta al cliché del siglo XVIII en vez de con una nueva aportación por su parte (Wilson, 2002). En el texto expresaba su creencia de que las mujeres, al ser las mayores culpables de los males de su sociedad («civilización») a la par que sus mayores víctimas, eran los agentes del cambio más probables.

Fourier consideraba que el matrimonio permanente y el comercio eran los grandes males de la civilización y que tenían un mayor impacto sobre las mujeres. Pedía una reversión total de los valores de la «civilización» que habría que fijar reconociendo las «leyes científicas» de la «atracción apasionada», que, según Fourier, dirigía a la naturaleza humana. Su «descubrimiento» le llevó a describir 810 tipos de personalidad diferentes y defendía que todos los individuos, hombres y mujeres, debían estar representados en todas las actividades humanas y que cada individuo debía gozar de la libertad de emprender cosas diversas. Sostenía que hombres y mujeres no tenían rasgos opuestos: había que agrupar a los seres humanos atendiendo a fórmulas mucho más complejas que el género. Fourier se distanció del discurso del derecho natural que había pedido la libertad de las mujeres en el siglo XVIII. Su solución era la vida comunal en armonía que llevaban en los falansterios. Allí cada cual, fuera cual fuese su edad o inclinación, podía expresar y satisfacer sus distintas pasiones tanto en el ámbito laboral como en el sexual. Las pasiones procedían de Dios y, por lo tanto, no podían ser inmorales o malvadas en la teodicea de Fourier. Las parejas sexuales de las mujeres podían ser maridos o padres de sus hijos, favoritos o simples «amantes». Hombres y mujeres (los niños formaban un «tercer sexo») no eran complementarios e interdependientes, sino individuos rivales. Lo más importante, y también lo más inusual, era que mantenía que las

mujeres no estaban potencialmente hechas para ser madres (Wilson, 2002, p. 146). Esto supuso un gran giro en el discurso sobre la «cuestión de las mujeres», pero debido al relativo aislamiento de Fourier no se convirtió en un elemento aceptable del discurso político del siglo XIX; la mayoría de los autores que escribían a favor o en contra de la emancipación de las mujeres las seguían considerando madres o madres en potencia. Fourier creía que las mujeres podían ser los motores del paso de la «civilización» a la «armonía» gracias a sus pasiones, aunque nunca explicó qué catalizaría esa transición histórica. Además, no siempre hablaba de las mujeres como agentes del cambio; a veces se refería a un fondateur rico o requería la intervención de trabajadores para lograr la «armonía».

Los seguidores de Fourier intentaron rebajar el radicalismo de sus ideas de género y preferían describirlo como a una suerte de economista político. Sus ideas sobre la emancipación sexual fueron desarrolladas por su discípulo Victor Considérant, quien defendió el divorcio moderado y la unión en matrimonio voluntaria. La obra más explícita de Fourier, Nouvelle Monde Amoureuse (1818) no se publicó hasta 1967, de manera que sus ideas no tuvieron todo el impacto que deberían haber tenido en los debates del siglo XIX. En cambio, los seguidores de Henri de Saint-Simon (1760-1825), el constructor de la utopía industrial, concedieron mucha más importancia a la emancipación de las mujeres, incluida la emancipación sexual, que Saint-Simon mismo. Los saint-simonianos de la década de 1820, reunidos en torno a Prosper Infantin, se basaron en las ideas de Fourier para proclamar que la regeneración de la humanidad dependía de la emancipación de las mujeres, sobre todo de un «matrimonio moral» o unión libre que habría de sustituir al matrimonio legal. La igualdad no implicaba similitud de funciones y Enfantin articuló una concepción de Dios como padre y madre, que representaban la razón y el sentimiento respectivamente. Daban un valor superior al sentimiento y creían que las mujeres debían formar parte de todos los organismos públicos. Pero los dualismos sexuales de la época permanecieron intactos, así como la estructura jerárquica del movimiento que tendía a marginar a las mujeres. Sin embargo, el apoyo de los saint-simonianos a la vida comunal y su política romántico-erótica introdujo a cierto número de mujeres francesas en un lenguaje y un movimiento que daba primacía a las cuestiones de género (incluidas Flora Tristán, Jeanne Deroin y Suzanne Voilquin) y dio a los saint-simonianos influencia en Gran Bretaña gracias al patronazgo de Anna Wheeler y Robert Owen (Forget, 2001; Taylor, 1983, p. 46).

Aunque en origen eran laicos, los saint-simonianos se organizaron como credo en 1829 y adoptaron la creencia en la femme messie, el mesías femenino de los grupos milenaristas que les habían precedido en la década de 1780. A Fourier no le gustaba esa mujer abstracta, prefería a las mujeres «reales» con todos sus apetitos corporales. Como bien ha señalado Claire Moses, la fe en la mujer mesías no dio poder real a las mujeres saint-simonianas, que se vieron progresivamente excluidas del movimiento (Moses, 1984, pp. 56-63). Los seguidores de Enfantin fueron absorbidos por la Attente de la Femme y su búsqueda transnacional, y se fue convirtiendo en un movimiento cada vez más pasivo e introspectivo. Algunas de las mujeres saint-simonianas más destacadas reaccionaron separándose y dotándose de voz propia, fundando un periódico dirigido por mujeres y distanciándose gradualmente de la identidad saint-simoniana. Este periódico, denominado originalmente La Femme Libre aunque tras varios experimentos se acabó llamando La Tribune des Femmes, se publicó entre 1832 y 1834 y se convirtió en un espacio donde las mujeres obreras y de clase media baja podían articular sus puntos de vista sobre el género y la sexualidad. La falta de consenso en torno al nombre y su subtítulo (se pensó en La Femme Nouvelle, La Femme de l'Avenir, Affranchissement des Femmes, Apostolat des Femmes) indica que en la década de 1830 aún no había un lenguaje claro en Francia en el que articular lo que posteriormente se denominó exigencias feministes o éclairistes[8]. El discurso en torno a la cuestión de las mujeres seguía expresándose en términos místicos o reaccionarios y los autores más progresistas tenían problemas para articular sus ideas. La Revolución de 1789 había dejado un legado ambiguo y no había proporcionado un lenguaje para hablar de los «derechos de las mujeres», aunque siguió inspirando a mujeres como Flora Tristán, quien se dirigía a los trabajadores franceses como «hijos del 89».

Flora Tristán (1803-1844) fue una mujer en la periferia del movimiento saint-simoniano que pedía para las mujeres un papel mucho más destacado que el defendido por Enfantin (Dijkstra, 1992; Gordon y Cross, 1996, pp. 19-27; Moses, 1984, pp. 107-116). Tristán era una obrera, hija natural y esposa separada, a la que movía la necesidad de mejorar las condiciones de trabajo, sobre todo de las mujeres, recurriendo a la «asociación». Hizo campaña entre 1835 y 1844, haciendo hincapié en el derecho al trabajo de las mujeres y pidió una liberalización de las leyes que regulaban el matrimonio y el divorcio. Su matrimonio había sido muy infeliz y el Código Civil de Napoleón concedió a su marido la autoridad de decidir dónde debían vivir su esposa y sus hijos, la plena custodia de los niños y la administración de todos sus ingresos. Sin embargo,

Tristán no pretendía acabar con el matrimonio, buscaba la igualdad y su ideal siempre fue una unión heterosexual intelectualmente satisfactoria. Se convirtió en una escritora y conferenciante conocida, viajaba mucho y hablaba de asuntos sociales en Gran Bretaña y en Perú. Estuvo asociada a Fourier, Owen y a algunos cartistas británicos, aunque, como muchos de los autores «utópicos» de su época, no mostró interés por cuestiones políticas formales sobre la organización del Estado. En su l'Union Ouvrière de 1843 describía una política autónoma basada en la solidaridad de la clase baja que podría extenderse a la lucha de las mujeres, pero le costaba encontrar un lenguaje que expresara los intereses de las féminas mientras se dirigía a los «obreros», pese a su insistencia en que las mujeres estaban incluidas en esa categoría. Como había ocurrido en el caso de los cartistas en Gran Bretaña, en la década de 1840 se asistió en Francia al surgimiento de un movimiento de trabajadores y cooperativas cada vez más formalizado y dominado por los hombres, que dificultaba mucho la inserción de las exigencias de las mujeres en ese medio (Moses, 1984, p. 109; Rogers, 2000). Tristán estaba bastante aislada desde el punto de vista organizativo y político, y de ahí que no creara un movimiento para defender sus exigencias. Tras 1835 las leyes fueron más represivas y resultó aún más complicado articular un lenguaje u organizarse en Francia con el objetivo de pedir derechos para las mujeres o los trabajadores. Las revoluciones de 1848 fueron un soplo de aire fresco en la cuestión femenina. El intento de Tristán de construir un socialismo basado en la igualdad entre géneros no tuvo mucho eco, y la versión tradicionalista del socialismo de un Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) o un Ferdinand Lassalle (1825-1864) fue la dominante en las décadas postreras del siglo XIX. Lassalle, un destacado político socialista alemán, no estaba a favor del sufragio femenino y urgía a los obreros a resistirse al acceso de las mujeres a la industria. La Primera Internacional, una coalición laxa de militantes socialistas y marxistas activa entre 1864 y 1876, no se oponía al trabajo remunerado de las mujeres, pero pedía una legislación proteccionista que las excluyera en algunos casos de los centros de trabajo. Aunque se permitió a los sindicatos de trabajadoras afiliarse y formar parte de esta Internacional, no se les brindaba apoyo alguno; tampoco la Segunda Internacional (1889-1914) se comprometió más a fondo con las obreras. En las últimas décadas del siglo XIX los socialistas alemanes siguieron reclutando a mujeres en cuanto esposas de trabajadores y no tanto como obreras por derecho propio (Evans, 1977, pp. 156-170).

Proudhon escribió Qu'est-ce que la propriété? en 1840 y afirmó que no cabía un compañerismo real entre los sexos. Defendía un socialismo «mutualista» basado en la producción familiar, reducida e independiente, en la que los hombres

dirigían los talleres y, por ende, el trabajo de sus mujeres. Rechazaba las versiones del socialismo de Fourier y Saint-Simon y elaboró una postura radical que se basaba en la vuelta de las mujeres al hogar. Sus ideas fueron muy populares entre los socialistas franceses de clase obrera, porque cada vez había más mujeres trabajando fuera de casa en la década de 1850, una década de fuerte industrialización, y los ideales de la domesticidad se vieron amenazados. Sin embargo, aunque la misoginia de Proudhon era tan evidente que perdió credibilidad cuando escribía sobre la «cuestión de las mujeres», creó un espacio en el ala izquierda del socialismo para una política de género muy reaccionaria, un espacio que posteriormente ocuparía Ernest Belfort Bax (1854-1918), un destacado activista socialista británico que pertenecía a la Federación Social Demócrata (Andrews, 2006; Moses, 1984, pp. 152-188; Offen, 2000, pp. 128-129).

En Gran Bretaña, la construcción de la «ciencias sociales» y su íntima relación con la «cuestión de las mujeres» se debió, sobre todo, a William Thompson (1775-1833), quien hizo referencia a ello en Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic, Slavery, publicado en 1825. Thompson escribió el Appeal en respuesta a James Mill y su ensayo sobre el gobierno, también de 1825, en el que Mill afirmaba que, puesto que los intereses de las mujeres eran idénticos a los de sus parientes varones, no precisaban derechos políticos. A Thompson le parecía asombroso que un personaje tan central para el movimiento utilitarista pudiera defender este punto de vista. Inspirándose en sus conversaciones con Anna Wheeler[9] (1785-1848) y en su conocimiento de las teorías de la cooperación social de Robert Owen, Thompson ofrecía una visión de las mujeres en la que las consideraba en pie de igualdad con los varones, tanto en lo referente al matrimonio como en el caso de los derechos políticos. Afirmaba que Mill, al asumir que todo tenedor de un poder ilimitado lo usaría en su propio beneficio, no podía exceptuar de la regla a la mitad del género humano. Dar por sentado que las mujeres defendían los mismos intereses que sus maridos y padres dinamitaba los argumentos utilitaristas a favor del autogobierno democrático. En todo caso había mujeres, solteras y viudas, que no estaban bajo la protección de hombre alguno y Thompson creía que habría que concederlas el derecho al voto y dotarlas de un estatus cívico similar al de los varones. Además, asumir que marido y mujer tenían los mismos intereses, los corrompía a ambos. Cuando las mujeres tuvieran los mismos derechos civiles y políticos, podrían «expandir sus mentes, sus capacidades intelectuales y su benevolencia» (Thompson, 1997, p. 178).

Este tipo de llamadas al autodesarrollo se convirtieron en una parte crucial de la evolución de la cuestión de la mujer durante el siglo XIX. Thompson sostenía que no lograrían ese desarrollo personal otorgándoles los mismos derechos civiles, pues las mujeres siempre estaban en desventaja por su menor fuerza y por la reproducción. De ahí que pidiera cambios radicales en la organización social. Al igual que Fourier, Owen y los saint-simonianos, usaba su intervención en la cuestión femenina para plantear exigencias muchos más generales, a saber, que la cooperación debía sustituir a la competición como base de toda la organización social. Las mujeres, debilitadas por ser quienes cargaban con el grueso de la reproducción física, siempre sufrirían en una sociedad competitiva. En cambio, Thompson defendía una distribución igualitaria de la riqueza y de las propiedades comunes como condición previa a la plena igualdad de la mujer. Thompson predijo que, si alguna vez se dieran esas condiciones, la masculinidad cambiaría tanto como la femineidad. En un mundo cooperativo, «los hombres y las mujeres querrán ser amados, habrán de aprender al arte de agradar, de la benevolencia, del amor merecido». Pero no era tan utópico como para despreciar las ganancias que pudieran obtenerse en el competitivo mundo de su época. Aconsejaba a las mujeres algo muy radical: «Hasta que la asociación entre hombres y mujeres para su mutuo beneficio sea una realidad de grandes números capaz de limar la competitividad individual […] afirmad donde vayáis vuestro derecho como seres humanos a tener la misma libertad como individuos, a gozar de las mismas leyes en el ámbito civil, político y penal, a que se os aplique la misma moral y a recibir la misma educación…». Thompson asumía que, de darse esas condiciones, las mujeres seguirían siendo «madres respetables y educadoras de hombres…» (Thompson, 1997, pp. 205, 207). Tal como Thompson resolvía la cuestión de las mujeres, estas eran los agentes del cambio, pero seguían desempeñando sus roles tradicionales. En cuanto a cómo sería ese cambio, Thompson hacía un llamamiento a las mujeres para que reflexionaran sobre su situación. Esta reflexión arrojaría inevitablemente como resultado que las mujeres se negaran a seguir siendo un mueble para los varones y a que «la voz colectiva de vuestro sexo, elevada contra la opresión, acabará convirtiendo a los hombres en vuestros defensores y deudores vuestros». Si bien Thompson entendía que la desigualdad tenía su causa y origen en las diferencias biológicas entre ambos sexos, seguía pensando que la opresión masculina podría remediarse por medio de una mejor educación y mayor reflexión. A los hombres, Thompson les aconsejaba: «Comportaos como seres humanos racionales, no como meras criaturas de sexo masculino. Apartad la brutalidad que está en vuestra naturaleza. Renunciad a los placeres del bruto que lleváis dentro, a la lujuria y al mando, y disfrutad de los placeres de los seres racionales»

(Thompson, 1997, pp. 208, 146-147).

Sin embargo, el Appeal contenía un debate muy explícito sobre el placer sexual. Thompson había escrito (1997, p. 101): «La mujer no puede pedir al hombre que le dé placer por derecho propio. Debe suplicarlo, como una niña o un esclavo, pedir un favor». En su opinión, lo que debía haber era «estima y confianza entre iguales mejoradas por el brillo del apego sexual». Pero en las condiciones de la época, las mujeres ni siquiera podían admitir que tuvieran deseos sexuales. Debían ser el «instrumento obediente de la gratificación sexual de su esposo, pero ni siquiera podían pedir gratificación para sí mismas. No debían sentir deseo, siempre debían renunciar, someterse por obligación, no pedir su parte de felicidad. Debían sonrojarse cuando gozan de generosas caricias si es que se da esa ocasión» (Thompson, 1997, pp. 101-102). Sin embargo, como bien señala Barbara Taylor, las mujeres socialistas y radicales a menudo estaban bastante menos convencidas del poder regenerador y positivo de la pasión sexual que sus camaradas varones. Anna Wheeler misma había publicado un artículo en el periódico de Robert Owen, The Crisis, en 1833, en el que señalaba que el amor de las mujeres hacia los hombres era un signo de su «entrenamiento en el vicio y la lujuria», y convenía racionalizarlo «con ayuda de la vivificante influencia de la razón cooperativa» (citado en Taylor, 1983, p. 47). Wheeler hacía especial énfasis en la superioridad de la razón sobre la pasión, algo más usual en las mujeres que escribían sobre la cuestión femenina que en Owen, Fourier y Thompson, que preferían la liberación erótica.

LOS DEBATES DE MEDIADOS DE SIGLO: LIBERALISMO Y DIFERENCIA DE GÉNERO

Thompson escribió su Appeal en ausencia de un compromiso firme en el seno del movimiento utilitarista con la defensa de los derechos de las mujeres y en contra de la opinión de James Mill, que era contrario al sufragio femenino. Esta obra constituye la base de ese «manifiesto» de los movimientos de mujeres victorianos y eduardianos que fue El sometimiento de la mujer de John Stuart Mill, publicado en 1869 tras la fundación de la primera sociedad sufragista femenina en 1866, en la que Mill y su hijastra Helen Taylor ejercieron gran influencia política. Tuvo un gran impacto internacional (Rendall, 1985), se

reeditó inmediatamente en Estados Unidos y fue traducido a casi todas las lenguas europeas. El argumento de Mill se basaba en su compromiso con la individualidad y en la autoevolución de las mujeres, que, en su opinión, sólo era posible en el seno de una relación igualitaria. El núcleo de sus argumentos a favor de la reforma era el matrimonio, que creía debía convertirse en una relación contraída voluntariamente e igualitaria, sin intervención de la ley, como hizo constar en su propio «contrato matrimonial», en el que renunciaba a sus «derechos» cuando se casó con Harriet Taylor en 1851 (Mill y Mill, 1970, pp. 45-46). El nuevo modelo de matrimonio beneficiaría a mujeres concretas, pero también (en términos utilitaristas) a la sociedad en su conjunto, pues se eliminaría la creencia errónea en la superioridad de los varones, y las mujeres podrían desplegar una moralidad más amplia, más pública y desinteresada. Para Mill la regeneración moral, al contrario que para otros autores que trataban la «cuestión de las mujeres», ocupaba un lugar secundario, al constituir una meta que sólo podría alcanzarse cuando prevalecieran la igualdad y la justicia en las relaciones entre géneros y las mujeres obtuvieran el derecho al voto y acceso a todos los cargos públicos. El argumento de Mill venía a reemplazar otros previos, más populares y radicales, que habían dado lugar a la exigencia del derecho al voto para las mujeres, como la necesidad de que estuviera representado «el pueblo» o la lucha contra «la aristocracia». A la mujer votante ideal se la retrataba como un ser razonable y respetable, que pagaba sus tasas e impuestos en los mismos términos que el obrero que ganaba el pan para su familia. El argumento fue exitoso, y, en torno a 1869, las mujeres obtuvieron derecho al voto a nivel municipal y de juntas escolares en Gran Bretaña.

Al contrario que Thompson, Mill y sus colaboradoras (su esposa Harriet y su hijastra Helen Taylor Mill) hacían hincapié en la necesidad de someter las pasiones al poder de la razón. No confiaban en que la fuerza de la atracción sexual pudiera promover el cambio social o personal. Las sociedades anteriores se habían basado en la preeminencia de los físicamente más fuertes. Mill creía que este principio seguía vivo en las relaciones de género, pero sólo en calidad de reliquia de tiempos pretéritos. «El principio del movimiento más moderno en moral y política es que la conducta y sólo la conducta da derecho al respeto. Los hombres reclaman deferencia no por lo que son sino por lo que hacen […]. Mantener estatus adscritos es algo totalmente contrario a los valores modernos […] hoy nuestro modelo se basa en la elección individual» (Mill y Mill, 1970, p. 58). La obra de Mill se ha leído siempre como un ejemplo de liberalismo decimonónico, pero, en lo referente al tema de los derechos de las mujeres, mantenía en realidad una opinión muy diferente a la de sus contemporáneos

liberales (Griffin, 2011). Según Mill la «naturaleza femenina», evocada a menudo para limitar sus derechos políticos, era algo eminentemente artificial. «Las mujeres son lo que les hemos exigido que sean». De manera que dejaba abierta la cuestión de las cualidades esenciales de las mujeres y hacía mucho hincapié en sus cualidades inexploradas. Aun así, pensaba que el mejor lugar para la mujer era la administración de su casa y no escribió sobre la posibilidad de que realizaran trabajos remunerados ni sobre los salarios de las obreras, ni sobre la naturaleza del trabajo (remunerado o no) que podrían hacer o las consecuencias que ello tendría para la igualdad en los roles públicos. Eran omisiones curiosas, teniendo en cuenta el contexto de los debates sobre las leyes reguladoras del trabajo en las fábricas y la «protección» que dispensaban a las mujeres trabajadoras, así como la importancia que estaba dando el movimiento feminista a la apertura de nuevos ámbitos laborales femeninos en la década de 1860 (Rendall, 1985, pp. 287, 290). El texto era de mayor utilidad a quienes defendían el acceso de la mujer al sufragio y a los cargos públicos, pero no ayudaba a resolver las importantes divisiones internas surgidas en el seno del movimiento feminista en torno a la cuestión del empleo (Malone, 1998; Lewis et al., 1995). La «adecuación» de un empleo para las mujeres y el problema de si debían competir en un mercado laboral libre o en uno regulado por el Estado fue una de las cuestiones más controvertidas del movimiento femenino de la época. Puede que el texto de Mill se convirtiera en la «biblia» del movimiento precisamente porque no trataba estos aspectos en profundidad.

Pese a la osadía que latía tras las aseveraciones de William Thompson y John Stuart Mill en lo referente a las relaciones igualitarias entre géneros, tras la década de 1830 se había moldeado a la opinión pública de Gran Bretaña y Estados Unidos en lo tocante al estatus de las mujeres y su papel aludiendo a la idea de que las féminas tenían una «misión», una «esfera» propia o influencia especial: la idea seguía teniendo éxito en la década de 1880 (Helsinger et al., 1983, p. xvi). Aunque en la década de 1830 cartistas y radicales pidieran el derecho al voto para las mujeres y el tema se debatiera en las convenciones a favor de los derechos de las mujeres en la década siguiente, el asunto era controvertido y no logró dar forma a un movimiento organizado. Todo lo contrario; el renacer evangélico de principios del siglo XIX había incitado a las mujeres a realizar obras de caridad en prisiones y escuelas, así como a manifestarse a favor de la moderación y el abolicionismo. Las mujeres abolicionistas firmaron peticiones, recaudaron fondos y dieron conferencias públicas, una labor que tiende a considerarse el inicio del movimiento femenino organizado de fin de siglo, aunque en estudios recientes se señala que no hay una

transición lineal de la filantropía a la abolición y de ahí al «feminismo» (Billington y Billington, 1987; Hewitt, 2010; Mathers, 2002; Melder, 1977). El discurso evangelizador y la oposición con la que se toparon en la defensa del abolicionismo proporcionaron a mujeres como Lucretia Mott y las hermanas Grimké la capacidad de articular una política de género igualitaria, como se aprecia en Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women de Sarah Grimké (Grimké, 1988 [1838]; Lerner y Grimké, 1998). Pero el celo evangelizador también limitaba las libertades de las mujeres. La ambigüedad de este discurso resulta patente en un texto británico, la influyente obra de Sarah Lewis, Woman's Mission, publicada en 1839. Lewis partía de las ideas de Rousseau sobre la educación de las mujeres recogidas en la obra de Louis Aimé Martin De l'Éducation des mères de famille, ou la Civilisation du genre humain par les femmes (1834) (Helsinger et al., 1983, p. 4; Lewis, 1839). Al igual que en la obra de Martin, en Woman's Mission se argumenta en contra de la concesión de derechos políticos a las mujeres y se aconseja a las féminas que limiten su influencia al ámbito doméstico en vez de dedicarse a realizar labores filantrópicas en la «esfera pública». No obstante, Lewis consideraba a las mujeres moralmente superiores y creía que tenían su papel en calidad de regeneradoras morales y espirituales. El amor maternal era el pilar de la influencia ejercida por las mujeres, así como la máxima expresión de los principios cristianos. La expresión de este amor en el hogar representaba un «ámbito de esfuerzo sin fin, una fuente de felicidad inagotable; y aquí las mujeres son, sin duda, agentes, ¡y se quejan de que carecen de un ámbito de actuación!». Lewis concluía: «Hasta que no se reforme de arriba abajo la filosofía de la felicidad doméstica, sería mejor que las mujeres no invadieran la esfera perteneciente al sexo contrario» (Lewis, 1839, p. 121). Las ideas de Lewis y Martin ejercieron gran influencia (menor cuando intentaron ponerlas en práctica) en la Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia del siglo XIX. Se decía que los sexos no eran rivales, que ocupaban una relación jerárquica en la esfera común de la humanidad, como bien habían señalado los autores del siglo XVIII, y que eran los amos en esferas distintas (Clark, 1995, p. 2). La afirmación de que el único papel político que incumbía a las mujeres era convencer a sus parientes masculinos de que adoptaran los valores del deber y la autodevoción, fue muy polémica. Esta fe en la «misión de las mujeres» iba en contra de los valores igualitarios articulados por Fanny Wright, Flora Tristán o John Stuart Mill, pero la idea de la «influencia» de la mujer pareció estratégicamente útil o ideológicamente atractiva a parte del movimiento de las mujeres. Como bien ha señalado Karen Offen, en los debates europeos «de aquella época la complementariedad entre los sexos era central para la perspectiva feminista. La

mayoría de las feministas aceptaban algún tipo de división del trabajo en el seno de la sociedad. Lo que rechazaban era que se adscribieran esferas de actuación diferentes, públicas/privadas, a hombres y mujeres» (Offen, 2000, p. 102). Las mujeres saint-simonianas francesas de la década de 1830 afirmaban, por ejemplo, que la maternidad era la única capacidad que tenían en común las mujeres, lo que daba lugar al reconocimiento de su función como «madres-educadoras» en el seno del Estado y de la sociedad civil. La «maternidad» tenía una valencia política variable; en las ciudades alemanas se la idealizó en el movimiento femenino a favor de la creación de jardines de infancia y, en términos más amplios, la «madre-educadora» se asoció a la revitalización de las lenguas nacionales y de las culturas religiosas (M. A. Taylor, 1991).

Los argumentos sobre la fuerza regeneradora de las mujeres o las madres adoptaron las formas más diversas, y muchos historiadores han señalado recientemente que las doctrinas igualitarias no fueron las únicas que dieron impulso al pensamiento sobre el estatus de la mujer o que provocaron un activismo femenino. En Gran Bretaña Caroline Norton (1808-1877) realizó una intensa campaña pidiendo los derechos de custodia para las mujeres a finales de la década de 1830, utilizando para ello argumentos basados en el amor maternal y los deberes maternos (Poovey, 1988). Un escritor como John Ruskin en Gran Bretaña se basó en la idea de Lewis de esferas separadas para escribir su «Of Queens' Gardens» (1865), un ensayo muy popular de un autor cuya influencia abarcaba todo el mundo angloamericano. Ruskin, como muchos victorianos, consideraba a la mujer el mejor vehículo para el cambio social, aunque parecía argumentar a favor de la limitación de sus aspiraciones y de mantenerlas en calidad de compañeras generadoras de armonía de los varones: «una función de guía, no determinante» (Ruskin, s.f. [1865], p. 58). Trató la cuestión femenina desde una óptica paternalista porque consideraba a las mujeres esencialmente puras e ingenuas. Sin embargo, Ruskin extendió la idea de la misión de la mujer, defendida por Sarah Lewis, al concepto de su «poder de reinas» que también debían ejercer fuera de casa (Mclloyd, 1995). Pedía educación para las mujeres y una expansión de su misión filantrópica –propagar los valores domésticos a toda la sociedad–. No es fácil clasificar políticamente sus ideas; tienen una lectura conservadora y una reformista, aunque haya conservadores que –como Anthony Trollope– le consideran un peligroso radical. Ruskin constituye un buen ejemplo de por qué la «feminista» resulta ser, a la postre, una identidad poco útil para este periodo, en la medida en que Ruskin aportaba a las mujeres atractivos argumentos para la extensión de su «esfera» (como se reconoció en una recensión publicada en Victoria Magazine, dirigida por mujeres) mientras

asimismo partía de una concepción socialmente conservadora de la naturaleza esencial de la femineidad[10].

La obra de Margaret Fuller (1810-1850) en Estados Unidos es un buen ejemplo de la pérdida de importancia del igualitarismo en la «cuestión de las mujeres» y de su sustitución por otras metas, en su caso (y en el de Ruskin) la meta de la regeneración moral y espiritual de los seres humanos a través de las mujeres. Fuller pertenecía al Movimiento Trascendentalista de Boston, editaba su revista, The Dial, y se convirtió en una crítica famosa, que visitaba los salones y escribía sobre la cuestión de las mujeres. En 1845 publicó Woman in the Nineteenth Century, una versión expandida de un artículo anterior publicado en The Dial. En dicho texto hacía hincapié en la necesidad que tenían las mujeres de ser independientes y de cultivar su vida intelectual, aunque posteriormente se interesó más por las cuestiones sociales y participó en las revoluciones italianas de 1848[11]. Farragoso y ecléctico, Woman in the Nineteenth Century hacía hincapié en lo extraña que resultaba la mujer socializada al estilo de la época, y se prometía un futuro heroico y diferente para las mujeres. A Fuller no le interesaba la igualdad jurídica o social, su contribución a la cuestión de las mujeres era más utópica. Imaginaba un estado futuro en el que los hombres pudieran expresar libremente su amor maternal y cuidar de los niños mientras las mujeres emprendían y estaban abiertas a la formación intelectual. Influida por el concepto de Fourier de la diversidad ocupacional no sexuada escribió la famosa frase: «Si me preguntas qué oficios pueden desempeñar [las mujeres], contesto: todos. Me da igual el ejemplo que pongas; que sean capitanes de barco si les apetece». Sin embargo creía, como Thompson y Mill, que lo que más les satisfacía era ser madres y que las tareas domésticas les atraían, aunque afirmaba que «un ser de un alcance ilimitado no debe ser tratado con vistas a una relación exclusiva» La perfectibilidad de las capacidades humanas era un fin en sí mismo, no un medio para satisfacer a otros. De ahí que Fuller respetara a las «solteronas» igual que a las madres, pues constituían el epítome de su ideal de independencia y eran agentes potenciales del nuevo orden (Fuller, 1971, pp. 174, 34, 96, 97).

Fuller no escribía sobre los temas típicos del movimiento de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX: las campañas en torno a la educación, la exigencia de mejores oportunidades profesionales para ellas y de derechos políticos. Quería animar a las mujeres a explorar sus cualidades creativas duales, de «Minerva» y de «Musa», una mezcla de la energía masculina y femenina que se expresaba en todo ser humano. En la situación ideal no debía dominar ninguna

de las dos, pero las circunstancias históricas exigían que las mujeres exploraran su lado «Minerva», activo, antes menospreciado, para lograr un equilibrio real.

Como Otto Weininger en la Viena del siglo siguiente, Fuller creía que, en último término, «no hay un hombre totalmente masculino ni ninguna mujer puramente femenina…». Pero no se trataba de justificar la androginia; Fuller predijo que si las mujeres fueran libres ellos querrían desarrollar la fuerza y la belleza de la mujer y nunca desearían ser hombres ni masculinos (Fuller, 1971, p. 116). Pese a sus experiencias posteriores en Europa, en 1845 pensaba que los Estados Unidos era el lugar donde la libertad de la mujer podría hacerse realidad, pues tenía una fe jeffersoniana en la misión especial encomendada a su país: «Allí el espacio es más abierto y el aire más libre que en cualquier otro lugar» (Fuller, 1971, p. 108). En Norteamérica, las mujeres estaban menos atadas por las convenciones y la tradición, y podrían regenerar a la sociedad masculina. En primer lugar, desaparecerían de la sociedad masculina y serían libres para encontrar «su pequeño secreto peculiar» estableciendo una relación personal con Dios. «Quiero que las mujeres vivan para Dios en primer lugar», escribió (Fuller, 1971, p. 176). Aunque siempre fue crítica con el trato que la iglesia cristiana había dispensado a las mujeres, su compromiso religioso no influyó tanto en su obra como las exigencias igualitarias planteadas por sus contemporáneas. Su obra confirma que los protestantes y las sectas disidentes abrieron espacios a las comunidades intelectuales en los que hablaron muchas de las mujeres norteamericanas más influyentes y políticamente activas (Bartlett, 1994).

En la década de 1850, en Estados Unidos no se vivía una época de represión contrarrevolucionaria como en Europa y hubo un mayor interés por la cuestión de las mujeres, que había saltado a la esfera pública gracias a las convenciones femeninas. En la celebrada en Seneca Falls (Nueva York) en 1848 y en la de 1850 de Worcester (Massachusetts), se trató explícitamente el tema de cómo representar la diferencia de género en una democracia. La «Declaración de Sentimientos» elaborada por Elizabeth Cady Stanton y presentada en Seneca Falls en 1848 se considera el tratado fundacional de los movimientos organizados de mujeres. Se basa en la Declaración de Independencia de Estados Unidos y fue admirada en Gran Bretaña y Europa continental. En ese documento y en las resoluciones de las convenciones, se pedía el derecho al divorcio, al trabajo, a hablar y predicar en público y al voto. El tema del sufragio dividió a la convención y no fue en absoluto la piedra de toque en la que se convertiría después. El antialcoholismo y la abolición de la esclavitud se consideraban íntimamente vinculadas a la causa pacifista del movimiento femenino, algo que

también defendían (como en Gran Bretaña) las redes unitaristas y cuáqueras. El derecho de las mujeres a conservar el apellido de soltera cuando se casaban y sus derechos de ciudadanía tras el matrimonio se convirtieron en puntos importantes de la reforma activa, al igual que el vínculo entre los impuestos y la representación. La reforma del matrimonio se consideró, en palabras de Paulina Wright Davis, «el punto de partida de todas las reformas que precisa el mundo» (Rendall, 1985, p. 303). Pero no todas las mujeres del movimiento aprobaban el divorcio y el tema fue siendo cada vez más controvertido en los años anteriores a la Guerra de Secesión. A mediados de siglo al movimiento femenino parecían preocuparle más cuestiones como el estado del matrimonio, la propiedad de las mujeres casadas, la custodia de los hijos y su derecho a trabajar.

«MUJERES REDUNDANTES» Y LA DEMOCRACIA SOCIAL

Los cambios económicos, culturales y demográficos alteraron los temas más debatidos en la segunda mitad del siglo. La existencia de cada vez más mujeres solteras, sobre todo mujeres de clase media que vivían de sus salarios al margen del marco masculino de autoridad, se convirtió en un tema importante por derecho propio en el ámbito de la cuestión de las mujeres. W. R. Greg lo expresó en un famoso artículo, «Why are Women Redundant?», publicado en la National Review (Greg, 1862; Vicinus, 1985, pp. 3-6). En Europa y Estados Unidos se debatía sobre las consecuencias físicas, sociales y morales de esa autonomía, lo que, en cierto modo, contribuyó a la crisis de género que dominó las últimas décadas de la centuria, cuando se inventó «la nueva mujer» en la literatura y en la polémica política (Evans, 1977, pp. 26-27; Faure, 1986; Richardson, 2003; Roberts, 2002; Showalter, 1992). En Europa los debates se centraron en el derecho a trabajar de la mujer, pero los problemas de población también eran relevantes. La población ocupaba un lugar especialmente destacado en la Alemania imperial, donde la Frauenfrage (la «cuestión de las mujeres») se centró en el exceso de población femenina (Frauenüberschuss) en las últimas décadas del siglo XIX y se impuso la imagen de la alte Jungfer o «solterona» (Dollard, 2000). Percibían la crisis de población que asolaba a Europa cuando empezaban a destacar las mujeres solteras en las clases medias urbanas, lo que brindó la oportunidad de repensar y reafirmar el lugar de la mujer en la sociedad alemana, con propuestas que iban de recluir a las mujeres «sobrantes» en instituciones

religiosas a buscar mejores oportunidades profesionales para ellas. Sin embargo, el movimiento feminista alemán se vio muy afectado por las opresivas leyes antisocialistas, que no fueron derogadas hasta 1890. También se vio constreñido por la idea socialmente aceptada de que su Kulturaufgabe, la misión cultural de las mujeres, se reducía a sus labores patrióticas en el seno del hogar y con la familia, de modo que el movimiento de mujeres alemán no ganó impulso político; es más, se dividió desastrosamente entre las activistas socialistas del Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) y la Bürgerliche Frauen-bewegung, formada por mujeres de clase media y mentalidad filantrópica que buscaban un mayor papel público para ellas mismas, en la línea de lo que había sugerido Ruskin en «Of Queens' Gardens».

El SPD –el Partido Socialdemócrata Alemán– tenía su propia versión de la «cuestión de las mujeres», fruto de un floreciente debate con el marxismo europeo. En los primeros textos de Marx y Engels, como Los manuscritos de París y La sagrada familia, las mujeres aparecen como elementos simbólicos más que como agentes activos, y su estatus muestra el patrón evolutivo de la sociedad. En las obras marxistas se pone el acento en la producción, de modo que las relaciones reproductivas no tienen mucha importancia para el materialismo histórico; tampoco Marx hizo mucho por explicar por qué había surgido el patriarcado en primer lugar. August Bebel (1840-1913) había ahondado en el análisis marxista de la cuestión de las mujeres, comprometiéndose firmemente con la defensa de los derechos de las mujeres en su obra de 1879 Die Frau und der Sozialismus (La mujer y el socialismo), un libro que socialistas posteriores como Aleksandra Kollontai describieron como la «biblia de las mujeres» (Bebel, 1879; Coole, 1993, p. 161)[12]. Bebel ofrecía un relato más visionario de las futuras transformaciones de las relaciones entre géneros y brindaba un cálido apoyo al movimiento de las mujeres y sus metas: el sufragio y la incorporación de la mujer al mundo del trabajo. Nunca olvidó la primacía de los factores económicos en la opresión de la mujer. La mujer y el socialismo era muy gráfico en torno a la naturaleza de la opresión de la mujer. Hablaba de ropa opresiva, de la dependencia y la tendencia a la trivialidad de las mujeres burguesas, de la doble jornada y del trato brutal que recibían las obreras. Bebel sentía que los varones socialistas serían los artífices de la emancipación femenina, pero también expresó una formulación temprana de lo que las autoras feministas del siglo XX denominaron «el complejo de turco» o «patriar-cado»[13]. Reconocía que los hombres disfrutaban del poder y del autobombo que les daba su dominio sobre las mujeres. No obstante, daba una descripción alternativa del futuro inspirada en Fourier, en la que el trabajo sería placentero y

variado, y la tecnología aliviaría el trabajo de todos. Pero, al contrario que a Fourier, a Bebel le desagradaba la contracepción y su idea de la mujer emancipada iba íntimamente asociada a su convicción de que la mayoría de las mujeres serían madres y que la reproducción seguiría siendo su responsabilidad principal.

La obra de Bebel elevó el perfil de la cuestión de las mujeres en el seno del marxismo e inspiró a Engels para escribir El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (1884) donde describe la evolución histórica del dominio masculino. Engels se basó en la obra del antropólogo Lewis Morgan, Ancient Society (1877), y daba una explicación materialista de la «prehistoria» de la «civilización», antes de que los hombres dominaran a las mujeres y las relaciones productivas dominaran la sociedad entera. Su trabajo de historización de la familia y de las relaciones de género influyó mucho en la construcción socialista de la cuestión de las mujeres, aunque permitió que ciertos fenómenos, como el «tabú del incesto» o el atractivo de la monogamia para las mujeres retuvieran su estatus natural. Engels hablaba de un periodo de «transmisión de los derechos por vía materna» en el que las mujeres habían obtenido poder por medio del linaje matrilineal, dado que la paternidad siempre era incierta y los varones eran factores móviles entre comunidades. Los hombres trabajaban fuera de casa mientras que las mujeres mandaban en ellas, según el esquema de Engels. Pero el emparejamiento duradero que las mujeres querían, junto con los avances en agricultura y la domesticación de animales, habían cambiado la situación: los hombres empezaron a generar excedentes que deseaban legar a sus hijos. Lo determinante cuando la sociedad se convirtió en «civilización» fue la riqueza material del padre. Esta «derrota universal del sexo femenino» dio lugar a la primera opresión de clase, y el antagonismo de clase seguía siendo el marco principal usado por Engels y muchos socialistas para debatir sobre la cuestión de las mujeres. La solución pasaba por hacer productivo el trabajo femenino: «La emancipación de la mujer sólo será posible cuando la mujer pueda tomar parte en la producción a gran escala social y el trabajo doméstico no requiera más que una parte insignificante de su tiempo» (Engels, 1940b, p. 184).

La teoría de Engels se basaba en una división del trabajo natural e inexplicada, que había permitido al hombre hacerse con la primera propiedad privada. Aunque siempre siguió habiendo en el seno del movimiento quien, inspirado en Proudhon, apelaba a las mujeres para que volvieran a su trabajo «natural» en el hogar, una de las soluciones marxistas al problema de las mujeres era que las féminas se volcaran en la «industria pública». El trabajo doméstico podría

socializarse, surgiría el amor libre y monógamo basado en la atracción sexual y el matrimonio se convertiría en algo irrelevante. Engels preveía «un aumento gradual del sexo sin constricciones y una opinión pública más tolerante en lo tocante al honor de las doncellas y a la vergüenza femenina». También pensaba que «el amor sexual es exclusivo por naturaleza […] la igualdad de la mujer […] tenderá a hacer a los hombres infinitamente más monógamos en vez de hacer a las mujeres más proclives a la poliandria» (Engels, 1940b, pp. 82, 88). La liberación sexual «utópica» de Fourier había quedado marginada en el seno de la tradición socialista. Además, esta solución oscurecía la opresión de las mujeres obreras y Engels creía que la brutalidad a la que estarían sometidas sería insignificante, un hábito de la superestructura perteneciente a un modo de producción anterior.

Dos años después, Eleanor Marx y Edward Aveling incidieron en la obra de Engels y Bebel con su ensayo «La cuestión de la mujer desde un punto de vista socialista», que publicaron en la Westminster Review (Aveling y Marx, 1886). Afirmaban, con Bebel, que lo fundamental era la clase social, no el género, y que sólo habría igualdad tras la revolución, cuando las mujeres fueran materialmente independientes de los hombres. Validaban las metas del movimiento de las mujeres de la época (sufragio, rechazo a que el gobierno legalizara la prostitución, educación superior, libertad para trabajar), pero Eleanor Marx y Aveling afirmaban que los activistas burgueses no entendían «el pilar de la base económica» de la sociedad. Las reformas que pedían las mujeres no modificarían sustancialmente las relaciones de género, algo que sólo podría lograr la abolición de la propiedad privada y del Estado. En una interesante anotación marginal, los autores señalan que las mujeres deben emanciparse «por sí mismas. Hallarán buenos aliados en los mejores hombres, al igual que los trabajadores hallarán aliados entre los filósofos, artistas y poetas. Pero unas no esperaban nada del conjunto de los hombres y los otros tampoco esperaban nada de la clase media en su conjunto» (Aveling y Marx, 1886, pp. 210-211). Parecen defender cierta autonomía para el movimiento de las mujeres, algo muy controvertido en el seno de las organizaciones marxistas, pues el asunto de la autonomía de la lucha de las mujeres fue el más contestado de todos los temas que los socialistas incluyeron en la cuestión de las mujeres.

En Alemania Lily Braun, una líder del movimiento de mujeres burgués, quiso solucionar la peliaguda cuestión del daño generado por la división de las mujeres en clases diferentes. Se había incorporado al SPD en 1895 y buscó una alianza con las mujeres socialistas. Sin embargo, la implacable oposición de Clara

Zetkin (1857-1933) demostró que no había alianza posible entre las mujeres burguesas y las obreras. Zetkin, editora de Die Gleichheit («La igualdad», el periódico de las mujeres del SPD), influyó mucho en que la cuestión de las mujeres en Alemania se fijara y singularizara en términos de clase. A Zetkin le interesaban las mujeres en su calidad de agentes socialistas organizadas en estructuras de partido semiindependientes. La exasperaban las ideas de los socialistas reaccionarios que, influidos por Proudhon y Lassalle, querían abolir el trabajo femenino, pero hizo pocas concesiones a la agenda de los «derechos de las mujeres» y rechazó cualquier intento de colaboración. Afirmaba que el varón era el principal enemigo de las mujeres burguesas, pero, en el caso de las mujeres proletarias, sus intereses económicos iban ligados a los de los hombres de su propia clase. La hermandad entre mujeres de distintas clases sociales no era, pues, fructífera. Zetkin y otras autoras socialistas del siglo XIX, que se ocupaban de la cuestión de las mujeres, no pedían públicamente un cambio en la división del trabajo y preferían exigir la independencia económica de la mujer sin alterar en lo básico su estatus como esposas, madres y trabajadoras. Como suponía que las obreras tenían necesidades diferentes a las burguesas, Zetkin afirmaba: «No reconocemos la existencia de una cuestión específica de la mujer […]. No esperamos que nuestra plena emancipación sea el resultado de nuestra incorporación al mercado, de recibir la misma educación que los hombres, ni de la concesión de derechos políticos, aunque la exigencia de estos derechos sea algo natural y justo […]. La emancipación de las mujeres, y la de toda la humanidad, sólo tendrá lugar con la emancipación del trabajo respecto del capital» (Zetkin, 1983, p. 90; Coole, 1993, pp. 167-169). Aunque Bebel, Eleanor Marx y Zetkin reconocían que las mujeres eran un colectivo oprimido, ninguno de estos pensadores supo resolver las tensiones que generaba la cuestión de las mujeres en el seno de la «solución marxista». Su versión de liberación tendía a hacer hincapié además en la monogamia y en la familia tradicional.

CARÁCTER E INDIVIDUALISMO

En el siglo XIX la cuestión de las mujeres evolucionó por medio de un difícil diálogo con el activismo que, periódicamente, surgía en torno al estatus de las mujeres y sus libertades. ¿Acaso la «cuestión de las mujeres» fue el discurso que hizo posible la invención del «feminismo» en el siglo XX? ¿Abrió la cuestión de

las mujeres camino para que las mujeres pudieran obtener plenos derechos de ciudadanía y exigir derechos reproductivos y económicos? Los historiadores han intentado demostrar que existe una línea ininterrumpida entre las dos «oleadas» del feminismo del siglo XX y sus antecesoras decimonónicas. Hay indicios de la existencia de intereses intelectuales comunes entre los autores que escribieron sobre la «cuestión de las mujeres» y las feministas. Existía la idea hondamente arraigada, por ejemplo, de que las mujeres no debían luchar contra los hombres sino contra su papel social como criaturas «tontas» o dependientes. Mary Wollstonecraft decía que la mayoría de las mujeres parecían muñecas, educadas como cortesanas para proporcionar los placeres del amor y ocuparse de trivialidades: los sentidos de las mujeres «parecen inflamados y su entendimiento se descuida, por lo que se han convertido en presa de sus sentidos, a lo que se denomina delicadamente sensibilidad, y se dejan llevar por cualquier gusto o sentimiento momentáneo» (Wollstonecraft, 1993, p. 130). Louise Otto (1819-1895), una activista de Sajonia, acusó a las mujeres de «falta de carácter». Las mujeres de Londres que dirigían Victoria Magazine afirmaron en 1865 que las féminas que quisieran emanciparse debían buscar en su interior: «Las mujeres pueden ser lo que hagan de sí mismas: su poder está en sus manos…» (citado en Palmegiano, 1976, p. xliii). Frances Power Cobbe (1822-1904) también describía a las mujeres como muñecas y creía que las «mujeres ociosas» eran el principal obstáculo para la emancipación femenina (Cobbe, 1870). Emily Pfeiffer, una poeta británica que escribía sobre los derechos de las mujeres, afirmó en 1881 en la revista Contemporary Review que el carácter era el meollo de la «cuestión de las mujeres» (citado en Lewis, 1987, p. 381).

La importancia del proceso de autoemancipación siguió formando parte del debate sobre la «cuestión de las mujeres» hasta bien entrado el siglo XX. A menudo se ha dicho que el movimiento de las mujeres del siglo XIX era liberal, y que lo que latía tras la petición de derechos era la idea de la emancipación del carácter. El pensamiento político liberal tendía a definir la libertad como la ausencia de obstáculos accidentales o de coacción externa. Las activistas, en cambio, identificaban la libertad personal con la ausencia de constricciones tanto externas como internas e incluían factores psicológicos que podrían obstaculizar la libertad. Un colaborador de la revista británica Blackwood’s afirmó en 1897 que la «psicología de la feminista» implicaba «diseccionar el alma femenina y analizar y explorar los mayores defectos de su naturaleza. La mujer siempre está analizando su fuero interno en el espejo» (Stutfield, 1897, pp. 105, 104). Las autoras de fin de siècle, que tentativamente habían empezado a decir que eran feministas, como la norteamericana Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), o la

sudafricana Olive Schreiner (1855-1920), hablaban del parasitismo de las mujeres afirmando que era lo que las mantenía esclavizadas. El feminismo de la era eduardiana sólo tenía en cuenta el carácter de las mujeres, su «personalidad», sin reflexionar sobre las instituciones externas ni los hábitos de los hombres. Este era el punto de vista de los escritores que se habían ocupado antes de la cuestión de la mujer y llevaban debatiendo hacía mucho sobre la construcción física y social de la femineidad.

Cuando hablaban del «carácter» de las mujeres, la mayoría de los autores decimonónicos empleaba el lenguaje del deber político y del servicio público, haciendo hincapié en las posibles contribuciones de las mujeres y enumerando las distintas cualidades que las féminas podían aportar al Estado. Un sufragista británico, Ray Strachey, por ejemplo, reconocía la influencia del «individualismo y del amor a la libertad», pero creía que el principal legado del siglo XIX era el carácter moral de la emancipación de las mujeres. En su opinión, «nunca había sido una lucha entre hombres y mujeres, ni siquiera fue una cuestión de "derechos". Lo que vieron en ella, y esperaban de ella [la causa defendida], era obtener más poder para hacer el bien en el mundo» (Strachey, 1928, p. 305). Allí donde destacaba el discurso sobre los derechos humanos, por ejemplo en la obra de Mary Wollstonecraft, se dedicaba mucha atención a los deberes y virtudes políticas surgidos tras la concesión a las mujeres de sus derechos (Halldenius, 2007; Sapiro, 1992). Hacia finales del siglo XIX, cuando el idealismo se hizo hegemónico en el ámbito de la filosofía política anglosajona, empezó a hacer hincapié en el organicismo social y en el carácter, algo muy similar a lo que ocurría en el seno del movimiento de las mujeres[14]. Los deseos y anhelos autogenerados podían influir sobre la libertad individual, por lo que los idealistas defendían un férreo control sobre la psique de los individuos (Stears, 2002, 101-106), que gustó más a muchas de las mujeres del movimiento que las versiones críticas y egoístas de la libertad liberal.

Los idealistas partieron de su propio marco y argumentos, utilizando lenguajes más antiguos para referirse a la crítica y al carácter. Su contribución fue transicional en la argumentación política, pues dieron vía libre a ideas sobre la personalidad que fueron fundamentales para las feministas posteriores y para la argumentación política en general. Las nuevas generaciones de feministas usaron esta nueva idea de la personalidad para articular una visión diferente, que no era ni la del servicio ni la del individualismo liberal. La «nueva mujer» o éclaireuse de la literatura de ficción y de la argumentación política de la década de 1890, así como las feministas iconoclastas de principios del siglo XX defendían una

visión política que diera prioridad a la personalidad (que preferían al carácter), a la evolución individual en relación con el servicio y el deber y a la introspección psicológica sobre el activismo externo. Aunque aceptaban el individualismo, su contribución se entiende mejor como aportación a la política de la modernidad temprana que como renovación del liberalismo decimonónico. Suscribían valores egoístas como la autoevolución y la unicidad en vez de los valores individualistas de la privacidad y del laissez faire (Francis, 2002). Las feministas estuvieron bajo la influencia del dramaturgo noruego Henrik Ibsen, a quien desagradaba la domesticidad y valoraba la «aristocracia natural», por lo que se interesaron por el elitismo, por la supermujer en términos nietzscheanos, más que por el feminismo de la igualdad que se suele asociar a ellas (Delap, 2004). Los escritos de Friedrich Nietzsche y de Max Stirner empezaron a circular por los círculos feministas intelectuales europeos y norteamericanos en los primeros años del siglo XX. El relato neohegeliano de la relación amo-esclavo de Stirner es una buena fuente para entender el conflicto entre géneros. Según Stirner, la opresión del esclavo era posible por su propia actitud de servilismo hacia el amo, y la emancipación consistía simplemente en negarse a reconocer el poder del amo. Stirner recurrió a esta idea para rechazar el poder que el Estado ejercía sobre el individuo, pero las feministas como Dora Marsden (1882-1960), editora de la revista británica Freewoman, la anarquista ruso-americana Emma Goldman (1869-1940) y, en Austria, Rosa Mayreder (1858-1938) entendieron la subjetividad femenina en términos de la «moral de esclavo» y hablaban de la trascendencia egoísta de la opresión masculina (Mayreder, 1913; Delap, 2007). Así hablaba Zaratustra se había traducido al inglés en 1896, y se aprecia su influencia en una minoría de feministas angloamericanas de principios del siglo XX que se consideraban «discípulas de Nietzsche» y querían la «transvaloración social de todos los valores» (Current Opinion, enero de 1913; Farr, 1910). Emma Goldman pudo así afirmar: «La verdadera emancipación no empieza en las urnas ni en los tribunales; empieza en el alma femenina […] la libertad [de las mujeres] llegará hasta donde llegue su poder para alcanzarla. Lo importante es que se inicie una regeneración interna…» (Goldman, 1969a, p. 230). Pero era una postura controvertida. Escritoras como la sueca Ellen Key se mostraron muy críticas con un «feminismo que ha llevado al individualismo a un punto en el que la persona reafirma su personalidad por contraposición a la raza, en vez de en su seno; el individualismo se ha concentrado y convertido en egoísmo antisocial…» (Key, 1912, pp. 222-223).

A principios del siglo XX las feministas se volcaron en la introversión. Se mostraron muy escépticas ante el poder estatal y ocasionalmente hicieron gala de

cierto antisemitismo (Stone, 2002). El interés de las feministas por las dimensiones psicológicas de la «cuestión de las mujeres» refleja un gran cambio intelectual en la cultura de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando la introspección psicológica dejó de validarse sólo en el pensamiento idealista y fue reconocida en los campos, relativamente nuevos, de la psicología y la psiquiatría (Soffer, 1978; Susman, 1996, pp. 271-285). El giro dio lugar a grandes controversias entre las feministas sobre el núcleo de su pensamiento. Ni siquiera la lucha por el voto pudo unir a las mujeres en torno a una visión única. Las feministas de «vanguardia» intentaron distanciarse de las sufragistas, lo que produjo duros conflictos entre activistas. El género siguió siendo una fuente de fascinación y controversia en el siglo XX, y aunque el pacifismo, la trata de seres humanos y el empleo nunca dejaron de ser puntos clave del feminismo, todos ellos resultaron controvertidos y dividieron al movimiento. Tras la Primera Guerra Mundial, quedaron pocos temas construidos en términos monolíticos como la «cuestión de las mujeres». La «mujer» dejó de ser un argumento político y, hasta la década de 1970, las autoras feministas siguieron realizando análisis rompedores y proponiendo cautelosamente soluciones a los conflictos de género.

[1] El origen del término «feminismo» suele atribuirse erróneamente a la fórmula francesa féminisme, acuñada a principios del siglo XIX por el socialista utópico Charles Fourier. Lo cierto es que lo usó de forma peyorativa por primera vez en 1837, para referirse a la «enfermedad que supone que los hombres empiecen a ostentar cualidades femeninas» (Wilson, 2002, p. 9 n. 30). Los primeros usos registrados en Gran Bretaña datan de 1895, aunque su significado era variable (Caine, 1997, p. xv; Ethelmer, 1898). Las revistas estadounidenses empezaron a utilizar el término feminism cuando hablaban de los asuntos europeos y solían escribirlo entre comillas, desde, aproximadamente, 1904. «Feminismo» se incluyó en el Diccionario de Oxford en 1933, y se definió como «defensa de los derechos de las mujeres» (Cott, 1987, pp. 3-6; Evans, 1977, p. 39 n. 1).

[2] El concepto de «esferas separadas» ha sido un importante mecanismo heurístico para los historiadores de género, pues daba una descripción de los cambios en la moralidad y en los conceptos de espacio, apropiada en el renacimiento evangélico del siglo XIX (Davidoff y Hall, 1987; Poovey, 1988). Según los estudios más recientes, debe considerarse un fenómeno complejo sin

una clara valencia política. La idea de las esferas separadas ha sido criticada por elidir y deshistorizar algunos dualismos de género. También se ha dicho que procede de la literatura edificante, pero eso nos dice poco sobre prácticas reales menos influidas por la separación de género o necesitadas de una estricta división entre lo público y lo privado (Davidoff, 1995; Klein, 1995; Vickery, 1993).

[3] La obra de John Tosh sobre la «masculinidad doméstica», por ejemplo, es un reto para la idea de las «esferas separadas», pues deja claro que los hombres se han movido libremente entre ambas «esferas» y que su existencia doméstica era para ellos una importante fuente de su identidad como hombres (Tosh, 1999; Kimmel, 1987, pp. 121-153).

[4] Sobre la «maternidad republicana», cfr. Kerber, 1980. Offen (2000, pp. 46-48, 91-92) habla de cómo entendió el feminismo europeo la maternidad.

[5] Clark, 1995 ofrece un relato más extenso de cómo se enfocaba el género y cómo se construía en el seno de la cultura plebeya británica radical.

[6] Cfr. asimismo Eckhardt, 1984. Las uniones libres y el estatus jurídico de las mujeres casadas siguió siendo el buque insignia de los debates sobre la cuestión de las mujeres; afectaba a las vidas de personas como Flora Tristán y Emma Martin, o se reflejaba en la renuncia a los «derechos maritales» de John Stuart Mill cuando se casó con Harriet Taylor. Sobre el tema fundamental del matrimonio en el siglo XIX y los derechos de propiedad cfr. Holcombe, 1983; Phillips, 1991; Shanley, 1989.

[7] Esta descripción del pensamiento de Fourier debe mucho a la obra reciente de Wilson, 2002 y quiero expresarle mi agradecimiento. Cfr. asimismo Beecher, 1986; Goldstein, 1991.

[8] La adopción, a finales del siglo XIX, de les éclaireuses como término alternativo y más de vanguardia que «feministas» o «nueva mujer» se debate en Roberts, 2002.

[9] Anna Wheeler mantuvo contacto con Robert Owen, William Thompson y Charles Fourier e intermedió entre ellos (McFadden, 1996, pp. 204-214).

[10] «Mr Ruskin on Books and Women», Victoria Magazine, 6 (1865), pp. 131-133, citado extensamente en Helsinger et al., 1983, pp. 99-101.

[11] Sobre el papel de las mujeres en la revolución europea de 1848 y la represión de la contrarrevolución, cfr. Offen, 2000, pp. 108-120.

[12] Kollontai, una revolucionaria soviética, se vio muy influenciada por los nihilistas y populistas rusos. La tradición revolucionaria rusa se inspiraba en la novela de Nikolái Chernyshevskii ¿Qué hacer?, de 1863, en la que se decía que la libertad sexual era parte del movimiento populista ruso. La tradición revolucionaria rusa siempre estuvo relativamente abierta al activismo de las mujeres. Kollontai y sus colegas trabajaron a menudo en el exilio, conocieron a socialistas europeos como Bebel y Clara Zetkin, y animaron a las mujeres de la Rusia del siglo XX a ocupar un papel destacado en las revoluciones (Engelstein, 1992; Kollontai, 1977; Stites, 1978).

[13] Este último término fue acuñado por la «feminista» británica Eleanor Rathbone para describir lo que también había señalado Virginia Woolf: la dependencia fisiológica de los hombres de la subordinación femenina (Rathbone, 1924; Woolf, 1996).

[14] En la obra de la escritora feminista británica Mary Sinclair se hace explícito ese eco (Sinclair, 1912, 1922). Cfr. Otter (1996) sobre el idealismo en general.

XI

EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL EN FRANCIA: DE BENJAMIN CONSTANT A ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Jeremy Jennings

INTRODUCCIÓN

Cuando Madame de Staël escribió sus Consideraciones sobre la Revolución francesa, una de las preguntas fundamentales que planteaba era: «¿Tenía Francia una constitución antes de la Revolución?» (De Staël, 2008, pp. 96-111). Su respuesta era que Francia había estado «gobernada por la costumbre o por el capricho, pero nunca por las leyes» y que, de todas las monarquías modernas, Francia había sido, sin duda, «la que tenía instituciones políticas más arbitrarias». Es una descripción que los monarcas franceses podían haber puesto en duda, pues veían limitadas sus acciones por una serie de leyes fundamentales que no podían transgredir; pero lo cierto es que en 1789 había mucha demanda de una constitución escrita que fijara claramente los límites de la actuación del gobierno y definiera los derechos de todos los ciudadanos. La idea de lo que era una constitución cambió de forma irrevocable y radical en este contexto. A partir de entonces se entendió como una serie de acuerdos que determinarían el modo en el que funcionaban las instituciones estatales y quién era el depositario de la autoridad. Además, dado que la monarquía se deslizaba lentamente hacia el despotismo, se pedía, cada vez más, que estos acuerdos se basaran en la libre elección de la nación.

La forma de la constitución y el modo de expresar los puntos de vista de la nación fueron asuntos que preocuparon a los legisladores de la década siguiente. Estos debates apasionados (y muy sofisticados) influyeron decisivamente en la

historia política futura de Francia, en parte por la simple razón de que se basaban en el rechazo rotundo a la idea de que el monarca encarnaba la voluntad pública soberana. Esa teoría, propugnada por la Corona misma en sus luchas con los parlements, había tenido sentido en una sociedad dividida y parcelada, en la que parecía necesario no ya contar con un Estado fuerte y capaz de garantizar la paz civil, sino asimismo que ese Estado encarnara al interés general frente a los intereses particulares de la sociedad. Como demuestran los escritos de Bossuet y de muchos otros, intentaban negar que la soberanía se originaba en el pueblo y, a la vez, querían hacer más público al poder regio. De manera que la monarchie absolue se convirtió en un instrumento pensado para ensalzar (y no disminuir) la libertad y la seguridad del individuo. Surgió, a raíz de ello, cierta suspicacia hacia todos los poderes intermedios y asociaciones voluntarias que liberales franceses posteriores llegarían a considerar una de las garantías más importantes de la libertad. Incluso cuando las defendía Montesquieu, estas instituciones se asimilaban al poder aristocrático y a lo que se denominó la thèse nobiliaire.

En el verano de 1789 hubo una dramática transferencia de poder. El Abate Sieyès articuló la nueva ascendencia ideológica del Tercer Estado en sus obras y discursos. Sieyès consideraba que la única fuente legítima del poder era la nación: la única empeñada en el interés común. Pero seguía siendo problemático dar expresión institucional a ese poder. Inicialmente, el liderazgo de la revolución recayó sobre los denominados monarchiens, que decían ser muy conscientes de los peligros de un gobierno arbitrario, tanto si era el despotismo de un único individuo como el de una multitud. Recomendaban una democracia representativa, no directa, y la creación de un sistema parlamentario bicameral en el que tuvieran voz los distintos intereses del país y donde se aprobara una legislación seria y responsable. Los monarchiens proponían la división de poder entre un poder ejecutivo y uno legislativo. «Para evitar la tiranía», afirmaba Jean-Joseph Mounier, «es imprescindible asegurarse de que el poder que hace las leyes no es el mismo que el que las implementa»[1]. En definitiva, creían que la conservación de la libertad individual exigía la división de la soberanía y un gobierno representativo constitucional. Se basaban en la experiencia del pasado en vez de en primeros principios y su punto de referencia constante era la constitución inglesa. Mounier creía, que las instituciones de gobierno debían tener en cuenta «las debilidades y pasiones de los hombres».

A finales del verano de 1789 las propuestas de los monarchiens, sobre todo la exigencia de un sistema parlamentario bicameral, fueron rechazadas por una gran mayoría. La idea predominante era que, como Francia se había librado de

los privilegios y de los prejuicios aristocráticos del pasado, ya no había necesidad de un sistema diseñado para dar cabida a intereses diversos y contrapuestos. ¿Qué tenía la nación que temer de sí misma si expresaba una única voluntad?, preguntaba Sieyès retóricamente. Rabaut Saint-Étienne dio con la lógica institucional adecuada en aquella situación. Teniendo en cuenta que la potestad de gobernarse a sí misma correspondía a la nación en su conjunto, «el soberano sólo es uno, porque lo compone el colectivo sin excepción; de ahí que el poder legislativo sea único y simple. Si no se puede dividir al soberano, no cabe dividir al poder legislativo»[2].

La misma lógica latía tras la convicción de que la legislación no debía someterse al control judicial. Quienes fijaron el marco del nuevo orden quisieron reducir deliberadamente la capacidad del poder judicial para sojuzgar al poder ejecutivo y al legislativo, pues se decía que la soberanía, una e indivisible, se expresaba en la voluntad de los ciudadanos articulada a través de una Asamblea Nacional unicameral.

¿Cómo podemos resumir estos cruciales acontecimientos? En primer lugar, rompieron con las tradiciones y prácticas del Ancien Régime, estableciendo rápidamente que una constitución debía ser escrita y adoptar una forma coherente. Sus autores serían la nación actuando como soberana a través de sus representantes. Aunque se instauró una monarquía, la constitución que se promulgó en septiembre de 1791 trasfirió el poder, de hecho, a una asamblea en nombre del pueblo. Lo fundamental era garantizar que el pueblo era soberano y libre, y que los derechos del individuo estarían protegidos. Por lo tanto, quienes diseñaron la constitución prestaron poca atención a la posibilidad de una separación o equilibrio de poderes.

La suerte estaba echada para el paso siguiente. La constitución de 1791, que quería conservar la monarquía, nació muerta. La constitución (jacobina) de 1793 reafirmaba la soberanía del pueblo y lo hacía garantizándole tanto el derecho a la insurrección como el veto legislativo. Robespierre desconfiaba de la representación y quería una nueva asamblea de la que formaran parte personas «puras e incorruptibles», lideradas por «hombres virtuosos». El interés privado, local o sectorial, se consideraba un mal, al igual que el faccionalismo y la oposición a la Revolución, y los franceses afirmaron que el modelo constitucional inglés sólo era válido para una nación de esclavos. Con la constitución suspendida hasta «la vuelta a la paz», Francia pasó por la experiencia del gobierno revolucionario y luego se instauró rápidamente el reino

del Terror; un experimento que acabó con la ejecución de los líderes jacobinos.

Tras Termidor hubo un nuevo intento de asentar a la república sobre valores seguros, introduciendo toda una serie de complejos acuerdos en torno al poder ejecutivo y el legislativo pensados para limitar el ejercicio de la soberanía popular. El sufragio limitado que daba mucho poder a las clases acomodadas se combinó, por ejemplo, con parlamentos bicamerales. La constitución de 1795 duró algo más que sus dos predecesoras. El Directorio de cinco miembros que creó, criticado por todos, tuvo que recurrir a medidas cada vez más desesperadas (e inconstitucionales) para retener el poder. En cuanto fue elegido miembro del Directorio, Sieyès empezó a maquinar su ruina. Su protegido, el joven Napoleón Bonaparte, cumplió con su deber realizando ese acto necesario que fue el golpe de Estado del 18 de Brumario. Técnicamente la república seguía existiendo, aunque Bonaparte se hubiera proclamado cónsul vitalicio en 1802, incrementando su ya considerable poder y reduciendo el del poder legislativo. En aquel momento, como bien señala Jacques Godechot, «Napoleón ya era más poderoso que Luis XVI» (Godechot 1995, p. 166). Dos años después se coronó emperador. Este fue el triste final de la Primera República; la teoría de la soberanía popular no sólo no se había encarnado en un modelo constitucional estable, sino que se la acabó asociando al Terror jacobino y a la dictadura bonapartista.

Los autores se pronunciaron contra esta recaída regresiva y deprimente y trataron de extraer lecciones útiles para el futuro de Francia. Pensadores como Joseph de Maistre y Louis de Bonald concluyeron que la experiencia había sido un experimento satánico y que no quedaba más remedio que volver a la autoridad dual (e invariable) del trono y el altar. Otros, como Destutt de Tracy y sus seguidores, los idéologues, querían reducir el potencial del lenguaje de los derechos recurriendo a un concepto de libertad más utilitarista. También hubo quien (en contra de todo pronóstico) formuló una idea de la libertad y del gobierno constitucional apropiada para un era moderna y comercial. En el siglo XIX a estos autores se los tildaba de liberales.

Para entender esta mentalidad debemos volver al siglo XVIII, sobre todo a Montesquieu. Se ha hablado mucho del análisis que hace Montesquieu de la constitución inglesa, y, en concreto, se debate si estaba describiendo su funcionamiento o si hablaba de cómo debía ser la «constitución de la libertad» ideal (Montesquieu, 1989, pp. 156-166). Sea cual fuere la respuesta, no cabe duda de que Montesquieu esbozó una división tripartita del poder en una rama

ejecutiva, una legislativa y una judicial, y consideraba que el sistema inglés era una forma de gobierno mixto en el que compartían el poder el monarca, los lores y los comunes. A continuación, deducía que un sistema así, basado en la división y en el equilibrio entre poderes, era indispensable para la preservación de la libertad, y que la esencia del buen gobierno no era sólo la moderación sino, asimismo, la aceptación de que «un poder debe controlar a otro en la gestión de los asuntos» (Montesquieu, 1989, p. 155). Como había demostrado el Imperio otomano, la peor de todas las situaciones era aquella en la que el goce de la libertad dependía del «capricho del legislador» (Montesquieu, 1989, p. 155) y del poder arbitrario del déspota. Y, lo que era igual de importante, Montesquieu reconocía (como Voltaire y otros antes que él) que el principio que regía las relaciones sociales estaba pasando por una transición esencial. La búsqueda de gloria estaba siendo sustituida por el espíritu de comercio. «El comercio –escribió Montesquieu– cura prejuicios destructivos, y es una regla prácticamente universal que allí donde las costumbres son tolerantes hay comercio, y que donde hay comercio hay gente de buenas costumbres» (Montesquieu, 1989, p. 338). Resumiendo, el efecto natural del comercio era la paz. Además «el comercio está vinculado a la constitución». El «gobierno de uno» proporcionaba lujo, pero el gobierno de «muchos» apuntaba modestamente y con gran esfuerzo a generar unos niveles de riqueza que se redistribuyeran por toda la sociedad. «Resumiendo –escribía Montesquieu–, la sensación de que la prosperidad está mejor garantizada en estos estados es un incentivo para emprender, y como uno cree poder conservar lo que ha conseguido se arriesga a exponerlo para obtener más. Lo único que se pone en riesgo son los medios de adquisición; actualmente los hombres esperan más de su fortuna» (Montesquieu, 1989, p. 341). En este aspecto Inglaterra era un punto positivo en el argumento de Montesquieu. «Inglaterra –escribió– siempre ha dejado de lado sus intereses políticos para favorecer los intereses comerciales» (Montesquieu, 1989, p. 343).

Esto planteaba la cuestión de si Francia debía intentar emular la experiencia y el ejemplo inglés. Montesquieu estaba tan convencido de que las leyes debían estar en armonía con «el espíritu de la nación», que parecía una cuestión hipotética imposible de resolver, pero sería formulada una y otra vez tras la publicación de El espíritu de las leyes. Se llegó a una conclusión: como mejor se preservaba la libertad del individuo era mediante el equilibrio en las instituciones de gobierno y entre los diversos intereses sociales, capaces de competir entre sí gracias a las moeurs engendradas por el comercio.

Los participantes en la Revolución de 1789 no dudaban en citar a Montesquieu y

a Rousseau, a veces incluso en la misma frase. Sin embargo, el rechazo a las propuestas constitucionales de los monarchiens supuso, como ha señalado Bernard Manin, «la derrota de las enseñanzas de Montesquieu tomadas en su conjunto» (Manin 1992, p. 329). En los años siguientes, a medida que iba ganando popularidad la idea de usar al Estado como agente moral para crear un «hombre nuevo» (Ozouf, 1989, pp. 116-157), la moderación asociada al sistema de pesos y contrapesos y al equilibrio constitucional perdió fuste en los debates públicos.

BENJAMIN CONSTANT

En esa década el joven Benjamin Constant empezó a publicar una serie de panfletos en los que pretendía extraer lecciones de la experiencia de la revolución. Se suele decir que las reflexiones políticas de Constant alcanzan su madurez en torno a 1806, año en el que empezó a escribir sus Principios de política aplicables a todos los gobiernos. En sus primeros ensayos hace gala de su postura republicana pero antijacobina, y compara la experiencia de las revoluciones inglesas de 1660 y 1688 con la de Francia en 1789. Llegó a la conclusión de que «el poder arbitrario es la mayor amenaza para la libertad, el vicio que corrompe todas las instituciones, el germen mortal que no cabe mutar ni moderar, sino que hay que destruir» (Constant, 1797, p. 94). Constant dio su apoyo al Directorio por considerar que era el régimen con más probabilidades de «acabar» con la Revolución y se reconcilió brevemente con el Consulado, pero en 1802 su oposición a Napoleón Bonaparte fue tan virulenta que hubo de irse al exilio.

Es tan fácil que resulta tentador concluir que la experiencia definitoria del constitucionalismo liberal en Francia fue la mutación de la Revolución en la pesadilla del reino del Terror. El ensayo de Constant de 1797, Des Effets de la Terreur, basta para demostrarlo. Si se extrae una conclusión así no habría que desdeñar el impacto del régimen bonapartista en los pensadores liberales franceses. Lo que Constant percibía (al parecer antes que los demás) era la novedad de esta forma de gobierno. No era una monarquía ni despotismo pretérito, sino más bien un ejemplo de gobierno usurpado. Aquí encaja bien su comparación entre la monarquía de Inglaterra y el régimen de Bonaparte. En la

primera «vemos que se garantizan todos los derechos de ciudadanía, aunque pueda haber algunos abusos más aparentes que reales; las elecciones populares mantienen vivo al cuerpo político; se respeta a los individuos de todas las clases y la libertad de prensa. Se premia el talento e individuos de todas las clases hacen gala de una orgullosa y tranquila seguridad bajo la protección de las leyes de su país» (Constant, 1988c [1814], p. 163). El relato de Constant también habla de lo que cabe esperar bajo el régimen de un usurpador. La usurpación suponía «una abdicación inmediata a favor de un único individuo». Se recurría a la traición, a la violencia o al perjurio de forma rutinaria, y la injusticia y la ilegalidad eran la norma. El usurpador se implicaba en una «guerra permanente» y se veía obligado a «humillar» a todos los que le rodeaban por miedo a que «se conviertan en sus rivales». Además, en un aspecto importante la usurpación era «aún más odiosa que el despotismo absoluto», porque parodiaba la libertad y exigía el consentimiento y el homenaje del hombre esclavizado; lo perseguía hasta el santuario íntimo de su pensamiento y, obligándole a mentir a su propia conciencia, privaba al oprimido «del único consuelo que le queda» (Constant, 1988c, pp. 96-97).

Lo más crucial era que Constant creía que la usurpación no podría sobrevivir mucho tiempo por la simple razón de que, en la era del comercio, sería cada vez más anacrónica. Como la guerra había perdido tanto su encanto como su utilidad, «el único objetivo de las naciones modernas era el reposo, que favorece las comodidades que, a su vez, fomentan la industria» (Constant, 1988c, p. 54). Si Francia había quedado reducida a la situación en la que se encontraba, Constant creía que se debía a que «la libertad que se ofreció a los hombres a finales del siglo pasado se había tomado prestada de las repúblicas antiguas» (Constant, 1988c, p. 102). Este es el argumento más conocido de Constant.

Aunque lo encontramos en muchos textos suyos, la clave es su ensayo Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos, que originalmente fue una conferencia pronunciada en 1819 (Constant, 1988b, pp. 307-328). «Puesto que vivimos en tiempos modernos –proclamaba Constant–, queremos una libertad adecuada para los tiempos modernos» (Constant, 1988b, p. 323). Dado que los modernos querían «seguridad en el goce de los nuevos placeres», había que definir la libertad en términos de «garantías acordadas por las instituciones para el disfrute de estos placeres» (Constant, 1988b, pp. 310-311). Por lo tanto, la libertad moderna consistía en

el derecho a estar sometido exclusivamente a las leyes, a no ser arrestado, detenido, ejecutado o maltratado de cualquier forma por la voluntad arbitraria de uno o más individuos. Todo el mundo tiene derecho a expresar su opinión, a elegir una profesión y ejercerla, a disponer de la propiedad e incluso a abusar de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin tener que dar cuenta de sus motivos o empresas. Todo el mundo tiene derecho a asociarse con otros individuos para hablar de sus intereses, profesar la religión que prefieran ellos y sus asociados, o simplemente para ocupar sus días y sus horas de la forma más compatible con sus intereses o caprichos (Constant, 1988b, pp. 310-311).

La libertad antigua, en cambio, consistía en un «ejercicio colectivo directo de la soberanía total, deliberando en la plaza pública […] votando las leyes y juzgando» (Constant, 1988b, p. 323). Constant pensaba que esa libertad colectiva implicaba «el sometimiento total del individuo a la autoridad de la comunidad» (Constant, 1988b, p. 311). Toda acción privada estaba «sometida a una estricta vigilancia»; el individuo estaba constreñido, vigilado y reprimido, era «un esclavo en todas sus relaciones privadas». De ahí, Constant pasaba a sugerir que no se podía seguir disfrutando de la libertad de los antiguos y que adoptarla en la era moderna sería arriesgado. Rousseau había aceptado el reto (también cita a Mably) y había «pergeñado letales pretextos para más de un tipo de tiranía» (Constant, 1988b, p. 318).

Leído desde esta perspectiva, Constant parece defender un concepto de libertad puramente negativo (una idea confirmada por su afirmación de que «una parte de la existencia humana sigue siendo necesariamente individual e independiente y ha de estar al margen del control social por derecho propio»). La verdad, como bien señala Stephen Holmes, es que «aunque Constant no se hacía ilusiones sobre la libertad moderna, tampoco encontraba una alternativa a ella» (Holmes, 1984, p. 14). Le preocupaba que, en tiempos de comercio, se abandonara completamente la participación en el poder público» y pensaba que no se debía ceder el derecho a compartir el poder político con demasiada facilidad (Holmes, 1984, p. 14). El enorme reto era, por lo tanto, no renunciar a ningún tipo de libertad sino más bien «aprender a mezclarlas». Como anuncia Constant en el último párrafo de su discurso: «Las instituciones deben lograr la educación moral de los ciudadanos» (Holmes, 1984, p. 14). Resumiendo, los gobiernos debían respetar los derechos y la independencia de sus ciudadanos a la par que incentivarlos a ejercer su influencia en los asuntos públicos.

Constant dedicó las dos últimas décadas de su vida a dilucidar cómo podría hacerse realidad un estado de cosas así. Para empezar, ¿qué significaba para él que un individuo ostentara derechos? Stephen Holmes (1984, pp. 53-54) ha señalado correctamente que Constant suscribía «una teoría contextual de los derechos individuales». Los derechos no eran ideales eternos; surgían del entorno institucional y cultural de la sociedad moderna. Eso no disminuía su importancia como mecanismos capaces de ofrecer protección tanto a los individuos como a la sociedad en su conjunto frente a los gobiernos opresivos. Constant lo deja claro al rechazar repetidamente la crítica utilitarista de Bentham al lenguaje de los derechos naturales e inalienables. Afirmaba que someter los derechos al principio de utilidad era como hacer depender «las reglas eternas de la aritmética de nuestros intereses cotidianos» (Holmes, 1984, pp. 53-54). La acción había dejado de ser un deber moral para convertirse en el resultado de un cálculo egoísta. Y nada, ni siquiera el llamamiento a la utilidad, podía excusar al hombre que aprobaba una ley que creía dañina, al juez que formaba parte de un tribunal que consideraba ilegítimo o al esbirro que arrestaba a alguien a sabiendas de que era inocente. «Los ciudadanos –proclamaba Constant– poseen derechos individuales al margen de toda autoridad política o social, y cualquier autoridad que los viole se convierte en ilegítima» (Constant, 1988a, p. 180). Constant especificaba que esos derechos eran los de la libertad religiosa individual y colectiva, la libertad de expresión, el derecho a la propiedad y la protección frente a interferencias arbitrarias.

A continuación, Constant desechaba el concepto de poder hegemónico de las monarquías absolutas del Ancien Régime que había propiciado los peores excesos de la Revolución. Creía que, fundando un gobierno que respetara los derechos, no habría que poner límites a una forma de soberanía concreta sino a la soberanía misma, sobre todo si esta era popular. Quienes «de buena fe» habían otorgado «un poder sin límites» habían cometido el error de atender a su propia rabia contra los antiguos detentadores del poder en vez de a la naturaleza de este. En vez de destruir la soberanía ilimitada, simplemente la habían sustituido por otra, a la que habían dotado de una forma nueva y (en realidad) más peligrosa. «El conjunto de los ciudadanos es soberano –escribió Constant– en el sentido de que ningún individuo, ninguna facción u asociación parcial puede arrogarse la soberanía a menos que se haya delegado en ellos. Pero esto no significa que el conjunto de los ciudadanos, o quienes están investidos de soberanía, puedan disponer soberanamente de la existencia de los individuos» (Constant, 1988a, pp. 176-177). En el ámbito teórico los culpables de este equívoco eran Hobbes y Rousseau.

Este argumento llevó a Constant a una importante conclusión. «El vicio de casi todas las constituciones –escribe– es no crear un poder neutral y depositar la suma del poder en manos de uno de los poderes activos» (Constant, 1988a, p. 185). De manera que la fuerza de la monarquía constitucional no residía en la separación de los tres poderes, como creía Montesquieu, sino en que había en ella cinco poderes: el regio, el ejecutivo, el hereditario, el de una asamblea popular electa y el de un poder judicial independiente. El poder regio era neutral en el sentido de que el monarca no tenía más interés que el del mantenimiento del orden y la libertad. De ahí que estuviera «por encima de los otros cuatro», pues era una autoridad superior y mediadora que «no tenía interés alguno en desequilibrar la balanza» (Constant, 1988a, p. 185). La libertad se preservaba porque el poder regio podía garantizar que ninguno de los otros cuatro poderes activos ejerciera en solitario la autoridad del estado. «Esto es una realidad», afirmaba Constant, «en la monarquía inglesa».

Constant veía más ventajas en este sistema de monarquía constitucional. Los ministros respondían no sólo ante la ley sino asimismo ante el tribunal de la opinión pública. El espíritu abierto de los debates parlamentarios daría lugar a la curiosidad y a la «participación constante en los asuntos públicos» (Constant, 1988a, p. 239). La independencia del poder judicial, el juicio de jurados y un «respeto constante y escrupuloso» hacia el procedimiento correcto protegerían a los inocentes. La libertad de prensa sometería a la autoridad a críticas fundadas y daría publicidad a sus actos. El ejército se limitaría a su función natural –repeler a los invasores extranjeros– y ya no sería una amenaza para la existencia individual. Y lo que era aún más importante: Constant recomendaba la independencia de las autoridades municipales y locales. He aquí una «verdad fundamental», afirmaba: «hasta ahora los poderes locales siempre se han considerado una rama dependiente del poder ejecutivo. En cambio, aunque nunca deben coartar las acciones de este, tampoco dependen de él» (Constant, 1988a, pp. 251-252). Si se ignoraba esta verdad, se implementarían mal las «leyes generales» y se protegerían insuficientemente los «intereses parciales». En suma, el poder municipal debía ser algo más que un «fantasma», había de preservar la libertad de los grupos, sus «pactos internos» debían gozar de «perfecta independencia» mientras no fueran lesivos para «la comunidad en su conjunto». Constant era muy consciente de que, de todas las libertades que requerían protección, la libertad religiosa era la más importante. Pensaba que la prohibición de profesar una religión siempre era muy lesiva. Seguía argumentando que «tener multitud de sectas, algunas de las cuales resultan bastante amenazadoras, es sano para la religión» y, por extensión, para la

sociedad entera (Constant, 1988a, p. 285).

Constant pensaba que un sistema constitucional de este tipo dispondría de las «salvaguardas positivas» y de los «bastiones» capaces de garantizar la libertad del individuo y protegerlo del poder arbitrario que destruiría la moralidad, la seguridad y le comercio. «Lo que evita que surja el poder arbitrario –concluía– es la observancia de los procedimientos […] los procedimientos son lo único que protege al inocente […] Todo lo demás es opaco; todo se deja en manos de la conciencia solitaria y de la opinión vacilante. Lo único transparente son los procedimientos; no hay nada más a lo que puedan apelar los oprimidos» (Constant, 1988a, p. 292).

Claramente al gobierno constitucional debía competerle algo más que ejercer un poder neutral o asegurar la existencia de procedimientos constitucionales que garantizaran las libertades individuales y locales. En el corazón de los debates que estructuraron la década revolucionaria estaban los desacuerdos en torno a la política representativa. ¿Quién hablaba en nombre de la nación: el monarca o el pueblo? Constant tendía a una postura intermedia, sin privilegiar a ninguna persona o categoría. Defendía la creación de una cámara de notables, investida con «prerrogativas constitucionales bien definidas» para equilibrar el poder de la cámara popular electa. En cuanto a esta última, Constant estaba convencido de que, si se elegía a sus miembros directamente, debía exigirse una cualificación con arreglo a la propiedad. «Sería deseable –escribió Constant– que los cargos representativos los ocuparan hombres, si no de las clases pudientes, al menos de situación económica desahogada» (Constant, 1988a, p. 212). Sólo el ocio permitía adquirir entendimiento, de ahí que la propiedad cualificara a los hombres para ejercer derechos políticos. Pero lo que ya era más difícil de concretar era la naturaleza de la cualificación de propiedad adecuada, especialmente cuando había que sopesar los méritos relativos de la propiedad de la tierra y de la industria. Había dos cosas de las que Constant estaba seguro. Consideraba que la propiedad era inviolable y que durante la Revolución «los hombres de letras, los matemáticos y los químicos», aislados como estaban de las vidas de los demás hombres, se habían solazado expresando «las opiniones más exageradas». Había que incorporar a los «profesionales liberales» y a los propietarios, concluía, para garantizar que su impacto sobre el debate político no volviera a ser destructivo (Constant, 1988a, p. 220).

Constant formuló estas opiniones en los años posteriores a 1806, pero siguieron estando presentes en sus escritos y acciones hasta su muerte en 1830. Tras la

vuelta de Napoleón a Francia en 1814, se ofreció ingenuamente a redactar una nueva constitución para el emperador y, después de la restauración de la monarquía y la «concesión» de una nueva carta constitucional, intentó llevar al orden político de la Restauración en una dirección más liberal. En 1822 Constant reafirmó muchos de los principios rectores que defendía en su obra, poco conocida, Commentaire sur l'Ouvrage de Filangieri. «Las funciones del gobierno –escribió– son negativas: debería reprimir el mal y dejar que el bien opere sólo» (Constant, 2004, p. 316). El lema general de todo gobierno, concluía, debería ser laissez faire et laissez passer.

LOS DOCTRINAIRES

En el análisis reciente más importante del liberalismo francés, L'Individu effacé, ou, Le paradoxe du libéralisme français de Lucien Jaume (Jaume, 1997), se intenta establecer una triple tipología para diferenciar las distintas tradiciones de la Francia liberal. La tercera de ellas, en nuestro contexto la menos importante, es la del liberalismo católico. Asociado a los nombres de Lamennais y Montalambert, pretendía reconciliar las exigencias de la Iglesia católica con las del Estado. La primera tradición, según Jaume minoritaria, es la que hacía hincapié en la protección constitucional de los derechos individuales, de ser necesario, incluso frente al Estado. Según este autor sus representantes más destacados fueron Germaine de Staël, Constant y más tarde Alexis de Tocqueville y Anatole Prévost-Paradol, que defendían un «liberalismo del súbdito». Jaume señala que la tradición dominante se asociaba a François Guizot y los denominados doctrinaires junto a la «galaxia orleanista». Esta tradición señalaba la importancia de la gobernabilidad y de la subordinación del individuo al Estado. Expresada filosóficamente, por ejemplo, en los escritos de Victor Cousin, se convertía en una suerte de «antiindividualismo» y era un liberalismo de notables. Además, este tipo de liberalismo había propiciado la política de la Monarquía de Julio (1830-1848) y conformado el compromiso institucional de 1875, que tan eficazamente logró establecer la Tercera República sobre una base conservadora. El resultado fue que el liberalismo se asoció en la mente de los franceses a la supremacía de la alta burguesía, lo que explica, en parte, su fracaso en Francia.

El exhaustivo estudio de Jaume, en el que reconstruye el universo del liberalismo francés decimonónico, es muy recomendable. Lo cierto es que adoptó diversas formas y que quienes ostentaron el poder durante la Monarquía de Julio solían despreciar a liberales como Constant. También es verdad que el colapso del régimen, en 1848, deparó al liberalismo y a sus representantes la reputación de corruptos, incompetentes y opresores. Pero se podría decir que Jaume subestima los logros de Guizot y sus colegas, sobre todo en el ámbito de la reforma educativa, y que da demasiada importancia a las diferencias entre dos de las tradiciones principales. Concretamente, en estudios recientes de Craiutu y Garnett (Craiutu, 2003; Garnett, 2003) se señala que al hacer esta distinción no se tiene en cuenta la influencia de los doctrinaires sobre Tocqueville. Este asistió a las clases de Guizot en la Sorbona (entre abril de 1828 y mayo de 1830), donde comprendió que la sociedad se movía irresistiblemente hacia la igualdad de condiciones. Aunque sólo sea por esta razón, deberíamos analizar brevemente las opiniones de este extraordinario y poco conocido grupo de hombres.

Los doctrinaires fueron escritores, eruditos y hombres de acción que se dedicaron a la política durante al menos tres décadas. Eran historiadores que se dieron cuenta de que no cabía volver al Ancien Régime y que la Francia de la Restauración era el resultado de una larga evolución de la sociedad europea. Como señaló Charles de Rémusat: «La Revolución francesa no fue un accidente en modo alguno, sino la consecuencia necesaria de todo el siglo anterior» (Rémusat, 2003, p. 39). La mayoría eran anglófilos, pero no creían que se pudieran exportar a Francia las instituciones inglesas sin más; antes había que aprender bastante de la historia y la práctica política inglesas. También vieron que había surgido una «nueva Francia», una Francia despojada de privilegios y absolutismo, y fueron conscientes de que el nuevo orden requería «novedosas formas de gobierno». De manera que, volviendo a Rémusat, había que elaborar una «ciencia del gobierno constitucional» cuyo núcleo sería el «sistema representativo» (Rémusat, 2003, p. 77: cfr. asimismo Rémusat, 1860, pp. 276-328).

Los doctrinaires trabajaron largo y tendido para dilucidar tanto los principios como la práctica de un sistema de gobierno y de representación de este tipo. Lo hicieron a pesar de la constante oposición de quienes querían volver al orden antiguo. Y, lo que es más importante, lo hicieron desde la cámara del Parlamento, explicando sus argumentos pese a lo insignificante de su número. Se opusieron al espíritu del partidismo desde el principio, pues creían que la existencia de partidos había precedido en Francia al surgimiento del gobierno

representativo y había dado lugar a los excesos asociados a las asambleas populares de la era revolucionaria. En lid con sus adversarios, procuraron imponer la carta constitucional de 1814 como el fundamento de una monarquía constitucional parlamentaria. No iba a ser nada fácil, teniendo en cuenta las ambigüedades del texto y que era una constitución «otorgada» graciosamente a Francia por un Luis XVIII benigno.

Su defensor más elocuente fue Pierre-Paul Royer-Collard (cfr. Royer-Collard, 1861). Filósofo de formación, Royer-Collard enseñó en la Sorbona entre 1811 y 1814. En 1815 lo eligieron diputado por el Marne y conservó ese cargo hasta 1839. Sus discursos parlamentarios versaban sobre temas diversos, pero volvió al asunto de la representación una y otra vez afirmando, como es sabido, que la palabra misma era una «metáfora». «Hemos tenido –comentaba Royer-Collard– el triste privilegio de haber aprendido lo que obtienen las naciones al estar representadas en su totalidad. La Revolución […] no fue más que la teoría de la representación en acción» (Royer-Collard, 1861, p. 231). En otras palabras, no sólo un sistema «realmente representativo» sería muy peligroso; es que sin sufragio universal ni mandato imperativo era enteramente erróneo –«una mentira, una quimera», proclamaba Royer-Collard– imaginar que cabe describir a un diputado electo como el representante del pueblo. En su calidad de diputado, esa persona no representaría ni la voluntad ni las opiniones de los electores. El diputado tendría una función que cumplir, la de deliberar libremente, sin limitaciones impuestas por el partido, sobre lo que interesa al país. Desde este punto de vista la función del elector consistiría en elegir a una persona capaz de desempeñar ese papel. El derecho al voto dependería, por lo tanto, de que el elector tenga ciertas aptitudes y sea independiente, lo que implica, necesariamente, la restricción del derecho al voto.

Royer-Collard tenía dudas sobre los cambios en la dirección del gobierno, las veleidades de la opinión popular y la soberanía del pueblo, de manera que, en principio, no defendió la posibilidad de que la composición del gobierno quedara en manos de una cámara electa. «El día que eso ocurra –anunció en 1816– seremos una república» (Royer-Collard, 1861, p. 217). Con el tiempo moderó su postura y reconoció el principio de responsabilidad de los ministros ante la Cámara de Diputados. En 1830 fue Royer-Collard quien pronunció el denominado Discurso de los doscientos veintiuno, en el que denunció el abuso de poder por parte de Carlos X contribuyendo así a precipitar la siguiente revolución. Lo que no cambió nunca fue su convicción de que la soberanía de la razón debía primar sobre la soberanía del pueblo, y que la mejor forma de

lograrlo era institucionalizando un gobierno constitucional estable.

François Guizot retomó este último tema y escribió artículos muy convincentes sobre él a partir de 1816 (Rosanvallon, 1985). Llegó a enfocar el tema desde tres puntos de vista diferentes: el filosófico, el histórico y el sociológico. El aspecto filosófico del argumento de Guizot está claramente expresado en un texto inédito e inacabado titulado Philosophie politique: De la souveraineté, escrito entre 1822 y 1823 (Guizot, 1985, pp. 305-389). Contradecía a Rousseau al afirmar que la voluntad del individuo no debía ser la fuente de la legitimidad soberana ni del poder si se quería evitar la disolución de la sociedad misma. Es más, era totalmente absurdo creer que «el hombre debía ser su propio amo, que su voluntad era su legítimo soberano y que nadie, en ningún momento, podía ejercer poder alguno sobre él sin su consentimiento» (Constant, 1988a, p. 366). A juicio de Guizot, la «voluntad solitaria» del individuo debía verse limitada por los dictados eternos de «la razón, la verdad y la justicia». El único gobierno legítimo era el que aplicaba las leyes de la razón.

El argumento histórico se basaba en diversas fuentes. Histoire de la Civilisation en Europe (Guizot, 1985 [1846]) fue uno de los textos más leídos de Guizot y que mayor influencia ejerció, aunque fuera la puesta por escrito de una serie de clases. De hecho, se convirtió en un marco interpretativo. En esta obra afirmaba que el avance de la civilización se caracterizaba por dos tendencias fundamentales: el surgimiento de los estados-nación y la emancipación del individuo de la tutela religiosa. La evidente tensión existente entre ambas, entre la centralización y el principio de libertad, debía resolverse con ayuda de un gobierno representativo. A modo de ejemplo, Guizot exploraba detalladamente la evolución del gobierno representativo en la Inglaterra medieval (Guizot, 2002, pp. 328-338). En su opinión se trataba de un sistema electoral que había incorporado a sus filas a «todo ciudadano capaz», reuniendo así «los fragmentos dispersos e incompletos» de la razón repartidos por toda la sociedad. De esa experiencia sacaba tres importantes conclusiones. El principio de capacidad aplicado a la participación electoral era «de naturaleza universal», pero la definición de capacidad cambiaba con el tiempo. El sistema electoral inglés, por ejemplo, se había vuelto injusto en el mismo momento en el que dejó de abarcar a todos aquellos capaces de ejercer los derechos políticos. De modo que la ley electoral debía dar una solución a ese surgimiento de «nuevas capacidades» a medida que la sociedad fuera percibiéndolas.

No es preciso que entremos en los detalles de los sistemas electorales favoritos

de Guizot, pero de lo anterior se deducía que la función de las elecciones era la de «hacerse con los hombres mejores y más preparados del país», para así «sacar a la luz a la auténtica y verdadera aristocracia». Asumía que era la forma de unir a la «moralidad y a la razón públicas» en un gobierno constituido. «El poder –escribió– sólo es legítimo en la medida en que es conforme a la razón» (Guizot, 2002, p. 296).

Guizot dedicó mucho tiempo a explorar la historia inglesa (Guizot, 1826-1827; 2002). Comprobó que los despóticos monarcas de la dinastía Tudor habían acabado con el sistema de representación medieval y que había costado cincuenta años (de 1640 a 1688) restablecer la influencia de los Comunes. Esto había conducido, a su vez, al surgimiento de una clase de comerciantes políticamente influyentes y a la hegemonía de una religión reformada que reconocía la libertad de conciencia. Este era el origen de «un gobierno libre, próspero y de la abundancia».

Guizot, como casi todos sus homólogos liberales franceses, contrastaba y comparaba a Francia con la experiencia inglesa. «En mi opinión –escribió–, la forma más rápida y segura de explicar el fracaso del sistema representativo en nuestro país es analizando las causas del éxito de ese mismo sistema en Inglaterra» (Guizot 1823, p. 371). Desde el siglo XIII hasta el presente, todo había tendido al triunfo del gobierno parlamentario en Inglaterra, mientras que en Francia lo que había triunfado era la «monarquía pura» (Guizot, 1823, pp. 511-517). Era fácil establecer comparaciones entre 1688 y 1789, pues los doctrinaires creían, en general, que la Revolución francesa sólo llegaría a su término cuando, como en Inglaterra, se inscribiera la libertad en un marco institucional estable. En opinión de Guizot, 1789 había sido la culminación de una guerra entre lo que habían resultado ser dos pueblos diferentes en el seno de la sociedad francesa y, por lo tanto, expresaba el triunfo de la igualdad sobre el privilegio y del Tercer Estado sobre la nobleza. Evidentemente la Revolución se había ido de las manos por culpa de los teóricos de la soberanía popular, pero dicho triunfo constituía su legado.

He aquí la clave del enfoque sociológico de Guizot. Admiraba los logros de Inglaterra, pero también encontraba motivos para el optimismo en el caso de Francia porque, en su relato, daba por sentado el triunfo final de la clase media. Este grupo, surgido del proceso revolucionario, representaba los «nuevos intereses» en el seno de la sociedad francesa. No era una casta cerrada, como la aristocracia, sino una clase abierta y en expansión, capaz de absorber a todos los

talentos y determinada a enriquecer a Francia tanto en el aspecto material como en el espiritual. Sus intereses coincidían básicamente con los de Francia en su conjunto. Encarnaba la razón pública. De modo que, si se quería crear un sistema de gobierno representativo, era para dar el poder a «nuevos superiores que habrán llegado ahí por sus propios méritos y ejercerán el poder en interés del pueblo, que los acabará aceptando» (Guizot, 1821, p. 165).

El argumento se planteaba de la siguiente forma. No era cuestión de decidir qué forma de gobierno era mejor en abstracto, sino más bien de ver cuál resultaba más adecuada en las circunstancias concretas. Según Guizot y sus compañeros doctrinaires, en el caso de la nueva Francia lo más apropiado era el gobierno representativo. ¿Cómo encajaba esto con el argumento a favor del gobierno constitucional? Si el gobierno representativo encarnaba la soberanía de la razón, también daba forma a otro principio vital: «la ilegitimidad radical del poder absoluto» (Guizot, 2002, p. 226). El «arte de la política» y el «secreto de la libertad» consistía en «proporcionar iguales para todo poder que no tenga superior», porque, si no, el poder no tarda mucho en volverse absoluto. Cabía alcanzar esta meta de distintas formas. En primer lugar, había que reconocer «los derechos individuales de los ciudadanos». Eso les permitiría «supervisar, controlar y limitar» las actividades del «poder supremo central». De entre todos los derechos, Guizot daba prioridad a la libertad de prensa y a lo que describía como «publicidad de todo tipo». Luego había que tener en cuenta la existencia «clara e independiente» de poderes secundarios, como las autoridades municipales y judiciales. Por último, lo más importante, Guizot recomendaba organizar al «poder central de tal forma que le resulte muy difícil usurpar legítimamente la omnipotencia». Guizot estaba pensando sobre todo en la división del poder legislativo en dos cámaras y en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo (Guizot, 2002, pp. 371-376). Resumiendo, Guizot defendía una teoría del gobierno representativo que era una versión modificada del argumento sobre el equilibrio entre poderes y su división.

Durante la Restauración, Guizot y sus compañeros doctrinaires quisieron por lo general asegurarse de que la carta constitucional de 1814 se implementaba en esa línea. Se movían entre la reacción monárquica y el republicanismo revolucionario, intentando crear un juste milieu basado en «el orden, la legalidad y la libertad constitucional». Fue una dura lucha, especialmente tras el acceso al trono de Carlos X en 1824. Sin embargo, en 1830 el viejo orden cayó. Coronaron «rey de Francia» a Luis Felipe de Orleans y se modificó la constitución para reducir las prerrogativas regias y ampliar el electorado; y de nuevo pareció que

la Revolución había acabado. Es más, Guizot y sus amigos dominaron la política francesa los dieciocho años siguientes (Rosanvallon, 1994).

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Antes de entrar a considerar la importante contribución de Alexis de Tocqueville al liberalismo constitucional en Francia, debemos llamar la atención sobre un último aspecto del pensamiento de los doctrinaires. Sabemos que, según Guizot, la civilización europea se caracterizaba por haber dado lugar al Estado-nación. Para ello había habido que centralizar el gobierno, sobre todo en Francia. Pierre Rosanvallon afirma que los doctrinaires no se oponían a la centralización per se sino porque querían establecer «un nuevo tipo de centralización», más adecuada en una sociedad en la que ya no cabía «diferenciar entre el centro y la periferia, la sociedad civil y el Estado, o el poder local y el poder central» (Rosanvallon, 1985, pp. 59-60). Eran conscientes, sin embargo, del efecto dañino asociado a la centralización administrativa realizada durante el Ancien Régime. Es algo evidente en las obras de Guizot y en los discursos parlamentarios de Royer-Collard, así como en los escritos de Rémusat y de Prosper de Barante. Este último publicó Des Communes et de l'aristocratie, obra en la que no se limitaba a describir cómo el poder monárquico centralizado había acabado con los communes, sino que además alababa a los gobiernos locales porque ofrecían la oportunidad de deliberar y decidir asuntos concretos. Además, dotaban con ello a los ciudadanos de «fuerza» y «sabiduría», liberándolos del «aislamiento» y la «apatía» y enseñándoles «a conocer y amar el orden público» (Barante, 1821, pp. 18-19). Resultaba un aprendizaje impagable para gestionar los asuntos cotidianos en una sociedad libre. Hay que señalar que su defensa del gobierno local fue anterior a la que señaladamente hizo Tocqueville más de una década después.

Cuando pensadores como Barante empezaron a pensar en la forma práctica de revigorizar a las instituciones locales, se dieron cuenta de la escala del problema al que se enfrentaban. Supuestamente, la monarquía del Ancien Régime había ido privando progresiva y exitosamente a la aristocracia de sus funciones históricas, generando el empobrecimiento intelectual, moral y espiritual de Francia. Depositaron sus esperanzas en la revitalización de las prácticas

asociativas y, en línea con los doctrinaires, en el surgimiento de una «nueva aristocracia» o «superiores sociales». Hubo quien siguió contemplando (con nostalgia) las tradiciones del autogobierno inglés. Tocqueville, por su parte, encontró otro modelo en Norteamérica.

Tocqueville visitó Estados Unidos a lo largo de diez meses, entre abril de 1831 y febrero de 1832 (Pierson, 1996; Schleiffer, 1980). El primer volumen de La democracia en América se publicó en 1835, el segundo en 1840. Existe un largo debate sobre el grado de continuidad entre ambas obras. Algunos críticos han llegado a afirmar que aprecian un cambio radical de perspectiva (Drescher, 1964; Lamberti, 1989). Últimamente se han planteado dudas sobre cuánto vio y sabía Tocqueville en realidad del país al que su nombre ha quedado irremediablemente asociado. No sabía gran cosa de la vida industrial norteamericana y probablemente tuviera aún menos conocimientos del sur (Wills, 2004). Tampoco podemos considerar a La democracia en América una gran obra de teoría política en el sentido convencional. Adolece de falta de claridad terminológica y resulta a menudo ambigua en sus conclusiones. Sin embargo, se la ha alabado sin medida. Dos de sus editores más recientes anunciaron: «La democracia en América es el mejor libro sobre la democracia jamás escrito, pero también el mejor libro sobre Norteamérica jamás escrito» (Mansfield y Winthrop, 2000, p. xvii).

En palabras del propio Tocqueville, La democracia en América se escribió «bajo la presión de cierta suerte de reverencia religiosa que se había instalado en el alma del autor». Ese temor reverencial surgía de la contemplación de «una revolución irresistible que lleva muchos siglos superando múltiples obstáculos y a la que aún vemos avanzar entre las ruinas que ha creado». Resumiendo, estaba teniendo lugar «una gran revolución democrática» caracterizada por «el desarrollo gradual de condiciones de igualdad». Tocqueville insistía en que esa transformación fundamental de la sociedad era «providencial»; «es universal, duradera, cada día que pasa escapa más al control del poder humano». El grave peligro era que, «dada nuestra ignorancia sobre la naturaleza de este proceso», la democracia se había «abandonado a sus instintos más salvajes». «Tenemos una democracia», anunciaba Tocqueville, «pero nada atenúa sus vicios». Tocqueville llegó a Norteamérica con todo esto en la cabeza. No fue sólo a satisfacer su curiosidad, sino asimismo a «aprender cosas que podrían ser beneficiosas para nosotros». Cuando llegó, «vio más que América» (Tocqueville, 2000, pp. 3-15).

Lo que sigue es un resumen de los argumentos de Tocqueville. En Norteamérica

los hombres eran más iguales en riqueza e inteligencia que en cualquier otro lugar del mundo. El elemento aristocrático se había extinguido, de modo que bien se podía decir que «el pueblo gobierna en Estados Unidos». El principio de soberanía del pueblo dominaba todos los aspectos de la sociedad norteamericana. Estas circunstancias habían llevado a la creación de un gobierno «conciliador», basado en «la voluntad ilustrada del pueblo» y en la conducta moderada y responsable de los ciudadanos individuales. Pero «aunque el gobierno sea representativo, es evidente que las opiniones, los prejuicios, los intereses e incluso las pasiones de la gente no hallan obstáculos para participar en la gestión cotidiana de la vida social» (Tocqueville, 2000, p. 165). Esto planteaba un problema potencial de gran magnitud: la tiranía de la mayoría.

En Norteamérica podía adoptar diversas formas. «Forma parte de la esencia de los gobiernos democráticos –escribió Tocqueville– que rija el imperio de la mayoría» (Tocqueville, 2000, p. 235). Los intereses de la mayoría priman sobre los de los pocos, y el pueblo tiene derecho a hacer lo que quiera. Esto tenía consecuencias «graves y peligrosas»: incrementaba la inestabilidad legislativa, porque la mayoría insistía en que se cumplieran sus deseos «rápida e irresistiblemente» con la aprobación de una ley. También favorecía la arbitrariedad de los magistrados, porque la mayoría «es amo absoluto para hacer las leyes y supervisar su implementación; tiene el mismo control sobre los gobernados que sobre los que gobiernan y cree que los funcionarios públicos son sus agentes pasivos» (Tocqueville, 2000, p. 243). Lo que era aún más importante, la tiranía de la mayoría era una «fuerza moral» que influía sobre la opinión pública. «No conozco otro país –escribe Tocqueville– en el que la independencia de mente y la libertad de discusión impere menos que en América». La mayoría ha trazado «una formidable barrera en torno al pensamiento» (Tocqueville, 2000, p. 243).

Si alguna vez se perdiera la libertad en América, la culpa sería de la omnipotencia de la mayoría. Pero hasta ese momento, afirmaba Tocqueville, la tiranía de la mayoría había tenido escasa influencia sobre la sociedad política, y los efectos negativos se debían exclusivamente a su influencia sobre «el carácter nacional de los americanos». Lo cierto era que la amenaza del despotismo democrático se había evitado gracias a toda una serie de límites constitucionales decisivos, impuestos sobre la mayoría. El primero era el sistema de gobierno federal, con un poder legislativo repartido entre dos cámaras y un poder ejecutivo débil, si bien independiente. Luego estaba la ausencia de centralización administrativa, cuya consecuencia era la incapacidad del gobierno central para

«regular cuestiones secundarias en la sociedad». Aunque quisiera, el gobierno no podría «conseguir que todos los ciudadanos de todas partes se plieguen a sus deseos en el mismo momento y de la misma forma» (Tocqueville, 2000, p. 250). El tercer contrapeso era el poder judicial y la naturaleza de la profesión de jurista. En una sociedad democrática los juristas, que poseen «los gustos y los hábitos de la aristocracia», constituían la «única clase ilustrada de la que el pueblo no desconfiaría». Alababan la libertad pero anteponían la legalidad, pues temían a la arbitrariedad más que a la tiranía. Eran amigos naturales del orden y se oponían a la innovación, de modo que tendían a «neutralizar los vicios inherentes al gobierno popular». Es más, se arrogaban la capacidad de derogar leyes tras declararlas inconstitucionales. El juez, escribía Tocqueville, «no puede obligar al pueblo a aprobar leyes, pero les obliga a ser leales con las que ya tienen y a actuar de acuerdo con ellas» (Tocqueville, 2000, p. 257).

Había un elemento importante para la defensa de la libertad que no formaba parte de la constitución. A Norteamérica la habían salvado de la tiranía de la mayoría «los hábitos y costumbres del pueblo». El fenómeno tenía distintas dimensiones. Por ejemplo, Tocqueville hablaba del «espíritu público de los norteamericanos y de su respeto por la ley», pero se centraba sobre todo en la importancia de la religión en su vida (Antoine, 2003). La religión elevaba las aspiraciones de la mayoría reduciendo el peso del capricho en sus actos. «Para los americanos –concluía Tocqueville–, la religión es la primera de sus instituciones políticas, pues, aunque no les permita degustar la libertad, facilita mucho su uso» (Tocqueville, 2000, p. 280).

¿Qué lecciones cabía extraer de esta experiencia norteamericana para Europa y, más concretamente, para Francia? En esto Tocqueville fue muy claro. Norteamérica demostraba que había que darle una oportunidad a la democracia y que se la podía regular con ayuda de mejores leyes y de las costumbres sociales. Sin embargo, Tocqueville no decía que Francia tuviera que copiar a Norteamérica, aunque si creía que, a menos que Francia lograra introducir gradualmente instituciones democráticas y garantizara «el gobierno pacífico del mayor número», antes o después el pueblo, sin experiencia de libertad alguna, caería en las garras del «poder ilimitado de uno solo». En otras palabras, había que elegir entre la «libertad democrática o la tiranía de los Césares» (Tocqueville, 2000, pp. 298-302).

Todo lo anterior figura en el primer volumen de La democracia en América. Cinco años después, el segundo volumen fue menos aclamado por la crítica. Se

apreciaba un sutil cambio de tono. A Tocqueville le preocupaba el creciente entusiasmo que suscitaba el bienestar físico entre los norteamericanos. Esta vez su descripción del carácter del hombre democrático era más sombría. El individualismo, «ese sentimiento calmado y reflexivo que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus iguales y a retirarse junto a su familia y amigos», era su mejor rasgo de carácter y el peor de sus vicios (Tocqueville, 2000, p. 482). Primero absorbió toda la fuerza de las «virtudes públicas», pero con el tiempo dio lugar a un auténtico «egoísmo». Los lazos que habían mantenido unida a la sociedad dejaron de existir. Sin embargo, según Tocqueville, los norteamericanos habían luchado contra el individualismo y habían vencido. Lo habían logrado a través de las prácticas asociativas de la vida cívica. «Los norteamericanos de todas las edades, condición y convicciones se reúnen constantemente». De esta forma adquirían el hábito de realizar actividades en común y se hacían conscientes de los intereses que compartían con los demás. De manera que el arte de la asociación enseñaba a la gente el principio trascendental del «egoísmo bien entendido», que no producía virtudes heroicas ni daba lugar a grandes actos de virtud pública, pero «exige pequeños sacrificios cotidianos y crea una multitud de ciudadanos reglados, moderados, con visión de futuro y dueños de sí mismos» (Tocqueville, 2000, p. 502). Sin embargo, esto despertaba la conciencia latente de que el despotismo prosperaba en condiciones de aislamiento y que, por lo tanto, había que temerlo sobre todo en las sociedades democráticas. En concreto, Tocqueville se percató de que las sociedades democráticas podían generar una nueva forma de despotismo, más benévola, pero más difusa que sus predecesoras, capaz de «degradar a los hombres en vez de atormentarlos». Nuestros líderes parecerían maestros de escuela y nos consolaríamos pensando que, al menos, los habíamos elegido nosotros. El control del Estado sería cada vez más invasivo y el individuo privado sería despojado de toda iniciativa. La «gran causa» que alegaría el gobierno para iniciar este proceso sería «el desarrollo de la industria».

En 1839 Tocqueville obtuvo un escaño en el Parlamento y centró su atención en los asuntos exteriores y en el Imperio francés, combinando su compromiso con quienes querían abolir la esclavitud con una defensa de la expansión colonial. Por su correspondencia privada sabemos que seguía la evolución norteamericana y que la admiración que profesaba hacia sus instituciones seguía intacta (Tocqueville, 1990; Craiutu y Jennings, 2004). Insatisfecho cada vez más con la Monarquía de Julio, en 1848 Tocqueville no sólo fue reelegido para servir a la Segunda República, sino que estuvo en el centro de los debates constitucionales subsiguientes.

Podemos comparar aquí brevemente las reacciones de Guizot y de Tocqueville ante estos sucesos. Guizot se encontraba en el exilio en Inglaterra y vertió su veneno en De la Démocratie en France (Guizot, 1849). La «mayor debilidad» de Francia, afirmaba, era la «idolatría democrática». La libertad individual de los ciudadanos se topaba invariablemente con la «voluntad única» encarnada en la mayoría numérica de la nación: el resultado sería el «despotismo revolucionario». «Es esta idea», escribió Guizot, «la que conviene erradicar», y eso sólo podría lograrse alentando a «todas las fuerzas conservadoras del orden social» a contener la marea. Tocqueville, en cambio, defendió un proyecto constitucional que se parecía mucho al de sus antecesores monarchiens de 1789. Hacía hincapié en la necesidad de garantizar, mediante un sistema bicameral, que las leyes serían estudiadas por grupos diferentes, que podrían moderar la acciones potencialmente impetuosas o fruto del mal consejo de una única cámara que creyera hablar en nombre de la voluntad nacional. Es más, mantuvo el argumento de que Francia aún tenía algo que aprender de las medidas constitucionales norteamericanas (Craiutu y Jennings. 2009, pp. 382-384). En este aspecto, como en todos los demás, sufrió una gran desilusión. La elección a la presidencia de Luis Napoleón condujo de forma casi inevitable al golpe de Estado de 1851. Tocqueville estuvo preso un corto tiempo y surgió el tipo de régimen despótico que siempre había creído que podría crear la democracia. «Las formas externas de la elección popular –escribió Tocqueville a uno de sus correspondientes de Norteamérica– sólo han servido para crear un despotismo más absoluto que cualquier otro que haya habido en Francia» (Craiutu y Jennings, 2009, p. 133).

La década de 1850 no fue buena para Tocqueville. En 1850 se manifestaron los primeros síntomas de la tuberculosis que lo mataría nueve años después. Sólo le quedaban por escribir los Recuerdos y su obra maestra final, El Antiguo Régimen y la Revolución (Tocqueville, 1952 [1856]). El argumento básico de este famoso texto es bien conocido: la administración centralizada de Francia no fue producto de la Revolución de 1789 como muchos creían, sino fruto del viejo orden monárquico, que había eliminado todas las autoridades intermedias y despojado a las provincias de autonomía local. París se convirtió en «el amo de Francia» y Francia quedó reducida a ser el país en el que «los hombres se parecen más entre sí»; la gente estaba dividida en «pequeños grupos que sólo miraban por sí mismos». Había, según Tocqueville, «una suerte de individualismo colectivo que prepara a la gente para el individualismo real que nos resulta familiar» (Tocqueville, 1998, p. 163). Eso no quería decir que Francia tendiera al servilismo y al sometimiento. Los franceses amaban su

libertad, pero era una libertad intermitente, mal ensamblada e incompleta. Era necesaria para la tarea vital de derrocar al despotismo, pero esa mentalidad «quizá les haga menos capaces que otros pueblos de hallar su lugar bajo el imperio libre y pacífico de la ley», afirma (Tocqueville, 1998, p. 179). Y, lo que es crucial, el deseo de reforma primaba sobre el anhelo de libertad mientras que el poder absoluto del Estado se entendía como algo que reformar, no que destruir. Los franceses, continuaba Tocqueville, creían que «la sociedad ideal está formada por un pueblo sin aristocracia (más allá de los funcionarios del gobierno), con una única y poderosa administración, rectora del Estado y guardiana de los individuos» (Tocqueville, 1998, p. 216). La hostilidad hacia la religión se había convertido asimismo en una pasión feroz e intolerante.

Tocqueville se basa en este argumento para dar su definición más clara de libertad. La libertad, escribe, «es el placer de poder hablar, actuar y respirar sin constricción alguna, bajo el exclusivo gobierno de Dios y de las leyes» (Tocqueville, 1998, p. 217). Pero también había que valorar a la libertad como un fin en sí mismo. Quien quisiera sacar provecho privado de la libertad estaba hecho para la esclavitud. De modo que no había que confundir la libertad con «un individualismo estrecho de miras que acaba con todas las virtudes públicas». Sólo la libertad podía liberar a los hombres de su «amor por el bienestar material».

En la segunda parte de su argumento explica las consecuencias de no haber entendido correctamente la naturaleza de la libertad durante la Revolución y como resultado de esta. En resumen, si el estallido de la Revolución era inevitable, también lo era que estuviera condenada al fracaso. Tocqueville insistía en que dos pasiones habían dado impulso a la Revolución: el odio a la desigualdad y el deseo, menos poderoso, de vivir como hombres libres. Cuando desapareció la primera «generación viril» de los líderes revolucionarios, el ideal de la libertad perdió mucho predicamento y la escena estuvo preparada para «el retorno del gobierno absoluto». «Volvimos a la centralización entre sus ruinas –escribió Tocqueville– y la restablecimos». De ahí que «surgiera de repente la monarquía de las entrañas de la nación, con un poder más extenso, más minucioso y más absoluto que el ejercido por cualquiera de nuestros reyes» (Tocqueville, 1998, p. 245).

He aquí una obra histórica escrita con propósitos muy políticos. Tocqueville quería explicar a sus lectores por qué Francia no había sabido establecer un régimen político duradero caracterizado por la libertad del individuo. Su

respuesta, corta, era que Francia quería gobiernos que incrementaran su anhelo de igualdad, no gobiernos que le proporcionaran libertad y, por lo tanto, estaba madura para el despotismo. Napoleón había caído, pero los sucesivos intentos de destruir al absolutismo sólo habían logrado «ponerle a un cuerpo servil la cabeza de la libertad» (Tocqueville, 1998, p. 245).

CONCLUSIÓN

Tocqueville concluía El Antiguo Régimen y la Revolución afirmando que planeaba estudiar a la Revolución misma. También sabemos que deseaba estudiar el Imperio y averiguar cómo se había incorporado el proyecto de Napoleón a la cultura francesa. Nada de eso vería la luz. Tras ocupar brevemente la posición de líder póstumo del partido liberal, a partir de 1870 Tocqueville cayó rápidamente en el olvido (Mélonio, 1993). En la difícil atmósfera política de la década de 1860 aún se dejó oír la voz del liberalismo. En obras como De la Centralisation et de ses Effets, de Odilon Barrot, publicada en 1861, resonaban las tradicionales cuestiones y preocupaciones liberales por el exceso de poder del Estado y se citaban expresamente las ideas de Montesquieu. En el texto de 1868 de Prévost-Paradol, La France Nouvelle, este expresaba sus exigencias de reforma política y administrativa en Francia, mostrando una admiración sin límites por las prácticas parlamentarias y municipales británicas. La más impresionante de todas fue la obra de Édouard Laboulaye, que defendía desde hacía tiempo los méritos de la constitución norteamericana (cfr. Laboulaye, 1848, 1850). No sólo editó las grandes obras políticas de Constant, sino que en L'État et ses Limites y en Le Parti Libéral, son Programme et son Avenir, ambas publicadas en 1863, volvió sobre la vieja distinción de aquel entre la libertad antigua y la moderna que ya formaba parte de una tradición liberal que iba de los monarchiens a Tocqueville. Al hacerlo, Laboulaye fijó la agenda liberal de la «nueva generación», «el programa de la democracia moderna», más allá de las desilusiones y decepciones del pasado.

Sin embargo, se ha dicho que el proyecto liberal «no encajaba bien con los imperativos de la época» (Hazareesingh, 1998, p. 229) y que no lograba captar la imaginación pública en un momento en el que la opinión pública estaba cada vez más polarizada. Resulta algo irónico que el compromiso constitucional

característico de las instituciones de la Tercera República tras 1875 estuviera en la línea de la larga y arraigada tradición liberal del equilibrio de poder.

Hace apenas veinticinco años que se ha empezado a prestar renovada atención en Francia a las grandes figuras del liberalismo de las que hemos hablado en este capítulo. La pregunta de por qué no se las ha estudiado antes merece una investigación propia. Sin embargo, tras un siglo de negligencia, asombra la originalidad y brillantez intelectual de los análisis. Es fácil decir que fueron ingenuos con su fe en el gobierno burgués, su tendencia a la nostalgia aristocrática, su deseo de construir una sociedad jerarquizada y la insensibilidad política que demuestran sus críticas al sufragio universal. Pero, por eso mismo, puede que su grandeza residiera en darse cuenta, antes que todos los demás, de que la democracia y la igualdad con condiciones podían dar lugar a un tipo de despotismo totalmente nuevo. En su versión más benévola podía adoptar la forma de tiranía de la mayoría descrita por Tocqueville. En su versión menos benigna podía adoptar el carácter de la usurpación bonapartista descrita por Constant. Dada la inestabilidad política de Francia tras 1789, los liberales franceses estaban en una situación inmejorable para apreciar el peligro y reflexionar sobre los mecanismos constitucionales que podrían paliarlo. Al hacerlo nos proporcionaron ideas que no tienen precio sobre la naturaleza de la política moderna.

[1] Archives parlementaires 8 (1875), París, p. 560.

[2] Ibid., p. 569.

XII

EL PENSAMIENTO POLÍTICO NORTEAMERICANO: DEL REPUBLICANISMO DE JEFFERSON AL PROGRESISMO

James P. Young[1]

INTRODUCCIÓN

Una de las peculiaridades del pensamiento político norteamericano del siglo XIX es su escaso nivel de abstracción. No hay un equivalente americano de Rousseau, Hegel o John Stuart Mill. Evidentemente, toda la teoría política importante ha estado históricamente relacionada con los grandes sucesos de la época en la que surgió. Pero, aunque pensadores como Platón o Thomas Hobbes también reaccionaron a la política de su tiempo, aún utilizaban argumentos ontológicos, metafísicos o incluso epistemológicos. Sin embargo, en la Norteamérica del siglo XIX los debates en torno a ideas políticas solían conducirse a un nivel mucho más cercano a la acción política cotidiana, quizá debido a que la comunidad política era mucho más democrática que en cualquier otra época. En todo caso, hasta después de la Guerra de Secesión la mayor parte de las obras importantes fueron escritas por los grandes actores políticos. Incluso las ideas de académicos como William Graham Sumner eran muy realistas. Durante gran parte del siglo, quien quería explorar la naturaleza del pensamiento político norteamericano debía volcarse en los mismos pensadores que habían creado la política sobre la que teorizaban[2]. De manera que, por razones de método, hay que prestar más atención de la habitual a los sucesos políticos del momento para entender las ideas que se gestaron en torno a ellos.

Este rasgo no debe llevarnos a despreciar el pensamiento político norteamericano. Se podría decir, con algunos de los teóricos políticos actuales

como Michael Walzer y Judith Shklar, que las ideas políticas se realzan cuando se habla de ellas a un nivel más simple, sin pretender salir de la cueva de Platón y haciendo gala de cierta aversión fundamental a la metafísica (Walzer, 1983, p. xiv). Rogers Smith describe muy bien la postura de Shklar. Ella desconfiaba de «toda pretensión metafísica» por considerarlas «políticamente perniciosas». Según Smith, Shklar estudiaba el pensamiento político «para sacar a la luz el significado característico de las diferentes instituciones y compromisos políticos junto a los modos de vida expresados y conservados». Como Tocqueville, creía que «en Norteamérica, más que en ningún otro lugar de la historia mundial, cabe descubrir los beneficios y peligros de vivir en el seno de instituciones democráticas, de intentar que funcionen y de encontrar sentido al tipo de vida que han gestado». A Shklar no siempre le gustaban los resultados, pero creía que el pensamiento político norteamericano podía contribuir a dilucidar «lo que pueden esperar y lo que no» los demócratas (Smith, 1993, p. 188). Este enfoque proporciona un contexto útil en el que analizar las ideas políticas[3].

La naturaleza y las fuentes características del estilo de pensamiento norteamericano han sido objeto de apasionados debates. Hace mucho se reconoció que el liberalismo ocupaba un lugar central en la política y el pensamiento estadounidenses. En mi opinión, el liberalismo es una estructura laxa de ideas que hace hincapié en el derecho de individuos supuestamente iguales a perseguir los intereses definidos por ellos mismos en un marco que garantice esos derechos y los de otros miembros de la sociedad. En 1948, Richard Hofstadter publicó una obra que supuso todo un cambio de paradigma, La tradición política americana. En este estudio revisionista rechazaba la teoría dominante de la historia estadounidense, surgida en aquel momento progresista de principios del siglo XX, que veía una lucha permanente entre los pudientes y los pobres, los campesinos y los comerciantes, los jeffersonianos y los hamiltonianos. Creía Hofstadter que entre estos últimos se daba un consenso bastante amplio. Lo que mantenía unida a Norteamérica era una «ideología basada en la superación personal, la libre empresa, la competitividad y algo de sana avaricia», capaz de superar las diferencias y de fomentar la convicción compartida de que «los derechos de propiedad, la filosofía del individualismo económico, el valor de la competitividad […] son esenciales, y que las virtudes económicas de la cultura capitalista son cualidades necesarias del hombre». Según Hofstadter, había «un fuerte prejuicio a favor de la democracia igualitaria, pero era una democracia de la avaricia, no de la fraternidad» (Hofstadter, 1973, pp. xxiii, xxix, xxx)[4]. Esta teoría del consenso liberal norteamericano tiene la gran ventaja de situar los valores de la economía política liberal capitalista en su

núcleo, donde creo que deben estar. Lo esencial y aún no contestado de la fe en el capitalismo es una faceta que a menudo se denomina «excepcionalidad» norteamericana. El término tiene otras dimensiones más controvertidas, pero es importante insistir en la vigencia de este aspecto[5].

Igual de notable, aunque más controvertida, fue la interpretación del pensamiento y la política norteamericana de The Liberal Tradition in America (1955) de Louis Hartz. Hartz mezclaba a Tocqueville y Marx para afirmar que, puesto que los norteamericanos nacían iguales en vez de tener que convertirse en iguales, habían escapado al feudalismo, como bien observara Tocqueville, pues habían nacido directamente en una nación liberal capitalista (Tocqueville, 1968, p. 509).

Desde el punto de vista de Hartz, los pensadores norteamericanos mostraban un compromiso «irracional» con el pensamiento de John Locke, entendido como un símbolo de la clase media y del individualismo liberal capitalista. La clave del pensamiento norteamericano era la asunción de un principio fundamental: «libertad social atomizada» (Hartz, 1955, p. 62). Hartz no desarrolla adecuadamente tal interpretación del pensamiento de Locke, pero sin duda creía que habría de incluir cierta forma de democracia igualitaria, individualista y basada en el respeto a los derechos individuales. Esta es una imagen de Locke muy simplificada, y desde luego no explica toda la historia política norteamericana. En la tradición estadounidense existen poderosas corrientes de pensamiento no lockeano. Por ejemplo, Hartz ignora la influencia del calvinismo del siglo XVII, soslaya de hecho la religión en general, aunque siempre ha sido una fuerza poderosa en la vida y la política norteamericanas[6]. Las variantes del siglo XVIII del pensamiento republicano clásico también influyeron, aunque en este caso hay que decir en defensa de Hartz que escribía antes de que Bernard Bailyn, J. G. A. Pocock y Gordon Wood señalaran la importancia del republicanismo cívico (Bailyn, 1992; Pocock, 1975; Wood, 1969). Además, ninguna teoría del consenso puede explicar la Guerra de Secesión, el suceso central de la historia norteamericana se mire como se mire.

Pese a que los puritanos no eran en absoluto liberales, sus ideas contribuyeron, aunque fuera involuntariamente, al surgimiento de un capitalismo individualista competitivo y a la fe en el imperio de la ley, ambos íntimamente asociados al liberalismo (Young, 1996, pp. 13-21). Además, el republicanismo del humanismo cívico nunca fue dominante en el pensamiento norteamericano, desde luego no en la medida defendida por los defensores más apasionados de la

«síntesis republicana» (Hulliung, 2002). La mayoría de los defensores de la síntesis aceptan que el republicanismo dio paso rápidamente a una cultura política más liberal a principios del siglo XIX. La única cuestión real es cuándo empezó a ser dominante el liberalismo. El puritanismo y el republicanismo cívico limitaban el dominio liberal, a lo que hay que añadir la existencia de toda una serie de características de raza y género que, al no casar bien con la teoría del dominio liberal, generaron, a menudo, graves conflictos (Smith, 1997, pp. 13-39 passim). Shklar señala muy acertadamente que, mientras hubo esclavitud, Estados Unidos no fue ni liberal ni democrática, aunque concede que había instituciones «capaces de asumir el liberalismo y la democracia de forma desigual» (Shklar 1991, p. 92). Pero, aunque el temprano triunfo del liberalismo en la política norteamericana no pueda explicarlo todo, sí da cuenta de mucho, sobre todo del fracaso de un movimiento socialista significativo en la cultura política estadounidense, algo que preocupaba mucho a Hartz. Cualquier teoría sobre esta peculiaridad histórica de Norteamérica que quiera ser completa debe tener en cuenta otros factores como la inmigración, el conflicto étnico y racial, la naturaleza del sistema de partidos y el éxito relativo del sistema económico capitalista, pero el profundo arraigo del liberalismo sin duda es un factor fundamental (Lipset y Marx, 2000). Si el socialismo ha fracasado en Estados Unidos, al conservadurismo tradicional tampoco le ha ido mejor. ¿Qué otra cosa cabía esperar en una nación cuya ideología «oficial» era liberal? Reinhold Niebuhr no se equivocaba demasiado cuando comentó: «El conservadurismo norteamericano no es más que liberalismo decadente» (Niebuhr, 1961, p. 34).

Durante la década de 1960, el alto nivel de conflicto social y político debilitó la aceptación de la teoría del consenso liberal, y lo mismo hizo el descubrimiento de la «síntesis republicana». En su extensa interpretación del pensamiento político norteamericano, Russell Hanson (1985) se centra más en la democracia que en el liberalismo, mientras que Judith Shklar rechaza la teoría de la hegemonía liberal (Shklar, 1998, esp. p. 92). Pero en los estudios más recientes, sobre todo en el caso de los científicos sociales y de los teóricos políticos, se ha recuperado la teoría de la ideología liberal. Wilson Carey McWilliams (1973) hace hincapié en el liberalismo ilustrado y encuentra, en estado de latencia, una tradición procedente del puritanismo y de la literatura del siglo XIX muy crítica con el individualismo liberal. J. David Greenstone (1993) también considera que el dominio del liberalismo fue real, aunque cree que formaba parte de una serie de ideas bastante más complejas de lo que creía Hartz. Isaac Kramnick (1990) ve la mezcla de ideas en el periodo fundacional, pero su concepto de radicalismo burgués forma parte de una crítica a la síntesis republicana que reserva mucho

espacio al liberalismo. El historiador John Diggins (1984, 2000) rechaza sin cargo de conciencia la síntesis en términos bastante más duros. Uno de los defensores más apasionados de la teoría del consenso liberal (que curiosamente no menciona a Hartz) es Michael Zuckert (1996), que deja al republicanismo cívico en el trasfondo y afirma que Estados Unidos, una república basada en el respeto al derecho natural, se basaba en las ideas de Locke tal y como fueron transmitidas por Jefferson. Más recientemente Mark Hulliung ha señalado que en Estados Unidos «la palabra mágica del vocabulario político no era republicanismo sino liberalismo», aunque, al igual que Rogers Smith, también halla un «liberalismo profundamente arraigado» en la tradición norteamericana (Hulliung, 2002, pp. 160, 183). En los estudios recientes queda claro que, aunque el liberalismo no fuera la única tradición del pensamiento norteamericano, sin duda fue central, sobre todo en el siglo XIX[7]. Hoy, la idea de consenso ya no es popular, hasta se podría decir que está claudicando, pero, como bien señala Clifford Geertz, se puede «tener una identidad, aunque no sea al unísono» (Geertz, 2000, p. 225). Después de todo, la política democrática va de disputas y de la forma de resolverlas. De manera que no se debe pensar que la teoría del consenso supone que no hay conflicto en el consenso. Sheldon Wolin tiene razón cuando afirma: «Este es el dilema básico de los juicios políticos: ¿Cómo crear una norma común en un contexto de diferencia?» (Wolin, 2004, p. 56). Y, como bien pregunta Geertz: «¿Qué es una cultura sino consenso?» (Geertz, 2000, pp. 224 y 224-231, passim). Si recurrimos a una terminología diferente, esta discusión nos lleva a una «identidad colectiva» (Wolin, 1989, p. 140): un conjunto de «entendimientos comunes que moldean la política norteamericana» (Walzer, 1983, p. xiv; cfr. Young, 1996, pp. 1-2)[8]. En el siglo XIX, la tradición liberal en cambio constante cumplía la función de «ideología oficial» que se podía usar (y a veces se usaba) para criticar las frecuentes desviaciones[9]. Lo que vamos a hacer aquí es resumir la teoría mayoritaria del consenso liberal, sobre todo a través del pensamiento seminal de Thomas Jefferson, dando voz a sus principales críticos.

REPUBLICANISMO JEFFERSONIANO

Para entender la política de Jefferson hay que hacer un breve esquema de la situación política y constitucional de 1800, el año en el que fue elegido. Si

damos por buenas las palabras de Abraham Lincoln, la historia norteamericana empieza con la proclamación de la Declaración de Independencia de 1775. La Declaración, con su insistencia en la igualdad entre todos los hombres y su defensa individualista de los derechos naturales, especialmente «de la libertad, la vida y la búsqueda de la felicidad», es claramente liberal, y esencial e implícitamente democrática, aunque está claro que quien la redactó se refería a los «hombres» blancos y no a las mujeres, los negros o los nativos americanos. Jefferson no tenía la menor intención de extender estas medidas democráticas a miembros de estos grupos. Y, puesto que la Declaración no especificaba nada sobre las instituciones, hubo que complementarla con una constitución. La constitución redactada en 1787 también es un documento liberal que refleja una gran desconfianza entre los poderes del Estado, con sus elaborados mecanismos institucionales diseñados para complicar mucho la toma de decisiones sin un amplio apoyo. El documento original incluía un importante conjunto de derechos que no se reconocían prácticamente en ningún otro lugar. Prohibía los escritos de proscripción, las leyes ex post facto, exigía juicios de jurados, definía cuidadosamente la traición, prohibía las pruebas de religiosidad para desempeñar cargos públicos, limitaba la capacidad para declarar la guerra del poder ejecutivo, etcétera. Estos derechos se expandieron poco después de la ratificación de la constitución tras la aprobación de la Declaración de Derechos, que incluía la libertad de expresión y de prensa, la libertad religiosa y de reunión, la garantía de un proceso y juicio justos, prohibía la autoincriminación, ser juzgado dos veces por el mismo delito, las fianzas excesivas y las multas y los castigos crueles e inusuales (Kateb, 2003, pp. 585-586)[10]. Pero la constitución dejaba de lado algunos criterios liberales y democráticos. En primer lugar, aceptaba tácitamente la esclavitud, lo que iba en contra de cualquier teoría del derecho natural, a la vez que concedía a tres quintas partes de todos los esclavos representación en el Congreso a través de los estados, dotando así de un poder desproporcionado a los estados esclavistas del Sur. Como bien señalara Abraham Lincoln en 1854: «Los esclavos no votan, sólo se los cuenta y se los utiliza para incrementar la influencia de los votos blancos» (Lincoln, 1989a, p. 331). El derecho al voto no se reconocía como tal, los requerimientos para votar se dejaban en manos de los estados y ni se planteaba la posibilidad de conceder el voto a negros, mujeres o nativos americanos. (Para ser justos, habría que añadir que a estos colectivos tampoco les hubieran permitido votar en ningún otro lugar)[11]. El presidente era elegido indirectamente por un Colegio electoral y no por votación popular directa. Al Senado, en principio, lo elegían los parlamentos de los estados, es decir, tampoco se lo elegía directamente. Todos los estados contaban con dos votos en el Senado, lo que daba un poder

desproporcionado a los estados con poca población. Además, una división de poderes compleja y mal definida entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial dificultaba enormemente la toma de decisiones por mayoría, y la distribución del poder entre la nación y los estados, mal definida, contribuyó bastante al estallido de la Guerra de Secesión y sigue siendo objeto de crítica hoy[12]. Este carácter abierto de la constitución, el hecho de que sus autores estuvieran de acuerdo en el texto, pero no en su significado, la convierte, en palabras de Wolin, en una invitación a la política hermenéutica (Wolin, 1989, p. 3). Y, como bien supo ver Abraham Lincoln, uno de los problemas políticos fundamentales era reconciliar la tensión existente entre la Declaración de Independencia y la Constitución[13]. A pesar de estas tensiones, Jefferson aceptó con algunas reservas la Constitución y la justificación teórica más conservadora de los Federalist Papers, cuyos principales autores eran su amigo James Madison y su denostado enemigo Alexander Hamilton (Jefferson, 1984, pp. 914-918, 479, 1176).

El liberalismo jeffersoniano es absolutamente esencial en el pensamiento y la política norteamericanas del siglo XIX. Sea cual fuere el peso que queramos dar a la teoría del republicanismo cívico humanista y a su influencia durante los periodos colonial y revolucionario, pasó rápidamente a un segundo plano a principios del nuevo siglo cuando Jefferson accedió a la presidencia. La sociedad que emergió del periodo fundacional era individualista, comercial, orientada al interés y en perpetua expansión territorial y poblacional. Iba hacia la democracia y el liberalismo, aunque ninguna de las dos cosas se logró plenamente (Appleby, 2000; Wood, 1992). La única pregunta real es cuándo tuvo lugar el cambio. Surgió un nuevo sentido de la identidad nacional, y aunque los ciudadanos estaban divididos entre quienes defendían la esclavitud y quienes preferían el trabajo libre, el liberalismo adquirió un aire marcadamente norteño (Appleby, 2000, pp. 239-266). Jefferson representaba a muchas de estas tendencias y su acceso a la presidencia minó, aunque no disolvió, los vínculos entre el poder político y el social, evitando así que la arraigada elite federalista de clase alta controlara el sistema político (Appleby, 1984, p. 104, 2000, p. 6)[14].

La transición fue pacífica, aunque hubo serio peligro de que el proceso se rompiera. Los líderes de la generación fundadora eran combativos y existían profundas rivalidades entre ellos. El único que estaba por encima de todo era George Washington. El resto de los líderes del periodo fundacional solían tener graves desacuerdos, y el surgimiento de un sistema político de partidos y competitivo en la década de 1790 da fe del incremento de las tensiones (Davis, 2001, pp. 165-177; Elkins y McKitrick, 1993; Ellis, 2000; Silbey, 1999)[15]. Sin

duda Richard Hofstadter tenía razón cuando afirmaba que la crisis de 1794-1801 fue «al menos igual de real y decisiva para la primera unión que la superada exitosamente en la década de 1780» (Hofstadter, 1969, p. xi).

Jefferson mismo era considerado un hombre peligroso por sus adversarios federalistas, pero cuando en las elecciones de 1800 se acabó en un impasse electoral entre Jefferson y Aaron Burr, el líder federalista Alexander Hamilton dejó a un lado el desagrado que le inspiraba Jefferson y cerró filas con él contra Burr, logrando que la Cámara de Representantes votara a Jefferson. Hamilton escribió a James A. Bayard una carta en la que evaluaba el carácter de Jefferson. Vio correctamente que su rival no sería violento, pero también sabía que tendería a contemporizar en vez de arriesgar su popularidad minando el nuevo sistema político (Hamilton, 2001, pp. 977-978; cfr. Hofstadter, 1969, pp. 134-140).

Al menos aparentemente, Jefferson pareció dejar de lado sus preocupaciones en aras de la armonía y no molestó a la oposición federalista. En su discurso de investidura representó el papel de un líder de consenso. «No toda diferencia de opinión es una diferencia de principios», afirmó. «Todos somos republicanos, todos somos federalistas» (Jefferson, 1984, p. 493). Sin embargo, su lenguaje conciliador no debe tomarse al pie de la letra. En una carta dirigida al juez Spencer Roane en 1819, Jefferson afirma que las elecciones de 1800 fueron «una auténtica revolución para los principios de nuestro gobierno, como las de 1776 lo habían sido para la forma» (Jefferson, 1984, p. 1425). O, expresado más abiertamente en una carta de 1802: «Implementando los principios republicanos […] hundiré al federalismo en una sima de la que no podrá resurgir» (Elkins y McKitrick, 1993, p. 754). Esto sin duda se acercaba más a sus auténticos sentimientos que su retórica pública. Como escribió Henry Adams: «Quería aplacar la gran masa de sus oponentes y, a ser posible, ganárselos. Pero no tenía más idea de la armonía o del afecto que la surgida de sus propios triunfos, y al decir que era de algún modo federalista no se hizo ningún favor a sí mismo». En opinión de Adams, «a ambos partidos los separaba un océano en lo tocante a la teoría constitucional de los poderes» (Adams, 1986, p. 136, p. 140).

El pensamiento de Jefferson es de gran importancia para la cultura política norteamericana. Sus ideas eran lo suficientemente difusas como para encajar en una amplia gama de posturas políticas diferentes, lo que se debía a que no disponía de una teoría política unificada, aparte de que sus actos a menudo estaban en flagrante contradicción con sus ideas. Era un hombre repleto de ideas, pero nunca logró fundirlas en una teoría única, sistemática y coherente. Sólo

escribió un libro, Notes on the State of Virginia, y gran parte de él no trata de asuntos políticos. Aparte de eso tenemos una autobiografía breve y fragmentada, sus papeles del estado y una gran cantidad de cartas. Pero su falta de sistematización facilitó que una amplia gama de norteamericanos creyera en Jefferson y lo convirtiera en un icono a su gusto (cfr. Peterson, 1960)[16]. Los asuntos que planteaba son tan esenciales para gran parte del pensamiento subsiguiente y de la política del siglo XIX que requieren especial atención.

La base de las creencias de Jefferson la constituyen dos ideas. Para empezar, creía en la existencia de los derechos naturales evidentes proclamados en la Declaración de Independencia[17]. La influencia de John Locke es clara cuando habla de esas verdades evidentes que son «el derecho a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Judith Shklar tiene mucha razón cuando afirma que, pese a todas sus confusiones y a su preocupante tendencia a apartarse de sus principios, sobre todo en lo relacionado con la esclavitud, será recordado como quería. «Hablamos del hombre que puso los derechos humanos en el mapa para siempre» (Shklar, 1984, p. 35). Y, al margen de lo que pensemos de su aparente hipocresía, la Declaración es el núcleo de lo que he denominado la ideología norteamericana «oficial»: una fuerza real. Sobre los pilares de los derechos naturales, Jefferson construyó un gran silogismo cuya segunda premisa constaba de una seria de acusaciones, a veces injustas, contra Jorge III, que le llevaron a la conclusión de que las colonias debían separarse de la Corona (Becker, 1958). Nada de esto era terriblemente original ni Jefferson pretendió nunca que lo fuera. Como escribió más tarde en una carta, su objetivo no era «el descubrimiento de nuevos principios, sino mostrar a la humanidad el sentido común que latía tras el asunto» (Jefferson, 1984, p. 1501). La importancia de la Declaración, en cambio, estribaba en su poder retórico, lo que justifica plenamente el encomio de Shklar.

La segunda clave del pensamiento de Jefferson es cierta inquietud, cierta impaciencia ante todo statu quo, lo que tal vez constituya una característica de los norteamericanos. Se aprecia claramente en su continua proclamación de que «La tierra pertenece a los vivos», de manera que las decisiones de las generaciones anteriores no tenían fuerza vinculante alguna (Jefferson, 1984, pp. 953, 963, 1401-1402, 1493-1494; cfr. Matthews, 1984, pp. 19-29). Siguiendo la misma línea de pensamiento redactó lo que Shklar denomina correctamente la «ridícula» propuesta de que no podía haber constitución perpetua ni una ley perpetua, de manera que toda constitución debería expirar tras una generación, o diecinueve años (Jefferson, 1984, p. 963; Shklar, 1998, p. 96)[18].

Pero lo que destaca es su concepción de los derechos; el núcleo de su idea del republicanismo democrático iba pareja con la profunda aversión que expresa hacia la monarquía en toda su obra y en su teoría constitucional, que no contempla un gobierno centralizado ni un poder ejecutivo fuerte. Consideraciones personales aparte, su odio hacia los federalistas procedía de su sospecha de que eran todos monárquicos en secreto. En su opinión, había que evitar como fuera la mayoría de las políticas federalistas propuestas por Alexander Hamilton, líder del partido federalista y secretario del Tesoro del presidente Washington; rechazaba su idea de crear un banco central, su esperanza de poder construir un sector industrial fuerte, su insistencia en que la constitución fuera lo más general posible, las raíces urbanas de la base política federalista, su presunto militarismo y la propuesta de Hamilton de crear un ejército permanente.

Jefferson abogaba por una sociedad agraria. En Notes on the State of Virginia señala: «Quienes trabajan la tierra son el pueblo elegido de Dios». Creía que no había corrupción entre los campesinos. Quienes abandonaban el campo corrían el riesgo de convertirse en dependientes, una situación que generaba «servilismo y venalidad […] las multitudes de las grandes ciudades aportaban al gobierno lo que las llagas a la fuerza del cuerpo humano» (Jefferson, 1984, pp. 290-291). En una carta a James Madison afirmaba que, mientras hubiera campo abierto en Norteamérica, la virtud nacional estaría garantizada. En su opinión la conclusión estaba clara: había que evitar que surgieran grandes ciudades y de ahí que dijera: «Mantengamos nuestros talleres en Europa» (Jefferson, 1984, p. 918).

Para Jefferson y sus seguidores, la interpretación literal de la constitución era especialmente importante. Como señaló Henry Adams: «El principio de interpretar la constitución con rigor alentaba su vida política. Antes jugaría el Papa con la sucesión apostólica que Jefferson con los límites y cortapisas al poder ejecutivo» (Adams, 1986, p. 362).

La primera crisis interpretativa se fue gestando en torno a las leyes de Extranjería y Sedición, aprobadas por el gobierno federal en 1798 en respuesta a las provocaciones francesas. Eran leyes del gobierno nacional que lo facultaban para deportar a extranjeros y secuestrar los libelos sediciosos. La postura jeffersoniana, expresada en las Resoluciones de Kentucky, redactadas por Jefferson, y en la Resoluciones de Virginia, redactadas por Madison, tenía aspectos portentosos (Jefferson, 1984, pp. 449-456; Madison, 1999, pp. 391-392; cfr. Adams, 1986, pp. 96-99; McDonald, 2000, pp. 40-43). Ambas leyes se

basaban en la premisa de que la unión constitucional norteamericana era una unión entre estados soberanos que habían delegado en el gobierno nacional unos poderes concretos y no otros. Como, desde el punto de vista de Jefferson, los estados no habían delegado en el Congreso el ejercicio de ese poder (lo que de hecho se había prohibido), las leyes sobre Extranjería y Sedición eran «nulas de pleno derecho» y los estados podían soslayarlas. Madison defendió la posibilidad de que los estados «interpusieran» sus poderes para «impedir que el mal progrese». Jefferson fue aún más lejos, al criticar la importante cláusula constitucional que daba al Congreso el poder de «aprobar todas las leyes que sea pertinente y necesario» para ejercer sus poderes. Insistía en que la interpretación de esta cláusula debía ser muy restrictiva, pues pensaba que, si se dejaba a la interpretación de cada cual, se «acabaría con todos los límites impuestos a su poder en la Constitución» (Jefferson, 1984, p. 452)[19].

En los cien años siguientes estos argumentos constituyeron el meollo de los grandes debates de la política norteamericana. Los líderes sureños los emplearon, sobre todo para argumentar sobre la naturaleza de la unión federal en el seno de la controversia sobre la esclavitud que culminó en la Guerra de Secesión.

Pero en cuanto se hizo con el poder, Jefferson fue mucho menos escrupuloso en la aplicación de su literalismo constitucionalista (strict constructionism) de lo que cabría esperar tras la retórica de las Resoluciones de Virginia y de Kentucky. El principal suceso de la primera legislatura de Jefferson fue la compra de Luisiana a Francia, que hasta él reconocía que convertía a la Constitución en papel mojado y no digamos ya a las citadas Resoluciones (Jefferson, 1984, p. 1140; Adams, 1986, p. 366). En cuanto se adquirió el territorio, impuso un sistema de gobierno a sus habitantes profundamente antidemocrático (Adams, 1986, pp. 381-386); los acontecimientos simplemente pasaron por encima de sus principios. La oportunidad de comprar tan vasto territorio para hacer realidad su sueño de un imperio agrario era demasiado tentadora como para que Jefferson la dejara pasar. En el proceso hizo gala de una flagrante falta de respeto hacia lo que se denominaba «los principios del 98», y, al adquirir el territorio a través de un tratado y no por medio de una reforma constitucional, hizo caso omiso de su exigencia de un gobierno nacional estrictamente limitado. Fue un momento histórico. Como señaló Henry Adams: «La doctrina de la “construcción estricta” ya no pudo ser contemplada como la doctrina oficial del gobierno tras ser obliterada en este destacado caso, y eso que el gobierno estaba en manos de sus principales adalides» (Adams, 1986, p. 386). La teoría seguía estando a la orden

del día y era importante, pero era evidente que cabía soslayarla en la práctica persiguiendo políticas concretas. Jefferson sentó un precedente. Históricamente, la teoría de la interpretación literal ha tenido mucha fuerza retórica, pero rara vez se ha hallado la forma de satisfacer a los puristas constitucionales.

Al menos en el caso de la compra de Luisiana la política de Jefferson tuvo éxito. En su segunda legislatura se atuvo a sus principios de tal forma que el resultado fue desastroso. Jefferson era pacifista por naturaleza, de modo que cuando vieron que tenían que hacer algo para contrarrestar las injerencias británicas sobre los barcos norteamericanos, impuso un embargo en vez de recurrir a la fuerza. Pero no ocurrió lo que esperaba. Su propia base sureña tuvo problemas económicos y la necesidad de volcarse en la producción interna para suplir la falta de importaciones estimuló el crecimiento de las industrias manufactureras de Nueva Inglaterra. Alexander Hamilton no podía haber deseado nada mejor. En 1816 Jefferson comprendió a regañadientes que «las manufacturas son necesarias tanto para muestra independencia como para nuestro bienestar» (Jefferson, 1984, p. 1371). Al final llegó a aceptar la creación del Banco de Estados Unidos, una institución privada con íntimas conexiones con el Gobierno y sobre cuya constitucionalidad había discutido con Hamilton cuando George Washington era presidente (Hamilton, 2001, pp. 613-646, esp. pp. 613-616; Jefferson, 1984, pp. 416-421; McDonald, 2000, pp. 30-31). Lo cierto es que James Madison, su sucesor y discípulo, confirmó la existencia del Banco de Estados Unidos en 1816. En este caso Jefferson perdió estrepitosamente, ya que el Tribunal Supremo, en su famosa sentencia del caso McCulloch vs. Maryland (1819), aceptó la interpretación de Hamilton en relación con la cláusula necesaria y adecuada de la Constitución y apoyó el banco del que tanto desconfiaba Jefferson, rechazando su interpretación estrictamente literal de la constitución. Se podría decir, que la expansión del poder del gobierno federal suscrita por el holding McCulloch implicaba que el poder gubernamental sólo debía garantizarse en la Constitución de forma «implícita» y no necesariamente explícita, lo que constituye una de las decisiones más importantes de la historia del derecho constitucional norteamericano. Dio lugar a la teoría de que el gobierno representaba a los ciudadanos y no a los estados, una postura nacionalista que, a su vez, condujo a un importante revival de los argumentos en torno a los derechos de los estados (Davis, 2003, pp. 49, 45-49).

Jefferson se vio acorralado por fuerzas que escapaban a su control. No pudo resistirse a aceptar la magnífica oferta de Napoleón y comprar el territorio de Luisiana, ni supo solucionar los problemas económicos que había creado cuando

intentó lograr sus propósitos en asuntos exteriores recurriendo a un embargo. Puede que la interpretación más sorprendente de la presidencia de Jefferson sea la de Henry Adams. En efecto, Adams llegó a decir que Jefferson superó en federalismo a los federalistas: «Es difícil dar con un solo presidente más federalista que el propio Jefferson», afirma (Adams, 1986, p. 354). Como ha señalado Joyce Appleby, las cosas son algo más complicadas, ya que Jefferson de hecho sí implementó buena parte de su programa en política interior. No se puede decir que se pasara completamente a la oposición, pero la teoría de Adams tiene peso si pensamos en las cuestiones constitucionales relacionadas con el ejercicio del poder ejecutivo por parte de Jefferson (Appleby, 1984, p. 103; 2000, p. 31)[20]. El hecho de que los jeffersonianos, pese a su retórica, acabaran aceptando gran parte del programa de Hamilton tras la desaparición del Partido Federalista, parece confirmar la idea del consenso, con independencia de la observación de Henry Adams sobre las grandes disensiones que se abrían entre ambos.

Queda una cosa más, un asunto que añade una dimensión trágica a todo relato sobre el pensamiento y la práctica de Jefferson. Evidentemente poseía esclavos, como muchos de los fundadores de la república norteamericana. Pero también fue uno de los más destacados defensores de la teoría de los derechos naturales. Era una gran contradicción de la que era muy consciente. En repetidas ocasiones mostró su desconsuelo por el mantenimiento de la esclavitud. En Notes on the State of Virginia reflexionaba sobre la esclavitud afirmando que la justicia de Dios «no puede dormir siempre». Mas tarde la comparó con una «alarma de incendio en la noche». «Tenemos al lobo cogido por las orejas –escribió– y no podemos sujetarlo ni dejarle ir sin peligro. La justicia funciona a una escala y la autopreservación a otra» (Jefferson, 1984, pp. 298, 1434; cfr. Miller, 1977). Pero él no estaba en condiciones de acudir a la llamada, en gran medida por su arraigada creencia en la inferioridad natural de la raza negra, por no hablar de su propia dependencia económica de la esclavitud. Los esclavos no sólo eran negros, sino que «en [sus] semblantes se refleja la monotonía» y los orangutanes preferían a las mujeres negras a las de su propia especie. Los negros toleraban peor el calor y el frío; Jefferson creía que su olor era «desagradable», y, aunque a menudo eran valientes, ello podía deberse a «un deseo de previsión» (Jefferson, 1984, pp. 264-265, 288). El negro era feliz y simple de mente y se beneficiaba de su contacto con los blancos, «pero su inferioridad no es sólo resultado de sus condiciones de vida» (Jefferson, 1984, p. 265). Constataba que la naturaleza no había sido generosa en la «dotación de sus cabezas», aunque sí les ha dado «corazón» y «sentido moral» (Jefferson, 1984, p. 269). Aventuraba la

«suposición» de que «los negros, tanto si son una raza aparte como si se han hecho distintos por los tiempos y las circunstancias, son inferiores a los blancos en su dotación física y mental. No atenta contra la experiencia suponer que especies diferentes de un mismo género o variedades de la misma especie poseen cualidades diferentes» (Jefferson, 1984, p. 270).

Jefferson consideraba que la esclavitud ponía en peligro la virtud de la república. «Es una desafortunada influencia» que lleva al «ejercicio perpetuo de las más bajas pasiones, al despotismo irredento por una parte y a una sumisión degradante por la otra». «El hombre debe ser un prodigio –continuaba– si sabe conservar sus modales y su moral incluso en estas circunstancias» (Jefferson, 1984, p. 288). Tras la revolución, Virginia había flirteado con la emancipación, pero, en el fondo, Jefferson creía que era una idea imposible si requería que los antiguos esclavos vivieran entre los blancos. Su interés por la abolición era meramente «teórico» (Davis, 1975, p. 178). Reveló sus convicciones más profundas cuando escribió: «Los prejuicios profundamente arraigados de los blancos, el daño sufrido por los negros, las nuevas provocaciones, las distinciones reales de la naturaleza y muchas otras circunstancias nos dividirán en dos bandos y se producirán convulsiones que probablemente no acaben más que con el exterminio de una u otra raza». Si alguna vez se quería liberar a los esclavos habría que trasladarlos a algún otro lugar apropiado, es decir, «colonizarlos» (Jefferson, 1984, p. 264). Parte de la tragedia de Jefferson y de la nación era que, excepción hecha de su apocalíptica conclusión, sus miedos tenían fundamento y los compartía hasta un gran líder, a la postre triunfante, del antiesclavismo como Abraham Lincoln. Las ideas de Jefferson al respecto no eran originales, pero sí importantes, por ser muy típicas de su época, casi un síntoma (Jordan, 1968, p. 429)[21]. Su fracaso también fue el de la nación, un fracaso que se rectificó parcialmente con una guerra civil. Pero antes de hablar de este tema debemos prestar atención al legado de Andrew Jackson y sus seguidores.

LA DEMOCRACIA JACKSONIANA

La «era de Jackson» no fue una época de intelectuales, aunque dio lugar a algunas ideas interesantes y tuvo una gran importancia política, social y

económica. Mostró las posibilidades al alcance de un liderazgo presidencial populista y fue el primer experimento de un movimiento político de masas actuando en la política electoral. Puede que sea el periodo más norteamericano de todas las épocas políticas, ya que, como dice Gordon Wood: «En la era de Jackson se definieron los elementos básicos de la cultura individualista, igualitaria y materialista al estilo “levántate y anda” norteamericana» (Wood, 2001, p. 49).

Un tema central de la presidencia de Jackson fue la lucha contra la concentración del poder económico y, sobre todo, contra el Segundo Banco de los Estados Unidos. Periodistas afines como Walt Whitman y los editores de la Democratic Review jacksoniana suscribían con entusiasmo el principio de que el mejor gobierno es el que menos gobierna, mientras que el periodista William Leggett en particular era un firme defensor de los principios económicos del laissez faire (Blau, 1954, pp. 131, 27, 66-68).

En su «Testamento Político» Jackson mismo cargaba contra los monopolios y los privilegios exclusivos y defendía a «las clases campesinas, obreras industriales y trabajadoras» (Blau, 1954, pp. 17-18). Este discurso introduce el conflicto de clases en el que hacía hincapié Arthur Schlesinger Jr. en su paradigmático The Age of Jackson (Schlesinger, 1945). Pero eso no significa que la democracia jacksoniana se pueda considerar el pistoletazo de salida del Estado de bienestar moderno. Autores como Leggett dejaron muy claro que habían alcanzado condiciones competitivas igualitarias. «Como regla general, la prosperidad de los hombres racionales depende de ellos mismos» (Blau, 1954, pp. 76-77). Así, Richard Hofstadter puede considerar que el jacksonismo fue un episodio en la evolución del capitalismo liberal (Hofstadter, 1973, pp. 44-66). Pero el énfasis de Hofstadter en el capitalismo emergente y el de Schlesinger en el conflicto de clases son complementarios, no contradictorios. Estas perspectivas abren la posibilidad de un debate serio incluso dentro de los confines de un sistema capitalista liberal del tipo defendido por Hofstadter y Hartz. Como observó Hartz: «No aprecias mejor el significado y magnitud de un terremoto si desconoces el terreno en el que ocurre» (Hartz, 1955, p. 20). El conflicto era real, aunque a menudo adoptara la forma de un individualismo altamente competitivo, no de una lucha de clases colectiva.

Desde este punto de vista, Jackson era perfectamente coherente cuando criticaba el «poder del dinero», comenta Marvin Meyers. «En estas palabras sin duda hay un llamamiento contra los ricos», afirma, pero considera que es un significado

secundario. Jackson criticaba el «poder del dinero» (the «money power»), no a los ricos, una postura bastante coherente con el pensamiento de Jefferson. El enemigo real era el papel moneda corporativo, de ahí el asalto al poder del monopolístico «banco monstruo», como le gustaba llamarlo a Jackson (Meyers, 1960, p. 23). Jackson apoyaba un capitalismo a pequeña escala, no monopolístico y muy competitivo, una conclusión coherente con estudios históricos recientes en los que se sugiere que las tensiones de la era de Jackson fueron una reacción ante el rápido crecimiento de la economía de mercado (una idea que también encaja con el estudio clásico de Schlesinger) (Schlesinger, 2000, p. 371; Sellers, 1991).

Hay otros dos aspectos de la democracia jacksoniana muy importantes. La generosa concesión del derecho al voto dio lugar a un marcado incremento de lo que Judith Shklar ha denominado «los grandes emblemas de la reputación pública» (Shklar, 1991, p. 3). Ya en época colonial el sufragio masculino era bastante habitual, y con el movimiento de Jackson desapareció prácticamente toda cualificación por ingresos y propiedades, aunque, como bien señala Shklar, la existencia de la esclavitud y la negativa a conceder el voto a negros y mujeres pendía como una oscura nube sobre la nación (Shklar, 1991, esp. pp. 43-47). Trascendental fue asimismo el surgimiento de lo que podría denominarse una ideología de la producción, que hacía hincapié en el derecho a ganar dinero, en la ética del trabajo y en la importancia del trabajo retribuido, posturas que serían centrales en las luchas en torno a la esclavitud (Shklar, 1991, pp. 63-79; Young, 1996, p. 97)[22].

LA REFORMA ANTERIOR A LA GUERRA

Mientras tenían lugar los sucesos propios de la democracia de Jackson surgieron una serie de movimientos de reforma interrelacionados entre sí, cuyo carácter no era especialmente jacksoniano y de entre los cuales cabe mencionar al movimiento antiesclavista y a las sufragistas. Conviene tener en cuenta las profundas corrientes de protestantismo evangélico que dieron alas a estos movimientos (Lowance, 2000, pp. 49-84; Morone, 2003, pp. 144-168). Un buen punto de partida es 1831, cuando se desató en Virginia la sangrienta rebelión de esclavos de Nat Turner que infundió un gran temor en los propietarios de

esclavos, y se publicó el primer editorial de William Lloyd Garrison en su influyente periódico antiesclavista The Liberator. En 1833 se fundó la Sociedad Antiesclavista Norteamericana, el primer movimiento organizado de este tipo, liderada por Garrison. Los debates celebrados en Ohio se convirtieron en una fuente esencial de sentimientos antiesclavistas (Dumond, 1961, pp. 158-165).

La causa antiesclavista era compleja, lo que permitía que alguien como Abraham Lincoln estuviera en contra de la esclavitud sin ser un abolicionista, pues creía que el gobierno nacional no tenía ni el poder suficiente ni la autoridad constitucional necesaria como para abolir la esclavitud, aunque, al mismo tiempo, la criticaba porque violaba la teoría jeffersoniana de los derechos naturales. En general, el movimiento antiesclavista contaba con dos alas, la de los reformistas y la de los radicales. Los reformistas consideraban a la esclavitud la excrecencia de un sistema que, en general, era coherente, mientras que los radicales como Garrison criticaban la constitución y pedían una reconstrucción de raíz tanto de la sociedad como de la política (Kraditor, 1969, p. 8). Aunque Garrison era anticlerical, albergaba profundos valores morales y cabe decir que al menos su temperamento era de carácter religioso. También se declaraba muy antipolítico, creía que se podía lograr cualquier meta por medio de la persuasión moral y se negaba a ver que precisaba aliados que no tenían que compartir necesariamente todos sus ideales. La esclavitud era un mal en sí, al igual que la Constitución, un «pacto con la muerte, un acuerdo con el infierno», afirmó en 1844. El lema oficial de la Sociedad Antiesclavista Norteamericana era «Ninguna unión con esclavistas». Se decía que al Norte le iría mejor separándose del Sur que corrompiéndose al seguir pactando con esclavistas (Thompson, 2004, pp. 230-245).

Aparte de compartir la creencia de que la esclavitud estaba mal, los miembros del movimiento apenas estaban de acuerdo en nada. En los primeros años, el pensamiento de Jefferson es un buen ejemplo: su propuesta más aplaudida fue la necesidad de emancipar a los esclavos y de convertirlos en colonos en África o Latinoamérica. La idea fue perdiendo fuste porque no parecía muy viable y debido a que los partidarios de Garrison opinaban que era una solución inherentemente racista y equivocada (Lowance, 2000, pp. 92-94, 108-112, 117-119). Se propusieron argumentos religiosos y económicos, hubo debates sobre si la Constitución era antiesclavista o proesclavista, propuestas para la acción política basadas en la creencia de que la solución del problema iba más allá de la política, apasionadas críticas a la falta de humanidad de la esclavitud y frecuentes llamamientos a una «ley más alta», sobre todo la Declaración de

Independencia, que se convirtió en un arma ideológica potente[23] (Dumond, 1961, pp. 232-233).

El problema de la Constitución y de la esclavitud, la crítica desde el punto de vista humanitario y la influencia de la Declaración de Independencia sobre el esclavismo revisten especial interés. Hubo quien se opuso a la esclavitud y creía que la Constitución era defectuosa porque permitía a los estados esclavistas que representaran a tres quintos de los esclavos, ordenaba la devolución de los esclavos fugitivos y prohibió la suspensión del tráfico de esclavos hasta 1808. Pero el grupo también veía la posibilidad de acabar con la institución de la esclavitud con la constitución en la mano, impidiendo su difusión y declarándola «odiosa». Radicales como Garrison leían las mismas cláusulas y veían una Constitución diferente, «concebida como un pacto para mantener la esclavitud a perpetuidad». Otros pensaban que era un documento antiesclavista que llevaba implícito el derecho a abolir esa institución (Kraditor, 1969, pp. 185-186). Tanto si los antiesclavistas trabajaban desde el seno del sistema político como si agitaban desde fuera de él, lo que más los definía era la postura adoptada en la hermenéutica constitucional.

La crítica humanitaria fue poderosa e importante. En American Slavery As It Is, Theodore Dwight Weld presenta una larga y bien documentada crónica de atrocidades. Fue el tratado antiesclavista más leído y vendido hasta la publicación de la célebre y emotiva novela de Harriet Beecher Stowe, La cabaña del tío Tom. Weld difundió sin descanso la idea de una ley superior (Weld, 1838). También suscribía esta idea el autor, cada vez más famoso, de Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself, la primera de tres importantes autobiografías publicadas por Douglass. Su gráfica descripción de los horrores de la esclavitud era impresionante por su carácter directo; se trataba de un relato en primera persona, bien escrito, del que se vendieron muchos ejemplares en Estados Unidos y en el extranjero (Douglass, 1994, pp. 1-102)[24]. En su gran discurso «¿Qué le importa a un esclavo el 4 de julio?», Douglass apelaba a aquellos ideales de Jefferson sobre la Declaración de los que se había abusado. Hizo un llamamiento simbólico el 5 de julio, en vez del 4 de ese mes, para dejar claro que se había traicionado la promesa inherente a la Declaración al permitir la existencia de la esclavitud (Douglass, 1994, pp. 431-435).

La carrera de Douglass es notable, pues le llevó de la esclavitud a una postura lo más cercana posible al establishment político para un afroamericano de su

tiempo. Pasó de ser un firme defensor del rechazo de Garrison a la Constitución, a flirtear con la violencia de John Brown (Hyde, 2002; Menand, 2002; Stauffer, 2001), y de ahí a una postura política que le obligó a sostener, poco persuasivamente, que la Constitución era antiesclavista y a estrechar vínculos con la compleja política de Abraham Lincoln (Thompson, 2004, pp. 144-156). Al final, no fue la postura antipolítica de Garrison sino las actividades del Liberty Party y del Free Soil Party las que dieron lugar, con lo que quedaba de los whigs, al Partido Republicano, que, bajo el liderazgo de Abraham Lincoln, acabó con la esclavitud (Dumond, 1961, pp. 290-305, 357-364; Foner, 1970).

En muchos aspectos, el movimiento antiesclavista estuvo vinculado al sufragista. La idea de la perfectibilidad y el anticlericalismo de Garrison resultaron muy atractivas a mujeres como Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony y sus colegas feministas, al igual, evidentemente, que la defensa que hizo Garrison del sufragio femenino (Lowance, 2000, pp. 122-125; DuBois, 1999, pp. 31-40; Davis, 2001, pp. 359-376). Douglass también fue un firme defensor del movimiento sufragista femenino, que le preocupaba «más que cualquier otra causa», no porque las mujeres hubieran descubierto su propia opresión al debatir sobre la esclavitud, sino porque habían aprendido de la cruzada antiesclavista cómo convertir su causa en un movimiento político (DuBois, 1999, pp. 31-32).

Stanton hizo suya la causa de obtener el voto para las mujeres. En este contexto, el documento más interesante es la «Declaración de Sentimientos» redactada en gran medida por Stanton misma y hecha pública en la primera convención por los derechos de la mujer celebrada en Seneca Falls, Nueva York. Seguía de cerca la declaración de Jefferson y su pasaje crucial está sacado de un texto de este presidente norteamericano al que añadió dos palabras cruciales. Empieza: «Consideramos que estas verdades son evidentes: todos los hombres y las mujeres fueron creados iguales…» (Stanton, 1881, pp. 71-74). El núcleo del mensaje era el liberalismo basado en los derechos naturales propio de Jefferson y el principal objetivo era dar impulso al movimiento sufragista femenino, una postura realmente radical, ya que, sin negar que a las mujeres correspondían responsabilidades familiares concretas, «la exigencia del derecho al voto podía suponer un reto para el monopolio masculino en la arena política» (DuBois, 1987, p. 130). Sin duda formaba parte de la lógica del republicanismo jeffersoniano, aunque Jefferson mismo seguramente no hubiera estado de acuerdo, ya que, en una carta enviada en 1807 a su secretario del Tesoro, Albert Gallatin, proclamaba con firmeza su oposición a que las mujeres ejercieran cargos públicos, lo que debería afectar asimismo a su derecho al voto (Jefferson,

1999, p. 545). Pero con el sufragio las feministas iban más allá de meramente conseguir mayor peso político: pretendían transformar la conciencia de las mujeres. En palabras de Stanton, «Nada aporta mayor dignidad al carácter que el reconocimiento de la autosoberanía» (citado en DuBois, 1987, pp. 132-133; cfr. pp. 127-138 passim).

Desgraciadamente la historia no tiene un final feliz. Cuando se aprobó la Decimotercera Enmienda las mujeres y los antiguos esclavos quedaron en la misma anómala posición, la de ciudadanos que carecían de derechos políticos (DuBois, 1999, p. 62). Los reformistas habían debatido durante décadas la cuestión de la amplitud del movimiento, es decir, si había que limitarlo a la lucha contra la esclavitud o si se podían incorporar otras metas como el sufragio femenino o la lucha contra el alcoholismo. Tras la guerra, la postura dominante fue la de Wendell Phillips: «Es el momento del negro» (DuBois, 1999, pp. 59). El movimiento sufragista se escindió y algunas de sus líderes, entre ellas Stanton y su colega Susan B. Anthony, hicieron observaciones realmente racistas sobre los antiguos esclavos en cuyo nombre habían luchado (Davis, 2001, p. 370; DuBois, 1999, pp. 53-78; Shklar, 1991, pp. 57-61; cfr. Stauffer, 2001, p. 211). Las mujeres no pudieron votar hasta 1920.

La importancia dada a los derechos naturales es evidente en los escritos y discursos antiesclavistas de Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson. Ninguno de los dos se consideraba un escritor político, pero ambos estuvieron muy implicados en el tema de la esclavitud. Creían en la máxima de Jefferson de que el mejor gobierno es el que gobierna menos, a lo que Thoreau añadió: «El mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto» (Thoreau, 1996, p. 1; Emerson, 1983, p. 567). Thoreau define bien su postura cuando afirma: «No pido que se acabe con el gobierno ya, lo que sí quiero ya es un gobierno mejor» (Thoreau, 1996, p. 2). Evidentemente, un mejor gobierno suponía poner fin a la esclavitud, pero la Constitución era un problema o un mal, como bien había señalado Garrison (Thoreau, 1996, p. 9). Y, aunque Thoreau aceptaba, puede que incluso admirara al gobierno representativo, rechazaba el derecho al voto, pues consideraba que las elecciones eran «juegos» que sólo servían para que la gente pudiera lavarse las manos de todo mal. Parece que recomienda la desobediencia civil pasiva y, de hecho, ha sido en ese ámbito donde Thoreau ha ejercido su mayor influencia. Pero conviene señalar que el muy citado ensayo «Desobediencia civil» llevaba originariamente un título más incisivo: «Resistencia al gobierno civil». Y puesto que Thoreau defendió la violenta campaña del militante abolicionista y mártir John Brown, está claro que

justificaba la violencia para resistir y acabar con la barbarie de la esclavitud, así como con la constitución que la amparaba (Hyde, 2002; Kateb, 1992, p. 103; Thoreau, 1996, pp. 137-169).

Los escritos de Emerson eran mucho más complejos y extensos que los de Thoreau. Como su amigo más joven, Emerson era un individualista decidido, que incitaba a los pensadores norteamericanos a librarse de la influencia de formas de pensar antiguas (especialmente las de origen europeo) para convertirse en pensadores y actores independientes y con confianza en sí mismos (Cavell, 2003; Emerson, 1983, pp. 53-71, 259-282; Kateb, 1995). Emerson era un ensayista más que un pensador sistemático. En este aspecto era tan prototípicamente norteamericano como Jefferson, aunque fue una figura internacional cuya influencia se aprecia hasta en Friedrich Nietzsche (Solomon y Higgins, 2000, pp. 142-143; cfr. pp. 45, 181). Su intenso individualismo y la gran admiración que profesaba hacia los grandes hombres podía servir de base para un régimen capitalista competitivo, pero detestaba los resultados que arrojaba ese sistema, y su gran compromiso moral lo convirtió en un «auténtico profeta de la tradición progresista» (Aaron, 1951, pp. 3-20). La política era necesaria y no se la podía ignorar, pero creía que era una actividad de segundo orden en muchos aspectos y también era escéptico respecto de la importancia de la ley, lo que le llevó al borde del anarquismo. «La ley –nos dice– sólo es un memorándum, los buenos hombres no deben obedecer demasiado a la ley» (Emerson, 1983, pp. 559, 563). No obstante, cuando se registraban conductas escandalosas los hombres se veían obligados a actuar. Fue lo que ocurrió en la década de 1850 como consecuencia de la denuncia del Compromiso de Missouri de 1820, que había prohibido la esclavitud en los nuevos territorios del norte de los Estados Unidos en plena época de expansión hacia el oeste. Emerson se opuso a la esclavitud durante años y pronunció conferencias públicas anuales para celebrar la emancipación de las Indias Occidentales, pero la gota que colmó el vaso fueron la Ley de Esclavos Fugitivos de 1850 y la Ley Kansas-Nebraska de 1854.

Según Emerson, la Ley de Esclavos Fugitivos violaba un código moral «más elevado», defendido por muchos juristas, de Cicerón a Jefferson pasando por Coke, según el cual las leyes inmorales eran nulas de pleno derecho (Emerson, 1995, p. 59). Afirmaba que, tras la Declaración de Independencia, la mente de América estaba poseída por la idea de libertad (Emerson, 1995, p. 104). Pero la Constitución era defectuosa debido a las «monstruosas» concesiones que hacía a la esclavitud, lo que «había bloqueado toda civilización y toda humanidad desde

el principio de los tiempos hasta nuestros días» (Emerson 1995, p. 127). Recomendaba la acción política. Sin rechazar su fe en «la independencia y en la inspiración del individuo», pero enfrentado al horror de la esclavitud, sintió la necesidad de dar una respuesta colectiva y de «exaltar la acción social» (Emerson, 1995, p. 103). Como apunta Len Gougeon, el tema de la esclavitud se convirtió en «un asunto central en la vida intelectual de Emerson» (Emerson, 1995, p. xlii). Muy crítico con la historia posterior de Estados Unidos, tenía que remontarse a la revolución de 1775 para poder decir algo laudatorio (Emerson, 1995, p. 143). Como Garrison, que dio la bienvenida a la secesión del Sur porque «así se rompe el pacto con la muerte y el acuerdo con el infierno», Emerson también celebró la ruptura de la Unión (Emerson, 1995, p. xlviii). Salió en defensa de John Brown junto a su amigo Thoreau. Según Emerson, «El fin de toda lucha política es establecer la moralidad como base para la legislación. Este es el fin, no el republicanismo ni la democracia ni la libertad; las consideraciones políticas inmediatas no son más que un medio para alcanzar un estado de cosas que dé a cada hombre la mayor libertad posible, siempre que sea compatible con la de cualquier otro hombre» (Emerson, 1995, p. 153). Emerson y Thoreau son ejemplos de lo que George Kateb denomina «ciudadanía esporádica u ocasional» (episodic citizenship), definida como una «ciudadanía compuesta por individuos asociados de forma laxa y temporal que protestan para acabar con grandes atrocidades» (Kateb, 1992, p. 103)[25]. La esclavitud era una atrocidad tal que sólo podría retomarse un curso de acción normal acabando con ella.

LOS ARGUMENTOS A FAVOR DE LA ESCLAVITUD

Los argumentos a favor de la esclavitud son la antítesis de la postura antiesclavista, una auténtica «Ilustración reaccionaria», como la ha llamado Hartz (Hartz, 1955, pp. 145-177). Se partía de un rechazo frontal a la teoría de los derechos naturales de Jefferson. En el sur, personas como el senador John C. Calhoun defendían que la esclavitud era un bien. En su opinión se había rescatado a los esclavos de la barbarie, los habían convertido al cristianismo, les habían dado buenas casas y, a cambio, ellos producían la base material de una gran y nueva civilización (Dumond, 1961, p. 44; Hofstadter, 1973, p. 78). Calhoun enmascaraba su apoyo a la esclavitud aludiendo a la defensa de los derechos de la minoría. Pero la teoría de Calhoun se volvió incoherente. Al igual

que John Locke, aunque con mucho menos éxito, Calhoun intentó argumentar desde los primeros principios en dos obras que se publicaron póstumamente. No le gustaban ni Locke ni la Declaración de Independencia, y ridiculizó la idea de Jefferson de que los hombres habían sido creados iguales (Diggins, 2000, p. 29). En Disquisition on Government argumentaba de forma más sistemática, soslayaba los argumentos relacionados con el estado de naturaleza y afirmaba que el hombre era social por naturaleza. Pero siempre existía el peligro de que los sentimientos individuales primaran sobre los intereses sociales. Temía que el gobierno acabara controlado por hombres egoístas que tendieran a abusar de su poder. El primer mecanismo para evitarlo era el voto (Calhoun, 1992, pp. 5-13), pero votar no bastaba y se estaba expuesto al abuso de la mayoría. La respuesta a este dilema fue la teoría de la mayoría concurrente, una mayoría que tenía en cuenta los intereses en conflicto. No se podrían emprender acciones represivas a menos que se consultara a cada sección y se considerara todo interés antes de emprender una acción (Calhoun, 1992, p. 35). Por fin, en Discourse on the Constitution and Government of the United States, defendía un ejecutivo dual en el que cada sección controlaba a un segmento y se requería el consentimiento de ambos para actuar (Calhoun, 1992, pp. 275-277). Sin embargo, este sistema era «profundamente desintegrador», como escribió Hartz, ya que su lógica exigía la protección de las minorías en el seno de las minorías, lo que finalmente lleva a poder de veto de cada individuo (Hartz, 1955, pp. 161-162; cfr. Hartz, 1952, pp. 82-85). Este individualismo intenso y profundamente arraigado dice mucho del poder de la tradición liberal norteamericana al mostrar la «incapacidad de los sureños para desligarse de ella completamente» (Hartz, 1955, p. 154)[26]. Evidentemente, un sistema así hubiera dejado a la nación sin una regla de gobierno útil, y, aún más importante, el déficit moral del argumento es muy obvio, ya que el derecho de las minorías que Calhoun decía proteger era el derecho a esclavizar a otras minorías. El resultado era que la política quedaba reducida a la selva hobbesiana.

Al menos George Fitzhugh tuvo la virtud de la coherencia de la que carecía Calhoun. Fitzhugh fue riguroso en su rechazo de cualquier forma de derecho natural al que pudiera apelar una minoría. No estaba bajo la influencia de Locke, sino de Sir Robert Filmer contra quien Locke había escrito el Segundo Tratado. Afirmaba, al contrario que Jefferson, que la mayoría de la gente poseía un derecho inalienable a ser esclavos. El problema de la sociedad norteña era el capitalismo del laissez faire con su hipócrita sistema de trabajo supuestamente libre, pero en el que los obreros pagados eran esclavos sin saberlo. Aunque no propuso explícitamente esclavizar a los obreros del Norte, era la lógica de su

postura y creía que, en último término, la esclavitud se implementaría o aboliría en todas partes (Fitzhugh, 1960; Genovese, 1988, pp. 118-234; cfr. Hartz, 1955, pp. 145-200). Acabó siendo un argumento importante del que tomaron nota en el Norte, también Abraham Lincoln, que en su discurso de la «Casa dividida» retomó el argumento de Fitzhugh afirmando que, antes o después, los Estados Unidos dejarían de estar divididos porque triunfaría un sistema u otro (Lincoln, 1989a, p. 426). No sorprende, por lo tanto, que el trabajo asalariado se convirtiera en el grito de guerra del Norte, esgrimido incluso por quienes no sentían preocupación alguna por los esclavos[27].

LA SÍNTESIS DE LINCOLN

Los argumentos contra la esclavitud alcanzaron su clímax moral y retórico en el pensamiento y la práctica de Abraham Lincoln, que combinó su análisis teórico e histórico con el nivel de habilidad política necesario para acabar con la esclavitud y reconceptualizar la naturaleza de la Unión norteamericana. Además, logró una poderosa síntesis de las mayores líneas del pensamiento político norteamericano anterior a él.

Tomemos el primer argumento de Lincoln a favor del trabajo asalariado. Adoptó el eslogan «Tierra libre, trabajo libre, hombres libres» que revigorizó al movimiento antiesclavista en la década de 1850 (Foner, 1970). Su pensamiento hunde sus raíces en la teoría de la propiedad de Locke, la ética del trabajo protestante y la ideología productivista de los jacksonianos. En un discurso pronunciado en 1859, Lincoln afirmó que el trabajo era la fuente que satisfacía todas las necesidades humanas. Proseguía señalando que «el trabajo es anterior e independiente del capital; en realidad el capital es fruto del trabajo…». Por lo tanto, «el trabajo es superior, muy superior, al capital» (Lincoln, 1989b, pp. 96-97). Y en una carta de 1859 afirmaba que, en caso de conflicto entre los derechos personales y los de la propiedad, el hombre debe ir antes que el dólar (Lincoln, 1989b, p. 18).

Lincoln creía que era constitucional y políticamente imposible abolir la esclavitud sin más. Ese poder se había cedido a los estados y, en su seno, aún no contaban con los votos necesarios para reformar la constitución. Pero también

pensaba, correcta o incorrectamente, que la esclavitud moriría si no lograba expandirse a otros territorios. Su idea de que situarían al esclavismo «en la vía de la extinción total» si podían contenerlo se hizo muy famosa. Creía que esa contención era precisa porque la esclavitud no era moralmente correcta y violaba los principios fundamentales de la Declaración de Jefferson. En su discurso de 1854 sobre la Ley Kansas-Nebraska, negó que hubiera consenso en torno a la esclavitud afirmando: «Ningún hombre es lo suficientemente bueno como para gobernar a otro hombre sin su consentimiento». Hizo un llamamiento pidiendo consenso «en torno al principio rector, el núcleo del republicanismo norteamericano». Citó la Declaración en lo referente a la necesidad de contar con el consenso de los gobernados (Lincoln, 1989a, p. 328). En el clímax retórico y moral de su discurso, afirma: «Hemos manchado nuestra túnica americana y avanzamos por el polvo […] Volvamos y dejémosla limpia y blanca purificándola en el espíritu, ya que no en la sangre, de la Revolución […] Re-adoptemos la Declaración de Independencia y con ella las prácticas y las políticas que están en armonía con ella» (Lincoln, 1989a, pp. 339-340).

Lincoln no era ningún santo. Compartía, al menos en sus apariciones públicas, muchos de los prejuicios raciales del lugar y la época que le tocó vivir. Su primera idea, como la de muchos otros, fue liberar a los esclavos y llevarlos a las colonias de África. Pero reconocía la inviabilidad de este plan y no se decidía a considerar a los esclavos sus iguales. Además, sabía que la gran mayoría de los blancos tampoco lo aceptarían; en un pasaje que recuerda a Jefferson, señala: «Un sentimiento universal, bien o mal fundamentado, no puede desoírse sin más» (Lincoln, 1989a, p. 316). Sin embargo, cuatro años después, en el primero de sus grandes debates con Stephen Douglas, afirmó que el negro tenía todos sus derechos enumerados en la Constitución incluso aunque, como decía Douglas, no fuera ni moral ni intelectualmente igual a los blancos. Lincoln basó su argumentación en el trabajo asalariado: «Salvo por el derecho a comer sin permiso de nadie el pan que gana con sus propias manos es mi igual, el igual del juez Douglas y el igual de todo hombre vivo» (Lincoln, 1989a, p. 512; en cursiva en el original).

En estos temas resultaba crucial la estrategia moral y retórica de Lincoln. Reconoció las limitaciones de sus propias ideas raciales y las de su audiencia, y, al reconocerlas, trascendió ambas. Lincoln honró a Jefferson por lograr que el núcleo de la Constitución fuera «una verdad abstracta, aplicable a todos los hombres en todos los tiempos» (Lincoln, 1989b, p. 19)[28]. Pero superó las vacilaciones de Jefferson, insistiendo en las implicaciones igualitarias de la

Declaración, situándose a sí mismo, y quizá a su audiencia, en una postura en la que había que aceptar la lógica de la igualdad porque esta estaba implícita en la Declaración (Burt, 1999, pp. 692-693).

La Declaración de Independencia también desempeñó un destacado papel en la reconstrucción teórica, protagonizada por Lincoln, de las relaciones entre el Estado y la nación bajo la Constitución. La clave es la referencia, al principio del discurso de Gettysburg, a la fundación de una nación nueva «hace ochenta y siete años». Lincoln proclamó que la Declaración marcaba el principio de la historia de una «nación», no la unión de estados soberanos. En esto no estaba de acuerdo con Jefferson y sus descendientes intelectuales como Calhoun, quien defendía la teoría de la nulidad recogida en las Resoluciones de Kentucky y Virginia. Calhoun, en lo que en esencia resultó ser un proceso en defensa de la esclavitud, había propuesto la anulación de un arancel en 1832, algo a lo que Andrew Jackson se opuso firmemente, abandonando en ese punto sus principios jeffersonianos y adoptando una postura nacionalista. La idea de una unión entre estados radicalmente descentralizada se formuló, no obstante, con renovada intensidad a medida que la controversia sobre la esclavitud fue cobrando fuerza en los treinta años anteriores a la Guerra de Secesión[29].

Los sureños afirmaban que la Constitución era esencialmente un acuerdo institucional del que las partes podían retirarse a voluntad. Tras la elección del antiesclavista Lincoln como presidente en 1860, los estados del Sur empezaron a poner en práctica su teoría. En su Primer Discurso Inaugural, Lincoln les negó con firmeza el derecho a la secesión basándose tanto en la Constitución como en la teoría de la democracia. La Unión, decía, era anterior a los estados. Se había creado mediante los Artículos de Asociación de 1774, había madurado en la Declaración de Independencia y aún más en los Artículos de la Confederación de 1778. Señalaba que la Constitución se había promulgado e implementado para «crear una unión más perfecta», de manera que ningún estado podía abandonar la Unión por voluntad propia (Lincoln, 1989b, pp. 217-218; cfr. pp. 254-259). Pero más allá de esta historia constitucional, a su juicio había consideraciones democráticas de peso. La idea central de la secesión, decía Lincoln, era «la esencia de la anarquía». Una mayoría constitucionalmente limitada era «la única soberanía propia de un pueblo libre». Puesto que la unanimidad no era posible y el gobierno de la minoría era inadmisible, las alternativas que quedaban eran la anarquía y el despotismo (Lincoln, 1989b, p. 220). La teoría de los derechos de los estados tuvo una aceptación relativa, con altibajos, y la validez de la historia constitucional de Lincoln es discutible, pero en el tema de la secesión triunfó su

postura[30]. La teoría de los derechos de los estados se había «estirado» más allá de lo posible (McDonald, 2000, p. 191). A medida que se prolongaba la guerra, Lincoln hacía más y más referencias a la nación en vez de a la Unión, transformando así la naturaleza de los Estados Unidos (McPherson, 1990, p. viii; Wills, 1992).

Al principio el problema esencial de Lincoln había sido preservar la Unión, contener la esclavitud y llevarla a la vía de la extinción. En su discurso, preservar la Unión era una forma de acabar con la esclavitud, sin salirse de los términos de la constitución vigente; sin embargo, un nuevo objetivo de guerra, la abolición de la esclavitud, empezó a cobrar mayor importancia que la preservación de la Unión, cambió la naturaleza de la lucha y solucionó el problema de que la Constitución no permitía la abolición planteada por Lincoln. Este señaló: «Los que se oponen a la emancipación no pueden experimentar durante diez años intentando destruir al gobierno y luego volver a la Unión sin daño alguno cuando fracasan» (citado en McPherson, 1990, p. 36). Esta situación le permitió aprobar la limitada Proclamación de Emancipación de 1862, que se aplicaba sólo a territorios que no estuvieran bajo control de la Unión y fue seguida de la Decimotercera Enmienda a la Constitución que abolía la esclavitud. Lincoln apoyó vigorosamente esta medida pese a sus vacilaciones anteriores basadas en los límites constitucionales (Vorenberg, 2001, pp. 180-182, 198-199).

Lincoln hizo una síntesis de las principales corrientes del pensamiento político norteamericano en un lenguaje que recuerda a los términos del consenso ideológico descrito por Hofstadter y Hartz. Hallamos en ella la teoría de la propiedad del trabajo de Locke, la ética del trabajo protestante de los puritanos y, a pesar de que Lincoln había sido whig, la ideología productivista de los demócratas jacksonianos. Pero Lincoln recurrió, sobre todo, a la idea del igualitarismo de la Declaración lockeana de Jefferson. Como sugiere David Bromwich, la promesa de la Constitución sólo podría realizarse «si se la interpretaba de forma coherente con la Declaración» (Bromwich, 2001, p. 24). Lincoln iba mucho más allá que Locke y Jefferson en su voluntad de extender la igualdad y los derechos más allá del hombre blanco (Diggins, 2000, pp. 31-32). Además, reinterpretó sutilmente la idea de Locke. Este hablaba de la igualdad en estado de naturaleza que empezaba a perderse en la sociedad. Pero para Lincoln, la sociedad «está constituida por un movimiento hacia una situación en la que la igualdad es real» (Jaffa, 1959, p. 321)[31]. Por lo tanto, esta versión de igualitarismo de los derechos naturales era potencialmente radical.

Sin embargo, la guerra no llevó al igualitarismo radical. Los garrisonianos, con todas sus limitaciones antipolíticas, acabaron teniendo razón. Para terminar con la esclavitud hubo que pasar por una revolución, una guerra y por repudiar la antigua constitución. Pero no bastó con eso. Resultó que la erradicación de la esclavitud tenía que ser de raíz, que la ideología racista estaba firmemente arraigada y que el fracaso en acabar con esa ideología impediría alcanzar la plena emancipación respecto del trauma de la esclavitud (Woodward, 1971, pp. 143, 161; cfr. Kraditor, 1969 y Young, 1996, pp. 122-125).

LA NUEVA NACIÓN

Nadie ha presidido nunca una transformación de los Estados Unidos más fundamental que Lincoln. Puede que el cambio fuera incluso mayor de lo que él supo ver. Ninguno de los bandos de la Guerra Civil logró lo que quería. Lincoln intentaba conservar la América jacksoniana, «el mundo del pequeño comercio, la granja independiente y el artesano de pueblo», un mundo que fue barrido del mapa por la fuerza modernizadora de la guerra. El Sur intentó preservar la esclavitud, fracasó y lo único que logró fue crear una breve oportunidad para las clases premodernas. Los blancos pobres y los negros se unieron para hacer frente a los dueños de las plantaciones. En palabras de Eric Foner: «Es la irónica tragedia de aquel conflicto. Cada bando luchó para defender su idea de una sociedad buena, pero la lucha necesaria para preservarlos acabó con ambos ideales» (Foner, 1980, pp. 32-33). El Sur perdió sus esclavos, pero la reconstrucción, aunque tuvo buen comienzo, fue un fracaso. Las enmiendas constitucionales Decimocuarta y Decimoquinta, pensadas para beneficiar a los antiguos esclavos, nunca se utilizaron con ese propósito sino para defender los derechos corporativos mientras se seguía degradando a los esclavos y se contaban emotivos mitos sobre la «causa perdida» del Sur (Blight, 2001; Du Bois, 1992; Foner, 1988; H. C. Richardson, 2001; Woodward, 1966). El asunto también tuvo serias consecuencias en el ámbito intelectual, pues los horrores de la guerra parecían haber minado las certezas morales que daban impulso al movimiento abolicionista, dando paso al pragmatismo posterior (Menand, 2001, esp. pp. x-xii, 3-68).

Tras la destrucción de la institución social más profundamente antiliberal de

Norteamérica, triunfó teóricamente ese liberalismo que Hartz creía dominante desde el principio, aunque no en la práctica. Lo cierto es que las peticiones de los esclavos se olvidaron rápidamente mientras la nación se enfrentaba al crecimiento exponencial del capitalismo industrial, a una velocísima urbanización, a la llegada de oleadas de inmigrantes y a una profunda corrupción política y económica (Adams, 1958, pp. 159-189, 1963, pp. 268-283; Fine, 1956, p. 24; Hofstadter, 1973, pp. 162-182; Josephson, 1963). Se requería otra forma de legitimidad para fundamentar el nuevo orden y la importaron de Gran Bretaña: recurrieron al darwinismo social.

Entre las clases pudientes Herbert Spencer, el gran divulgador de Darwin, tuvo un increíble éxito en la Norteamérica del siglo XIX (Hofstadter, 1992, pp. 31-50). Su primer discípulo norteamericano fue el científico social de la Universidad de Yale William Graham Sumner. Capta muy bien el espíritu del pensamiento de Sumner el título de su ensayo: «El absurdo intento de renovar el mundo» (Sumner, 1963, pp. 168-180). Sumner desarrollaba el tema con ayuda del individualismo competitivo, la economía del laissez faire y la teoría darwinista de la lucha social (Hofstadter, 1992, p. 51). Rechazaba el igualitarismo jeffersoniano basado en los derechos naturales y señalaba que los derechos «no pertenecen al ámbito de los efectos, sólo al de las oportunidades». De manera que defendía la búsqueda de la felicidad, pero no aceptaba la necesidad de garantizar otros derechos (Sumner, 1989, p. 141). Todo era lucha. En el mundo de Sumner sobreviviría el más apto, la nación prosperaría y no habría que lamentar la acumulación de grandes fortunas. Poner límites a la acumulación sería «como matar a nuestros generales en plena guerra» (Sumner, 1989, pp. 47-48). No era muy coherente al afirmar a la vez que le preocupaba la evolución de la plutocracia, a la que consideraba enemiga de la democracia. Creía que todas las sociedades civilizadas tendían a la plutocracia y que el riesgo era especialmente grave en Estados Unidos. Veía claramente el peligro del surgimiento de importantes grupos de presión. «El lobby –escribió proféticamente– es el ejército de la plutocracia». Pero, dada la naturaleza del problema, el gobierno no sería de ayuda. «¿Cómo pueden los malos legisladores aprobar una ley que evite que los malos legisladores aprueben una ley?» (Sumner, 1989, p. 94). Dado que el problema tenía difícil solución, creía mejor no hacer nada.

El peor vicio de la plutocracia era la utilización de los cargos públicos en beneficio propio (jobbery) gracias a leyes dudosas y a prácticas como inflar artificialmente los beneficios, etcétera, todas ellas a la orden del día (Sumner,

1989, p. 122). Quien perdiera en estas maquinaciones o pretendiera regularlas probablemente acabaría siendo el «hombre olvidado», una expresión recuperada posteriormente con otros propósitos por Franklin D. Roosevelt. El hombre olvidado era «ese ciudadano honrado, sobrio y trabajador, a quien no se conoce fuera de su círculo, que paga sus deudas y sus impuestos, apoya a la parroquia y a la escuela, lee el periódico del partido y vitorea a su político favorito» (Sumner, 1989, p. 126). Pero debido a la animadversión que inspiraba a Sumner el gobierno, no podía ofrecer salida alguna a su héroe a pequeña escala. Su pensamiento refleja el triunfo del «whiggismo» basado en la defensa de la propiedad, y se ubica en el ala derecha de la tradición liberal de Hartz. Como señala Russell Hanson: «La Reconstrucción y la Edad Dorada sólo fueron dos aspectos del proceso, más general, que permitió reproducir en Norteamérica el sistema capitalista de producción a gran escala» (Hanson, 1985, p. 183). Lo que surgió en aquel momento fue una forma específicamente norteamericana de «conservadurismo» que no se basaba en la tradición y se entregaba a los implacables cambios inherentes a la dinámica capitalista. En este sentido, el conservadurismo decimonónico norteamericano formaba parte de la tradición liberal competitiva e individualista del laissez faire descrita por Hofstadter pero, como señaló Robert McCloskey, no era el liberalismo de Locke, sino más bien el de Hobbes, de manera que en el mundo de Sumner «el egoísmo se eleva al estatus de bien absoluto y el hombre hobbesiano se convierte en un ideal moral» (McCloskey, 1951, p. 47).

Aunque escape al ámbito del presente capítulo, hay que decir que no fue la única versión del darwinismo que tuvo auge en el pensamiento y la política de Estados Unidos. Poco después algunos pensadores señalaron que, aunque hubiera que invocar a la selección natural para explicar la supervivencia del más apto, eso no significaba necesariamente que la lucha competitiva fuera mala para el hombre. ¿Por qué no pueden unirse los seres humanos de la misma especie para adaptarse colectivamente a los problemas planteados por la naturaleza? Como escribiera E. S. Corwin, «En vez de adaptarse la criatura al entorno, habría que adaptar el entorno a la criatura» (Corwin, 1950, p. 19). Este «darwinismo reformado» (en palabras de Eric Goldman) surgió a finales del siglo XIX, aunque políticamente careció de importancia hasta el triunfo del movimiento progresista a principios del siglo XX (Fine, 1956, pp. 167-369; Goldman, 1956, pp. 66-81; Hanson, 1985, pp. 208-218; Hofstadter, 1992, pp. 66-169).

Más relevante entonces fue el surgimiento del populismo, considerado un estilo de pensamiento, un movimiento político y un partido político. En su vertiente de

estilo de pensamiento, el populismo tendía a centrarse no tanto en el conflicto de clases como en el conflicto existente entre la masa del pueblo y un pequeño número de conspiradores que defendían intereses adquiridos. Todo ello unido a la fe en la bondad esencial del pueblo, en el gobierno de la mayoría y en el compromiso de participar en política. Los populistas se mostraron muy críticos con el sistema norteamericano de pesos y contrapesos y con el legalismo subsiguiente, que pensaban que dificultaba el control popular (Young, 1996, pp. 138-140).

El populismo norteamericano del siglo XIX fue un movimiento agrario. La verdad fundamental de la historia norteamericana es que «Estados Unidos nació en el campo, desde donde pasó a las ciudades» (Hofstadter, 1955a, p. 23). Los granjeros habían sido víctimas de una larga depresión que afectó al campo durante casi todo el tramo final del siglo XIX, aunque, como sugiere la observación de Hofstadter, los problemas iban mucho más allá de la mala situación económica. Los populistas se vieron atrapados en el rápido cambio de la importancia social de la agricultura, algo que –como asimismo sucede con la economía– generó preocupaciones y zozobras profundas.

El movimiento populista se institucionalizó primero en la Alianza de Granjeros y luego, en 1892, en el Partido del Pueblo que presentó a James B. Weaver como candidato a la presidencia. La Plataforma de Omaha del Partido del Pueblo es un documento esencial del populismo (Pollack, 1977, pp. 59-65), en el que se denunciaba la existencia de «una vasta conspiración contra la humanidad» por parte de los propietarios y sus intereses (Pollack, 1977, pp. 60-61). Recordaban a Locke, a la ideología productivista de los jacksonianos y a Lincoln cuando afirmaban que «la riqueza pertenece a quien la crea». Para solucionar el problema y controlar la situación, la plataforma exigió al gobierno, entre otras cosas, que fuera más fuerte, que nacionalizara el ferrocarril, cambiara el sistema monetario, reformara la banca, regulara el impuesto sobre la renta y permitiera la elección directa de senadores (Pollack, 1977, pp. 63-65; Young, 1996, pp. 140-141).

El otro gran documento populista fue Wealth Against Commonwealth de Henry Demarest Lloyd, un populista atípico puesto que no era granjero, sino licenciado por la Universidad de Columbia y editor del Chicago Tribune, aunque sus puntos de vista radicales acabaron costándole el empleo. El libro empieza y termina con una crítica ética a la nueva economía corporativa. Lloyd denunciaba la ética de los darwinistas conservadores y afirmaba que, si se adoptara la teoría de la

supervivencia del más «apto» en las familias y núcleos de población, el resultado «sería un monstruo con el que habría que acabar rápidamente» (Lloyd, 1894, p. 495). La riqueza, afirmaba, destruía la libertad (Lloyd, 1894, p. 2). El problema básico era la devoción de la economía liberal por el principio del interés propio, una postura, que obviaba el hecho de que los hombres eran seres sociales. En un sistema de laissez faire auténtico, había que dejar «que individuo y comunidad hagan cada uno lo que saben hacer mejor». En opinión de Lloyd, la civilización era «un cúmulo de soluciones sociales» (Lloyd, 1894, pp. 496-497, 506) que podía ser destruida por los bárbaros desde arriba. «Como creen que la riqueza es buena, piensan que los ricos también lo son». Así, según Lloyd, hemos criado faraones (Lloyd, 1894, pp. 510, 515). Era un análisis del capitalismo industrial basado en la crítica a la «libertad social atomizada» que Hartz situaba en el corazón de la tradición liberal norteamericana; una conclusión que llevó a Lloyd al socialismo, pero no así a los populistas a los que apoyaba (Young, 1996, pp. 142-144).

Lloyd ofrecía algo más que esa nostalgia de tiempos pasados que Richard Hofstadter tendía a ver en el populismo (Hofstadter, 1955a, p. 23; cfr. McWilliams. 1973, pp. 396-406). Su pensamiento aunaba la ideología jeffersoniano-jacksoniana y las nuevas realidades de la economía política con una crítica muy dura, de cosecha propia, en la que insistía en que el sistema estaba llevando al límite el consenso liberal. Lloyd consideraba que la mera reforma era imposible y que tenía que haber un cambio más drástico (Hanson, 1985, p. 214; Lloyd, 1894, p. 533). Lo cierto es que los populistas sí manifestaban cierta nostalgia de los tiempos pasados: añoraban el mundo anterior a la Guerra de Secesión, destruido tras la contienda e irrecuperable. A pesar de la mala situación económica y de la pérdida de terreno de la agricultura, la mayoría de los granjeros no se hicieron populistas. El movimiento agrario, aparte de suscitar cierta nostalgia, hacía gala de una suerte de provincianismo, de manera que a los granjeros les costaba hacerse eco de las exigencias de la clase obrera urbana; cualquier esperanza de poder crear una auténtica coalición de esta con los granjeros se agostó rápidamente. La crítica radical de Lloyd a la nueva economía no prendió en las ciudades, y los granjeros siguieron pensando en clave de liberalismo jeffersoniano, sobre todo en los estados del Sur (Young, 1996, pp. 143-145).

No obstante, al final se adoptaron muchas reformas populistas y, a principios del siglo XX, los líderes del movimiento progresista hicieron un intento teórico más convincente para reconciliarse con el legado de Jefferson. Resulta significativo

que fuera un movimiento urbano y que uno de sus líderes intelectuales, el periodista Herbert Croly, fuera un entusiasta seguidor de Theodore Roosevelt. Croly esbozó su teoría en forma de interpretación de la historia de Norteamérica. Como a Lloyd, también le preocupaba el reinado de los poderosos intereses económicos, cuya existencia atribuía a la hegemonía del individualismo jeffersoniano y que acababa, a su juicio, en «una especie de egoísmo vigoroso, permitido y purificado» (Croly, 1965, pp. 49, 409). Croly buscó argumentos en Alexander Hamilton, el viejo adversario de Jefferson, quien, en su opinión, era mejor estadista y pensador que Jefferson, así como más honorable. Pero el mayor defecto de Hamilton era que, al contrario que Jefferson, no entendía a sus compatriotas, lo que le hizo cometer un gran error: «quiso convertir a los federalistas en un bastión contra la creciente marea de democracia». Croly pensaba que la misión de Theodore Roosevelt consistía en «dotar de sentido y propósito democrático» a la tradición de Hamilton (Croly, 1965, p. 169), lo cual era una magna reconfiguración del pensamiento político norteamericano. Se suele decir a menudo que Croly y Roosevelt persiguieron fines jeffersonianos recurriendo a medios hamiltonianos. Algo de eso hay, pero Croly, al repudiar todo lo que había defendido Jefferson salvo la democracia, fue bastante más allá de esa transformación (Shklar, 1988, p. 401) al dar vía libre a un liberalismo reformista basado en el Estado. Incluso aquellos progresistas que siguieron reverenciando a Jefferson, como Woodrow Wilson y su asesor Louis Brandeis, vieron la necesidad de un gobierno fuerte para regular las actividades del capitalismo corporativo. En esto, populistas y progresistas estuvieron de acuerdo (Cohen, 2002; Goldman, 1956, pp. 82-179; Hofstadter, 1955a; Young, 1996, pp. 149-168)[32]. El New Deal y la Gran Sociedad del siglo XX eran descendientes directos de estos movimientos.

Conviene insistir en que el liberalismo norteamericano no es, como sugiere Daniel Rodgers, plano y atemporal (Rodgers, 1992, p. 38). El liberalismo no es estático, es una etiqueta laxa en la que encajan gran número de ideas. Se basa en un consenso lo suficientemente amplio como para permitir que las distintas posturas que lo componen migren de un campo político a otro. Así, en el movimiento progresista la tradición del liberalismo jeffersoniano se transformó fusionando la teoría gerencial de Hamilton y la democracia de Jefferson. El liberalismo en la acepción contemporánea que nos es familiar empezaba a manifestarse. La postura de los derechos de los estados, vinculada al jeffersonianismo, fue defendida por los conservadores (conservatives, como se acabó denominando a los adeptos de la corriente del liberalismo norteamericano orientada a la defensa de la propiedad), pero esos mismos conservadores

siguieron defendiendo el laissez faire liberal en el ámbito de la economía política. Fue así como la teoría del consenso liberal retuvo gran parte de su fuerza, aunque adoptara una forma diferente. La componían los mismos elementos básicos, pero los reestructuraron para crear un nuevo modelo, un proceso que ha tenido lugar en más de una ocasión en la historia de Estados Unidos. Los progresistas, a los que posteriormente se denominó «liberales» (liberals), siguieron defendiendo una economía capitalista individualista, competitiva, y comprometiéndose en la defensa de los derechos individuales (lo que hicieron a largo plazo), pero con la idea nueva de que un gobierno fuerte y regulador de la economía defendía mejor los objetivos de los individuos. La forma característica de la política norteamericana es un buen ejemplo de lo que el mayor especialista norteamericano en partidos políticos denomina el «dualismo de un consenso móvil» (Key, 1964, pp. 222-227)[33]. Históricamente, en Estados Unidos, la norma ha sido la de una competición entre dos partidos que tiende a empujar a ambos hacia una postura de centro. Sin embargo, con el tiempo, el centro se desplaza bajo el estímulo de los sucesos, debido a las reacciones de los líderes de los partidos e incluso a veces a la agitación ideológica en los márgenes o fuera de los límites de la respetabilidad política, lo que contribuye a expandir el conflicto político[34]. Pensemos, por ejemplo, en los abolicionistas y populistas que, aunque no obtuvieron un éxito inmediato en términos electorales, desplazaron el consenso hacia la izquierda. Si el liberalismo hubiera sido un bloque de ideas monolítico e invariable habría resultado mucho más difícil imponer una postura crítica, pero durante la mayor parte de la historia de Estados Unidos ha habido suficiente espacio para el debate en el seno del liberalismo.

La victoria del progresismo fue el fin del «largo siglo XIX» de la política norteamericana. Más tarde, entrado ya el XX, resurgiría el debate en torno a los derechos de las minorías y el papel del Estado, como ocurrió brevemente durante la Reconstrucción. W. E. B. Du Bois no exageró mucho cuando escribió en The Souls of Black Folk: «El problema del siglo XX es el problema de la línea de color» (Du Bois, 1986, p. 359). Se trata de un problema grave de la tradición liberal que ni Jefferson ni el progresismo lograron solucionar satisfactoriamente y que cobraría gran importancia en la segunda mitad del nuevo siglo[35].

[1] Quisiera agradecer a George Kateb, Carey McWilliams, Gregory Claeys, Gareth Stedman Jones, Bob Harris y Larry Berlin sus comentarios y

observaciones a un borrador previo de este capítulo.

[2] Evidentemente no suele ser así en el siglo XX.

[3] Una interesante discusión anterior de este tema en Diamond, 1957 y McCloskey, 1957.

[4] Veinte años después Hofstadter dejó de hacer hincapié en el consenso porque sólo es una muestra de los límites del conflicto en la política norteamericana (Hofstadter, 1968, pp. 450-455). Incluso en su forma moderada la teoría es una contribución muy útil.

[5] Algunos autores atribuyen a Estados Unidos una misión histórica especial, como en la idea puritana de la «ciudad en una colina», y ven en las instituciones norteamericanas signos de la Providencia abriéndose camino por la historia nacional. No hay que estar de acuerdo con estas concepciones de la excepcionalidad, pero sí ver que existe una diferencia esencial entre las ideas y prácticas norteamericanas y las del resto del mundo. Kammen, 1997 afirma que «diferente» es mejor término que «excepcional» porque este último sugiere que existe una norma de la que Estados Unidos se desvía. Él no lo cree, pero sí piensa que Estados Unidos es significativamente diferente, aunque, con el paso del tiempo, las diferencias se vuelven menos «excepcionales». Hay demasiada bibliografía al respecto como para citarla aquí. Dos buenas discusiones sobre el tema en Kammen, 1997 y Rodgers, 1998b.

[6] Sobre la religión en general, Morone, 2003. Los puritanos, que no eran demócratas ni liberales, precedieron históricamente al liberalismo lockeano. Sobre las complejas relaciones entre puritanismo y liberalismo, cfr. Young, 1996, pp. 13-21.

[7] Cfr. asimismo Young, 1996. También tengo en cuenta el complejo destino de esta tradición en el siglo XX. Cfr. Block, 2003. Es un estudio importante que se publicó demasiado tarde como para que haya podido estudiarlo bien. Con toda seguridad será objeto de debate y discusión. El intento más reciente de reinterpretar la tradición política norteamericana en términos del republicanismo cívico o el comunitarismo es el de Sandel, 1996. Aunque importante y provocativo, ese ensayo no convence. Sandel pasa por alto la Declaración de Independencia, un defecto importante en sí. (Cfr. Hulliung, 2002, p. 184). Hulliung defiende que, se tenga la opinión que se tenga de Bailyn y Wood, han a

menudo inspirado a la New Left, a los neoconservadores y a los comunitaristas en sus críticas a la tradición liberal (cfr. p. xi).

[8] Este vínculo no debería oscurecer el hecho de que existen diferencias significativas entre Wolin y Walzer.

[9] Sobre el concepto «oficial» en el sentido utilizado aquí cfr. Miller, 1993, p. 209. Afirma que lo oficial (official) exige un lugar privilegiado tanto si su descripción de los valores y normas de la sociedad es acertada como si no. Exige legitimidad y a menudo sólo es aspiracional. En ocasiones puede ser complaciente, pero es algo más que una farsa: «Lo oficial encarna esas aseveraciones públicas en las que se proyecta una cultura y, en calidad de tal, tiene un importante papel en la reproducción de la cultura que genera esos discursos oficiales». Lo que sugiero aquí es una «crítica interconectada» planteada por Walzer en 1988. Otro ejemplo, no demasiado optimista, en Smith, 1996. Evidentemente, alguien a quien no le gusten los «entendimientos compartidos» de la tradición liberal podría decir que esta forma de crítica política también es equivocada porque no pasa la prueba de la universalización. Walzer intenta contestar a esta crítica comparando la descripción densa, basada en sobreentendidos locales, con otra más «tenue» que comporta significados a un nivel superior, más cercano a las normas universales y a lo que he llamado «oficial». Cfr. Walzer, 1994, sobre todo pp. 1-20.

[10] La constitución se ha interpretado sistemáticamente como un documento liberal fundamentado en los derechos naturales, aunque habría que hacerlo con cautela (Barnett, 2004; cfr. Lazarus, 2004).

[11] La medida en la que podían votar los hombres blancos dependía de los estados y no estaba clara. Sin duda había más personas con derecho al voto que en la Gran Bretaña de la época. Cfr. Keyssar, 2000, p. 7.

[12] Dahl, 2003, pp. 15-18. Una crítica más institucional y menos teórica en Wolin, 1981, pp. 9-24 y 1989, especialmente pp. 82-117.

[13] Wolin, 1981, hace mucho hincapié en esta tensión entre la Constitución y la Declaración de Independencia. Cfr. sobre todo 11-19.

[14] A pesar de que Jefferson afirmara que las elecciones de 1800 habían sido un triunfo de la democracia, se dice que ganó gracias a la fuerza extraelectoral que obtuvo a través de la cláusula de los tres quintos. Cfr. Wills, 2003, esp. pp. 1-4.

Una dura crítica a Wills en Wilentz, 2004.

[15] Silbey, 1999 es una excelente colección de fuentes que recogen los debates ideológicos ilustrados del siglo XIX, llenos de vituperios, pero siempre en un marco liberal capitalista.

[16] La reputación de Jefferson ha disminuido drásticamente desde que Peterson volvió a centrar la atención en el hecho de que poseía esclavos, en la hipocresía de su asistente y en las pruebas que demuestran que tuvo hijos con su esclava Sally Hemmings. Cfr. Onuf, 1993a, 1993b. Una crítica desde el punto de vista espiritual que admite los defectos de Jefferson, pero insiste en su grandeza, en Wilentz, 2004.

[17] Pauline Maier afirma que no es verdad que Jefferson fuera el autor de la Declaración de Independencia, como él mismo señalaba, y hace hincapié en las muchas ediciones de su obra por parte del Congreso Continental. Parece parte de la tendencia general a restar valor a los logros de Jefferson. Por su parte, Michael Zuckert señala que las frases cruciales sobre los derechos naturales están en el borrador original de Jefferson (Maier, 1997 y Zuckert, 1998). Claramente Zuckert tiene razón.

[18] Jefferson también hizo gala de gran entusiasmo revolucionario. «Una pequeña rebelión de vez en cuando es una buena cosa, tan necesaria como las tormentas en el mundo físico». Lo que ya era más llamativo era que quisiera que nunca pasaran más de veinte años sin una rebelión. «El árbol de la libertad debe revitalizarse de vez en cuando con la sangre de patriotas y tiranos» (Jefferson, 1984, pp. 882, 911). Cabe sospechar que es mera retórica ya que, por esa época, comunicó a Madison su preocupación por «la inestabilidad de nuestras leyes» (Jefferson, 1984, p. 918). Como presidente no hizo ninguna propuesta coherente con estos puntos de vista. También hay que decir que, como presidente, no se caracterizó por su defensa de las libertades civiles. Cfr. Levy, 1963.

[19] Años después, Jefferson describía en unas cartas a sus amigos un esquema de descentralización aún más radical, afirmando que habría que dividir el país en departamentos de un tamaño tal que todos los ciudadanos pudieran asistir a las reuniones y hablar personalmente para crear en el ciudadano un sentimiento de autogobierno genuinamente participativo. Aunque en estas cartas Jefferson expresa, sin duda, sus sentimientos más íntimos, sabía que el sistema no funcionaría más allá de los límites de las reuniones municipales de Nueva

Inglaterra (Jefferson, 1984, pp. 1225-1227, 1377-1381, 1391-1402). Estas ideas tuvieron un gran impacto en pensadores del siglo XX como Hannah Arendt (Arendt, 1963, pp. 252-260; cfr. Matthews, 1984, pp. 81-91 y Young, 1996, pp. 86-87).

[20] Una descripción más completa de la teoría de Adams en Young, 2001, pp. 53-55.

[21] Jordan, 1968 es el punto de partida para cualquier debate sobre las ideas jeffersonianas sobre la raza. Cfr. pp. 429-481. Cfr. Dain, 2002, pp. 26-39 y Davis, 1975, pp. 164-184.

[22] Una buena discusión contemporánea sobre las grandes fuerzas activas en la Norteamérica de Jackson en Masur, 2001. La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de Alexis de Tocqueville, La democracia en América, una obra maestra sólo algo deslucida por cierto exceso de confianza en la información obtenida de la clase alta.

[23] Hay mucha bibliografía sobre el antiesclavismo aunque muy dispersa. Estudios en torno a estos y otros temas contenidos en los documentos en Lowance, 2000; Pease y Pease, 1965; y Thompson, 2004. El volumen de Thompson resulta especialmente interesante porque lo edita un teórico político interesado en las relaciones medios/fines.

[24] De la relevancia del libro de Douglass da fe el que se publicara con prefacios de Lloyd Garrison y de su colega abolicionista Wendell Phillips.

[25] Una exploración de la subestructura filosófica de la idea de esclavitud de Emerson, en Cavell, 2003, pp. 192-214. Este artículo, una reflexión sobre el ensayo «Destino», suscita cuestiones que van mucho más allá de lo que podemos tratar aquí. Cfr. Emerson 1983, pp. 943-968. Cavell sobre Kateb, en Cavell, 2003, pp. 183-191. Cfr. asimismo Cavell, 2004, donde hace una exhaustiva exploración emersoniana de muchos temas políticos, entre otros. Este importante estudio se publicó demasiado tarde como para que yo pudiera estudiarlo con detenimiento. Al realzar la importancia de la Declaración de Independencia, Emerson y Lincoln parecen un ejemplo inmejorable de críticos interconectados à la Walzer. Cavell afirma: «Cuando Emerson habla de buscar nuestro yo no alcanzado pero alcanzable, le oigo hablar de Norteamérica como nuestra no alcanzada pero alcanzable república [commonwealth]» (Cavell, 2004, p. 69).

[26] Hartz afirma: «Si el Sur no fue ni decentemente revolucionario ni decentemente conservador, el Norte fue ambas cosas decentemente». Garrison era un poco «jacobino» pero apelaba a la tradición de la Declaración, obligando al Sur a rechazarla, aunque al denunciar la Constitución apenas podía ir de «sobrio tradicionalista» (Hartz, 1955, p. 155).

[27] Una buena colección de argumentos adicionales a favor de la esclavitud, en Faust, 1982.

[28] En Maier, 1997, el autor afirma que Lincoln reconstruyó mal el argumento de Jefferson, pero, aunque fuera así, la lectura de Lincoln se ha convertido en la lectura histórica estándar.

[29] Hartz, 1952. Cfr. asimismo Davis, 2003, p. 79.

[30] Samuel Beer toma partido por Lincoln, Forrest McDonald por la teoría de la unión compacta. Cfr. Beer, 1993, pp. 8-15; McDonald, 2000, pp. 7-11.

[31] Un relato más completo de cómo entiendo la relación de Lincoln con la tradición política norteamericana, en Young, 1996, pp. 114-125.

[32] Perspectivas comparadas sobre la transformación de la reforma liberal en Kloppenberg, 1986 y Ridgers, 1998a. Sobre la transformación general de la vida norteamericana, el pensamiento y la política a finales del siglo XIX y principios del XX, cfr. Wiebe, 1967, que sigue siendo un clásico.

[33] El historiador Alan Dawley, aunque es muy escéptico con la teoría del consenso y un agudo crítico de la supuesta excepcionalidad norteamericana, considera que la evolución del liberalismo se caracteriza por «el cambio en la continuidad» (Dawley, 1991, p. 11). El consenso al que se refiere Key es un acuerdo general en torno a las reglas del juego que probablemente hace referencia a la tradición liberal, aunque no haya menciones concretas a la teoría de Hartz o a cualquier otra teoría general.

[34] Pensemos en la obra brillante y últimamente bastante olvidada de E. E. Schattschneider, 1960, que describe la lucha en el margen de lo político para expandir el sistema político hasta lograr que abarque la participación de grupos anteriormente excluidos.

[35] Tampoco supieron lidiar con la evolución de la ciencia y de la tecnología

industrial, aunque en los escritos postreros de Henry Adams, que no pertenecía a los progresistas reformistas, se trata el tema con gran provecho. Las obras de Adams pueden leerse en conjunto como un comentario a todo el siglo XIX, con su magnífico estudio histórico de los jeffersonianos, sus obras periodísticas posteriores a la Guerra de Secesión y sus reflexiones autobiográficas que culminan en una de las primeras observaciones sobre el creciente ritmo del cambio tecnológico (Adams, 1958, 1963, 1986; Young, 2001).

XIII

EL LIBERALISMO ALEMÁN DEL SIGLO XIX

Wolfgang J. Mommsen

Existe la convención de que el liberalismo alemán es una de las muchas razones por las que Alemania nunca logró librarse de un sistema político autoritario y acabó siendo la cuna de movimientos de extrema derecha como el nacionalismo radical y, en último término, el nacionalsocialismo. La historia del liberalismo alemán siempre se ha considerado un aspecto del denominado Sonderweg alemán, un desvío del camino hacia la modernidad y el gobierno liberal que triunfaba en el resto de Europa Occidental. Según este enfoque, el fracaso del liberalismo a la hora de dejar su impronta en la sociedad alemana y sus valores es un factor clave. Sin embargo, en estudios recientes se ha demostrado que se trata de una perspectiva parcial en el mejor de los casos. En primer lugar, existen paralelismos notables entre el liberalismo alemán y el británico. En segundo lugar, habría que comparar los logros y fracasos del liberalismo alemán con los de otros países europeos como Italia, Austria o Hungría. Una comparación así nos proporcionaría una imagen mucho más diversificada del liberalismo alemán y europeo (Langewiesche, 1988b).

ILUSTRACIÓN, GUERRA Y REFORMA DESDE ARRIBA

En 1957 Leonard Krieger afirmaba, en su influyente libro The German Idea of Freedom, que el liberalismo alemán tenía su origen en un movimiento de intelectuales que carecía de profundas raíces en la clase media (Krieger, 1972). Estos intelectuales propagaron el liberalismo como un conjunto de principios

ideales, no como un mensaje político emancipador que las clases medias pudieran usar para librarse del gobierno autoritario y del control burocrático. En una sociedad predominantemente agraria con algunas grandes ciudades, el núcleo del movimiento liberal efectivamente estaba compuesto por intelectuales, sobre todo por los que ostentaban cargos públicos. Sin embargo, no era el único lugar donde se expresaban ideas liberales. Un sustancioso número de sus portavoces eran aristócratas, que a menudo ocupaban cargos influyentes en la sociedad. La nobleza no desempeñó en Alemania un papel análogo al de los whigs en Gran Bretaña; eran muchos menos y, en general, no solían gozar de esa posición social independiente de la que disfrutaban sus pares en Gran Bretaña. Pero sí ejercieron bastante influencia y consiguieron convencer a las administraciones principescas o regias de que implementaran al menos parte de la nueva agenda liberal. Durante las guerras napoleónicas y después, surgió una burocracia liberal que estaba preparada para cumplir las expectativas de los liberales parcialmente, aunque sólo fuera para fortalecer al gobierno en un periodo de transición o conflicto.

Los funcionarios que optaron por una modernización de los sistemas de gobierno en Alemania, sobre todo en Prusia, defendían ideas ilustradas. Tras la agitación desatada por las guerras napoleónicas, había llegado el momento de realizar una reforma en profundidad para adecuar las estructuras de gobierno al liberalismo, sobre todo en los principados pequeños y medianos. La introducción de parlamentos, en forma de asambleas estamentales o representativas, parecía necesaria para generar una mayor cohesión entre los principados cuyos territorios había redefinido el Congreso de Viena. Además, la actitud patriótica de los burgueses durante las guerras napoleónicas debía ser recompensada, aunque sólo hasta cierto punto. Las reformas constitucionales implementadas por Freiherr von Stein en Prusia a partir de 1807 estaban pensadas para lograr una mayor participación de la burguesía en los asuntos públicos, aunque únicamente a nivel local. Stein introdujo un nuevo sistema de gobierno para ciudades y pueblos, mientras dejaba intacto el poder de la nobleza local en el campo. Toda actividad gubernamental se sometió al imperio de la ley. Las reformas estaban muy por debajo de lo que pedía el incipiente movimiento liberal, pero todas apuntaban en la misma dirección, hacia un mayor grado de participación del pueblo, o, más bien, de las clases burguesas en los asuntos de gobierno.

Estas medidas fueron impulsadas desde arriba por una burocracia estatal ilustrada inspirada en la filosofía de Immanuel Kant y centrada en el principio de autodeterminación del individuo autónomo (Merchior, 1991, pp. 85-87). Aunque

Kant no introdujo el principio del individualismo en la arena pública, exigía al Estado que en sus acciones siguiera procedimientos racionales y respetara la esfera vital del individuo cuya meta última era realizarse como ser humano guiado por principios morales. Si bien Kant no acuño la noción de Rechtsstaat, o Estado de derecho, este principio ya se había explorado en lo esencial por la filosofía. Más adelante el principio del Rechtsstaat se convirtió en el grito de batalla del movimiento liberal alemán, que exigía la protección del individuo ante acciones arbitrarias de cualquier tipo. Aunque este benévolo liberalismo burocrático no llegó muy lejos y era moderado, sin duda abrió camino al movimiento liberal. Los funcionarios no se consideraban herramientas en manos de los gobiernos principescos, sino, en términos hegelianos, un «estamento universal», distanciado de la red de intereses políticos perseguidos por el resto de los estamentos. Decían representar los intereses generales del Estado y, cada vez más, de la nación, lo que los llevó a promover reformas jurídicas, administrativas y, hasta cierto punto, constitucionales.

Esta constelación llevó a los liberales a asumir que las administraciones podrían ir adecuándose gradualmente a los principios liberales de la opinión pública. Hay que señalar que los intelectuales, dentro y fuera del aparato administrativo, sobre todo los académicos y «profesionales liberales», incluidos los jueces, compartían esta visión del mundo y tenían intereses sociales parecidos. Sin embargo, el movimiento liberal temprano no fue en modo alguno un movimiento exclusivamente de intelectuales; al contrario, obtuvo el apoyo de importantes sectores de la sociedad alemana (Sheehan, 1988, pp. 22 ss.). Los juristas, profesores y periodistas que disfrutaban de un mayor grado de Abkömmlichkeit (la capacidad de participar en la vida pública) desempeñaron un destacado papel en el primer movimiento liberal, pero sus ideas fueron compartidas por artesanos, tenderos, mercaderes, maestros artesanos e incluso a veces por algunos campesinos, es decir, por las clases medias en general, así como por los empresarios de una industria aún marginal. Lo mismo cabe decir del sector católico de la sociedad alemana. Inicialmente se implicaron mucho en las políticas liberales algunas elites de intelectuales católicos. Por ejemplo, Joseph Goerres, el conocido editor de la revista Rheinischer Merkur, fue un importante portavoz de la reforma. Más tarde, los católicos se disociaron del movimiento liberal, un proceso que culminó en el Kulturkampf de la década de 1870.

EL SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO LIBERAL

¿Cuáles fueron los postulados del liberalismo alemán en su primera etapa? Se dio mucha importancia a la exigencia de que todos los ciudadanos fueran tratados igual, al margen del estatus que ocuparan en la jerarquía social. Había que derogar toda norma jurídica que no fuera coherente con este principio, aunque cabía la posibilidad de compensar a antiguos beneficiarios. Todo resto de gobierno arbitrario debía abandonarse y el gobierno debía someterse al imperio de la ley. El individuo debía liberarse de toda restricción social y gozar de libertad para perseguir sus propios intereses dentro de los límites marcados por la ley; el papel del Estado debía ser exclusivamente el de guardián de los asuntos públicos. Wilhelm von Humboldt afirmaba en su famoso panfleto sobre los límites del Estado, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu Bestimmen, que la ley marcaba límites y el Estado no tenía ningún derecho a interferir con la conducta del individuo. No debía debilitar la responsabilidad personal ni la creatividad del ciudadano individual en la conducción de sus asuntos ni en la búsqueda de su bienestar. Además, los ciudadanos debían tener derecho a crear asociaciones de todo tipo sin pasar por el control de las autoridades estatales. Estos principios, básicamente negativos, se complementaban con postulados moderados de naturaleza política. Los ciudadanos debían poder participar en la creación de leyes y de impuestos por medio de cuerpos asamblearios elegidos libremente. Estos cuerpos no tomarían el control del gobierno; se limitarían a garantizar que los gobernantes y sus gobiernos aceptaban la opinión pública como guía de sus políticas. La experiencia de la Revolución francesa era un mensaje claro al respecto. Los liberales no querían interferir con las funciones del ejecutivo y mucho menos que sus líderes se hicieran con el poder. Estaban convencidos de la necesidad de crear un Estado burocrático fuerte que supiera extender los principios liberales a la sociedad en su conjunto, aunque, por supuesto, también debía guiar su actuación atendiendo a la opinión pública. De manera que se quedaron a un paso de cuestionar la autoridad del gobierno. Sin embargo, la debilidad relativa de los liberales a nivel parlamentario se veía compensada, en cierta medida, por su predominio en el gobierno local. En general, los parlamentos locales y los ayuntamientos estaban firmemente en manos de los liberales.

El suyo era un programa modesto, en parte porque los liberales también temían la posibilidad de levantamientos revolucionarios. J. Fr. Benzenberg afirmaba en su tratado sobre la constitución, Über Verfassung, publicado en Düsseldorf en 1816: «La función de las asambleas parlamentarias no es gobernar. Deben

presionar al gobierno para que siempre gobierne en línea con la opinión pública […] aunque de forma honorable y respetuosa con la ley. La constitución garantiza que la opinión pública llega a la atención del gobierno por medio del parlamento» (Mommsen, 1971, p. 239). Sobre este fundamento se diseñó en los principados alemanes del sur una versión concreta de gobierno constitucional que, por un lado, reconocía la posición autónoma del príncipe y su gobierno, pero, por otro, hacía hincapié en que el gobierno debería contar con una mayoría parlamentaria en materias de legislación y de tributación. Ni que decir tiene que un sufragio muy limitado, basado en la riqueza objeto de imposición tributaria, consiguió que los miembros de la asamblea procedieran exclusivamente de las capas altas de la sociedad; un arreglo que hizo que un alto porcentaje de los miembros de la cámara desempeñaran también algún puesto en el gobierno. Este tipo dualista de gobierno constitucional respetaba escrupulosamente el principio de la separación de poderes y no vetaba en modo alguno que los gobernantes eligieran libremente a sus ministros[1].

En las primeras décadas tras 1815, este sistema de constitucionalismo liberal, bastante inocuo y conocido como Kammerliberalismus (liberalismo de cámara) funcionó bien en la mayoría de los estados alemanes del sur pese a la excepción de Prusia, que se negó a crear un cuerpo que representara a Prusia en su conjunto y prefirió mantener cuerpos representativos a nivel provincial. El nuevo diseño constitucional fue el semillero del liberalismo alemán. En la década de 1840 Robert von Mohl rompió con la teoría dualista del gobierno constitucional. Afirmaba que la experiencia inglesa, con su «desafortunado dualismo» entre gobierno y pueblo, sólo podría superarse si los ministros salían de la mayoría parlamentaria (Angermann, 1962, p. 407). Sin embargo, la mayoría de los liberales aún no estaban de acuerdo. Lo más que llegaban a admitir era que los ministros que hubieran violado la constitución fueran procesados ante un tribunal especial.

El movimiento liberal tenía varias raíces. El liberalismo constitucional del sur se basaba en los ejemplos belga y francés, y debía sus principios políticos a la filosofía de la Ilustración y, en concreto, a la teoría de los derechos naturales. Rotteck y Welcker publicaron su Staatslexikon, que en cierto modo se convirtió en la Biblia de esta variante del constitucionalismo liberal del sur de Alemania. Pero, al igual que en Gran Bretaña, había un amplio grupo que basaba su exigencia de gobierno constitucional en premisas históricas, a saber, en el supuesto estatus de las comunidades libres de la Alta Edad Media. Para este grupo el constitucionalismo no era más que el reconocimiento a posteriori de los

antiguos derechos concedidos por los príncipes a los burgueses. No era una tendencia en absoluto radical; parte de su mensaje era el respeto a los derechos tradicionales y a la monarquía hereditaria. Puede que quien mejor represente esta postura sea Friedrich Christoph Dahlmann, firme defensor del modelo británico. Alababa el equilibrio de poder entre la Corona y el pueblo: su solución ideal. Había un grupo de escritores liberales más radicales, casi todos de Prusia Oriental, sobre todo Johann Jacoby, un médico que, basándose en la «razón natural», exigía el derecho de los ciudadanos independientes a participar en los asuntos de Estado. Puede que los más sinceros fueran los liberales de Renania, muy influidos por el ejemplo belga. Temían, con razón, que, a menos que el gobierno prusiano cediera a tiempo a las exigencias de la «opinión pública» y concediera una constitución progresista a toda Prusia, antes o después el espíritu revolucionario cruzaría el Rin y sumiría al país en la agitación revolucionaria. En fecha tan temprana como 1830, David Hansemann, un exitoso empresario renano, pidió en un memorándum presentado al rey de Prusia, Federico Guillermo III, reformas constitucionales que dieran a las clases propietarias algo que decir en la gestión de los asuntos públicos, y propuso seguir el modelo belga y francés para reemplazar al ineficaz aparato de gobierno burocrático del momento (Hansen, 1919, pp. 111 ss.).

En la década de 1840 se fundieron estas diferentes tendencias, unidas en lo que se denominó la «idea nacional». Esta idea de fusionar los numerosos principados pequeños en un Estado-nación alemán, con la Prusia liberal a la cabeza, se convirtió en el grito de batalla de todos los grupos liberales de Alemania. Se asumía que la unidad nacional conduciría al triunfo del liberalismo. La elite cultural hizo de vanguardia. Se organizaron numerosos eventos culturales, sobre todo los populares festivales de Schiller, así como congresos científicos, eventos comerciales y deportivos que sirvieron de plataforma para promocionar con fuerza las ideas de la reforma constitucional y la unidad nacional alemana. Los gobiernos intentaron acabar con estos agitadores recurriendo a la censura y cesando a funcionarios que habían exigido en público un cambio fundamental. Pero no pudieron evitar que se creara una amplia red liberal en la arena pública. Esta red tenía estrechas conexiones con quienes proponían las reformas en las asambleas, las instituciones del gobierno local, las corporaciones comerciales y las universidades (Gall, 1975, pp. 105 ss.). Los burócratas, sobre todo en Prusia, ya no parecía capaces de introducir las necesarias reformas económicas y constitucionales. Se los consideraba responsables del estancamiento de la sociedad y de la economía. No hacían el menor intento de abolir anticuados privilegios ni de eliminar restricciones para estimular el crecimiento económico

y mantener bajo control la pobreza que empezaba a afectar a la mayoría de la población.

Los liberales pedían constitucionalismo, imperio de la ley, respeto a los derechos individuales y la abolición de antiguos y oscuros privilegios, libertad religiosa, de asociación y, sobre todo, libertad de prensa. Sin embargo, la mayoría de los liberales aún no se pronunciaban a favor del libre comercio, pues temían que diera lugar a una sociedad clasista, cuando ellos defendía una «sociedad sin clases formada por individuos de estatus económico medio [eine klassenlose Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen]»[2]. Creían que, con el tiempo, las clases medias englobarían a la nación entera. Había quien consideraban que el gobierno parlamentario no sería bueno en las condiciones de Alemania y muchos rechazaban las teorías de Adam Smith. En fecha tan tardía como 1870, Heinrich von Treitschke publicó en su influyente periódico Preußische Jahrbucher, una serie de interesantes artículos titulados «Das Constitutionelle Königtum in Deutschland», en los que afirmaba que el ejemplo inglés de gobierno parlamentario nunca encajaría en Alemania (Treitschke, 1971, pp. 427 ss.).

Las décadas de 1830 y 1840 fueron unos años cruciales para la formación del liberalismo como movimiento político en Alemania. Las autoridades aún obstaculizaban sus acciones, aunque quizá ya no con la dureza que habían empleado en la generación anterior, cuando el conde de Metternich había usado el Deutsche Bund –la Confederación Germánica– para mantener bajo control las actividades de los liberales. Considerada una fuerza para el futuro, el liberalismo ejerció gran influencia con su idea de Estado-nación, que estaba teniendo gran éxito por toda Europa. El mensaje nacionalista de Giuseppe Mazzini también tuvo un impacto considerable, aunque indirecto, sobre la opinión pública. Esta mezcla de ideas nacionalistas y liberales, muy atractiva para las clases cultas, sobre todo protestantes, también recibió fuerte apoyo de las clases bajas, más que nada de los artesanos. En 1845, se oyó con más fuerza que nunca la exigencia de que Prusia estableciera una asamblea representativa para Prusia entera que sustituyera a los parlamentos regionales. Una asamblea conjunta del pueblo prusiano podría erigirse en el núcleo de una representación nacional alemana en el futuro.

Fue el ala cada vez más radical del movimiento liberal la que defendió con más fuerza la idea nacional. Nacionalismo y radicalismo se amalgamaron en una ideología pseudorrevolucionaria que soñaba con derrocar a los príncipes de toda Europa para crear un orden republicano en Alemania y más allá. Los demócratas

radicales mostraron gran simpatía por la lucha de emancipación nacional de polacos y otras naciones sometidas. Ya en 1832 la Hambacher Fest, a la que asistieron unas 20.000 personas, fue terreno abonado para el liberalismo radical. Invocaron en un lenguaje conmovedor la visión de los «estados unidos libres de Alemania» como parte de una futura confederación de Europa (Mommsen, 2000, pp. 53-54). En aquel momento el radicalismo era básicamente retórico. Los radicales querían ganarse a la opinión pública, asumiendo, con optimismo, que bastaría para transformar el orden político establecido. Pero los liberales moderados estaban cada vez más preocupados por la creciente agitación popular que desataban los demócratas radicales, que, en su opinión, constituía una amenaza revolucionaria potencial para el orden establecido de las cosas. Una revolución era lo último que querían las clases medias liberales: pedían reformas graduales que no pusieran en peligro a las autoridades gubernamentales. Pero empezaron a darse cuenta de que el proceso de reforma debía acelerarse, ya que si no las masas podrían ser reclutadas por los demócratas radicales para un programa de acción revolucionario.

LIBERALES, RADICALES Y LAS REVOLUCIONES DE 1848

El distanciamiento de los demócratas radicales del cuerpo principal del movimiento liberal fue un proceso lento. Alcanzó un punto crítico justo antes de que la revolución se propagara por todo el país en la primavera de 1848. Con la promulgación del denominado Programa de Offenburgo, aclamado en una gran manifestación popular celebrada en Offenburgo, Baden, el 10 de septiembre de 1847, los radicales intentaron forzar la mano de los liberales. A medida que aumentaba la agitación entre la población, Karl Struve y Friedrich Hecker, autores del memorándum, quisieron hacer virar el movimiento liberal hacia la izquierda para que abandonara su cauta política de compromiso con las autoridades establecidas (Hubert, 1961, pp. 261-262). El Programa de Offenburgo contenía todas las exigencias liberales que pudieran ocurrírsele a alguien de la época: libertad del individuo, libertad de circulación y de asociación, libertad de conciencia y religiosa y, sobre todo, libertad de prensa. También exigían una representación nacional del pueblo y el establecimiento de la unidad nacional. Lo único que dejaron prudentemente al margen fue la república. Pedían que los funcionarios burócratas fueran sustituidos por cuerpos

de gobierno electos. Pero en algunos puntos cruciales iban más allá de las exigencias de los liberales. Había que reemplazar a los ejércitos permanentes por milicias de civiles armados. Además, los ejércitos permanentes debían jurar lealtad a la constitución. Esta petición reflejaba la desconfianza que sentía el pueblo hacia un ejército que incordiaba sin cesar. Más espectacular aún era la idea de que el sistema tributario debía reformarse para incorporar un impuesto progresivo, aunque, y esto resulta ser una idea muy moderna, sin que se pudiera privar a los individuos de los ingresos que precisaban para su subsistencia.

Por lo demás, las exigencias sociales de los demócratas radicales eran bastante vagas: pedían «una igualación de las desiguales relaciones entre el trabajo y el capital». La sociedad estaba obligada a «aumentar los puestos de trabajo y proteger el empleo». Estas difusas propuestas distaban mucho de ser revolucionarias. Sin embargo, en la época suponían un reto radical para el orden social existente. Los demócratas radicales no pretendían movilizar al proletariado (la industrialización daba sus primeros pasos en Alemania y había relativamente pocos obreros en la industria), sino a las clases medias bajas: artesanos, tenderos, a ser posible campesinos también. La clave era si pedir una república. No cabe duda de que los gobernantes de los pequeños estados gozaban de muy mala reputación entre el pueblo, y el rey de Prusia, Federico Guillermo III, había minado el prestigio de la monarquía de los Hohenzollern con su conducta. Por todas estas razones el pueblo simpatizaba con la idea de librarse del costoso mantenimiento de la Casa Real y crear un sistema republicano similar al de los Estados Unidos de América.

Los liberales se alarmaron. Estaba en peligro su modelo de gobierno constitucional, basado en la cooperación entre las asambleas liberales y los gobiernos, así como su protagonismo en el proceso político. Las propuestas radicales habrían destruido para siempre la posibilidad de alcanzar ese acuerdo pacífico con el gobierno que los liberales se afanaban por lograr. Además, los demócratas radicales pidieron el sufragio universal masculino. Los liberales esperaban poder elevar a las clases bajas hasta un estatus de clase media, pero insistían en que sólo las personas con educación superior y cierto nivel de riqueza (que garantizaba supuestamente la independencia de juicio) debían desempeñar un papel activo en política.

En octubre de 1847, los liberales del sudoeste de Alemania redactaron un programa informal propio en Heppenheim (Hubert, 1961, p. 262). Esbozaba su línea de acción en los meses siguientes, pues todo el mundo veía en el horizonte

grandes cambios en la arena política. Se esperaba la creación de un cuerpo representativo nacional, exigido por las asambleas de los estados pequeños, que representara al pueblo alemán, así como la proclamación de una «Federación alemana» o de una Unión Aduanera (Zollverein). En el Programa de Heppenheim se reiteraban las propuestas de reforma política detalladamente, mientras se guardaba silencio sobre las exigencias sociales planteadas por los demócratas radicales, sobre todo las «medidas contra el empobrecimiento y la miseria». Al parecer no había acuerdo posible en torno a estos controvertidos temas. Los problemas nacionales eran lo primero en la mente de todos, y a los liberales no les importaba posponer las decisiones en torno a la cuestión social.

De modo que, en un principio, surgieron dos líneas diferentes de política liberal: el liberalismo moderado y el radicalismo democrático. Las tensiones entre ambas concepciones determinarían las características del movimiento liberal hasta la Gran Guerra. Los liberales moderados querían realizar cambios sociales de largo alcance por medio de un proceso evolutivo que implicaba diversos pactos con los gobiernos. Esperaban que estos tuvieran que ir dando su brazo a torcer a medida que se enfrentaban a la presión constante de una poderosa opinión pública, expresada en los diversos parlamentos, los cuerpos representativos del gobierno local, la prensa (controlada en gran medida por los liberales) y numerosas asociaciones privadas. Gracias al principio del imperio de la ley, universalmente aceptado, se esperaba del poder judicial que mantuviera a los gobiernos en un curso constitucional. Cuando se abolieran todos los privilegios injustos y las restricciones obsoletas a la economía, la sociedad recuperaría su dinamismo, lo que daría lugar a ese crecimiento económico tan necesario. Todo ello coronado por la creación de un Estado-nación alemán capaz de armonizar las numerosas regulaciones jurídicas y económicas de los diversos principados, pero conservando la diversidad de las regiones y países por medio de una constitución federal.

Los demócratas radicales, por su parte, esperaban poder movilizar a las masas para la acción decisiva contra príncipes y monarcas, apelando a un programa que incluyera el sufragio universal, la creación de milicias populares y reformas sociales de largo alcance, aunque difusas, que acabarían cerrando la brecha entre el «trabajo» y el «capital». Optaron por una clara ruptura con el pasado, tanto en el ámbito político como en el socioeconómico. Soñaban con un Estado alemán republicano de base federal, en cierto modo similar al creado por la Constitución de los Estados Unidos de América, que incluso podría llegar a ser parte de una federación de naciones democráticas de Europa.

Pocos meses después la revolución de 1848 atravesó Francia y Bélgica, llegó hasta Alemania y dejó en el aire a los gobiernos establecidos. Los liberales querían detener el avance del proceso revolucionario. Habían trabajado duro para frenar a la Revolución, pero cuando la vieron próxima decidieron tomar la iniciativa. Rápidamente, la Confederación Germánica accedió a la elección de una Asamblea Nacional para toda Alemania, que se acabó reuniendo en Fráncfort el 18 de mayo de 1848. Prusia y el resto de pequeños principados se unieron al portavoz del movimiento liberal e introdujeron sin dilación nuevas constituciones que reconocían las exigencias liberales de la época. Al principio no se dio importancia al hecho de que los gobiernos lograran retener el control de las fuerzas armadas, pues habían demostrado no ser capaces de enfrentarse directamente a la población revolucionaria. Los «Gobiernos de Marzo», que estuvieron al mando hasta el otoño de 1848, lograron modificar la estructura del gobierno y la sociedad en los estados concretos. También lideraron la Asamblea Nacional de Fráncfort. Prudentemente cooperaron con los demócratas radicales en muchos asuntos, sobre todo en la introducción del sufragio universal masculino con escasas excepciones. También trabajaron con los sectores más moderados de los demócratas radicales para redactar la Constitución Imperial de Fráncfort, que, aunque fue ignominiosamente desechada cuando los conservadores recuperaron el control, sigue siendo uno de los documentos más impresionantes y magistrales del liberalismo alemán. Incluso lograron nombrar un ejecutivo provisional para el Reich. Los liberales estaban decididos a salirse con la suya en dos puntos: a) llegar a un acuerdo con los príncipes alemanes, que incluía introducir un gobierno constitucional en los estados federados, y b) como decía uno de sus eslóganes de la época, «llevar la revolución a término». Ciertas secciones de los demócratas radicales se rebelaron por la fuerza contra este curso de acción. En abril de 1848 Hecker y Struve organizaron un levantamiento revolucionario en el sur de Alemania que fracasó pronto, al igual que un intento de tomar la Paulskirche el 5 de septiembre de 1848, tras la ignominiosa aceptación del armisticio con Dinamarca. Estas acciones desacreditaron enormemente a la izquierda ante la opinión pública.

Aun así, los demócratas radicales intentaron enardecer a sus partidarios por todos los medios a su alcance; pasquines, carteles, agitación pública y la organización de asociaciones populares. Entre el 14 y el 17 de junio de 1848 hubo una gran reunión en Fráncfort a la que asistieron la mayoría de los líderes destacados de los demócratas radicales, entre ellos Andreas Gottschalk, Moses Hess y Ludwig Feuerbach. Pese a ello, su ferviente defensa de una república democrática, que consideraban la única solución duradera a la «cuestión

alemana», tuvo poco impacto.

Durante la revolución las diferencias políticas anteriores, bastante fluidas, se fueron endureciendo impulsando la formación de partidos políticos. Los demócratas radicales fundaron asociaciones democráticas por todo el país, mientras que los liberales moderados intentaban organizar a su gente en asociaciones constitucionales. Sin embargo, tanto los demócratas como los liberales moderados tuvieron que vérselas con un movimiento formidable de asociaciones conservadoras, así como con el inicio del movimiento socialista. Hasta abril de 1849, las recién fundadas asociaciones políticas movilizaron a grandes sectores de la población con sus banderas. Durante la breve campaña para rescatar la mencionada Constitución Imperial de Fráncfort, las asociaciones liberales y radicales trabajaron juntas, aunque con escaso éxito. Los liberales consideraban fútil la resistencia militar contra la reacción y los demócratas radicales recurrieron a levantamientos armados en Sajonia y el sur de Alemania, pero no resistieron mucho tiempo a los profesionales ejércitos de Prusia y otros estados alemanes.

Las asociaciones políticas que se habían formado en la fase final de la revolución de 1848-1849 fueron el germen de un sistema de partidos políticos organizado, y los liberales desempeñaron un destacado papel en el proceso. Sin embargo, tras la represión violenta de la revolución, estas asociaciones desaparecieron sin dejar rastro. Resurgirían bajo nombres diferentes a principios de la década de 1860. Oficialmente, la Revolución de 1848 alemana siguió siendo anatema para los liberales. Los únicos que celebraron su recuerdo más tarde fueron los socialdemócratas. Los partidos burgueses, liberales o de cualquier otra corriente, consideraban 1848 un error de juventud que había acabado mal.

El fracaso de la revolución fue un duro golpe para liberales y demócratas por igual. Sin embargo, a largo plazo se vio que no todo estaba perdido. Las constituciones liberales introducidas en Prusia y otros estados más pequeños se repasaron con detalle. En Prusia se creó una primera cámara. Con la introducción del sufragio censitario esperaban acabar con el dominio que tenía la burguesía liberal en las cámaras de una vez por todas. Las garantías constitucionales se reformularon de modo muy conservador y, en algunos casos, se suprimieron totalmente. Los liberales tuvieron que admitir que habían salido del proceso muy debilitados. Les costó mucho no perder pie en las asambleas y eligieron el compromiso para no verse envueltos de nuevo en conflictos con las

autoridades. Sin embargo, los cuerpos representativos del gobierno local y las corporaciones comerciales sirvieron de refugio a la política liberal. Los demócratas se opusieron con fuerza a la legislación represiva de los gobiernos. Esta resistencia les granjeó poco respeto, y en Prusia condujo a su virtual desaparición de la escena política.

Aun así, la mayoría de los estados alemanes, entre ellos Prusia, siguieron siendo estados constitucionales. Los liberales habían sido derrotados, pero en ámbitos cruciales del Estado y la sociedad los principios liberales sobrevivieron. No se podía volver al absolutismo burocrático prerrevolucionario. De manera que el súbito renacer del liberalismo en la década de 1860 no fue tan súbito como pudiera parecer.

LA «NUEVA ERA»: CONFLICTO CONSTITUCIONAL Y UNIFICACIÓN

En 1858, el príncipe regente Guillermo anunció el comienzo de una nueva era. Prusia estaba decidida a realizar lo que denominó «logros morales», a elaborar una legislación prudente y a promover la unidad alemana (Hubert, 1986). El monarca parecía dispuesto a cooperar con los liberales, y estos procedieron de forma moderada para no empujarle al campo conservador. En Baden se creó un gobierno liberal en 1860, bajo el liderazgo de dos destacados políticos, que en la década siguiente se convirtió en el modelo de este tipo de gobierno. La experiencia del liberalismo en el poder dejó su impronta por toda Alemania. Parecía el amanecer de una nueva era liberal. Esta deriva fue posible en gran medida gracias a los sucesos que tuvieron lugar en el ámbito internacional. La Guerra Franco-Italiana de 1859 y la fundación de un Estado nacional italiano tuvieron un profundo impacto en el clima político de Alemania. De repente, el tema de la unidad nacional había vuelto a la agenda política y el público, exaltado, esperaba de sus gobiernos algo más que palabras. En 1862 se fundó el Nationalverein, una organización de liberales de todo el país que querían promover una Alemania unida. Como la opinión pública esperaba de Prusia que liderara el proceso, parecía que los liberales prusianos tendrían la oportunidad única de realizar reformas sustanciales bajo un nuevo gobierno liberal.

Sin embargo, su intento de reorganizar el ejército prusiano con arreglo a normas

liberales topó con una inesperada resistencia por parte del príncipe Guillermo. La voluntad de mantener la nueva normativa sobre la Landwehr y de abolir los tres años de servicio militar obligatorio condujo a un grave conflicto constitucional entre el gobierno prusiano y la Cámara de Diputados, en la que el recién fundado Partido Progresista tenía una gran mayoría. La Corona nombró a Otto von Bismarck jefe del Gobierno como último recurso. No creó una dictadura, pero tampoco estuvo dispuesto a ceder ni un milímetro a la presión de la mayoría parlamentaria. El conflicto degeneró en un enfrentamiento sobre la cuestión crucial de si el mando del ejército correspondía a la Corona o al Parlamento. Bismarck disolvió la Cámara varias veces, pero la mayoría del Partido Progresista, que contaba con el apoyo incondicional de la prensa, no era fácil de quebrar. Los liberales, por su parte, estaban decididos a ganar y a obtener una victoria decisiva sobre ese «Junker miserable», como le llamó Heinrich von Treitschke en la época. Bismarck hizo frente a las resoluciones de la mayoría parlamentaria y prosiguió con la reorganización del ejército, apelando a la famosa teoría de que había una laguna en la constitución, que no especificaba qué hacer cuando gobierno y parlamento no se ponían de acuerdo. Además, estableció la censura para la prensa y cesó a los funcionarios y jueces que se habían puesto de parte de la mayoría parlamentaria. Paso a paso fue eliminando las disposiciones constitucionales que garantizaban el imperio de la ley.

Bismarck se había dado cuenta de que el apoyo a los liberales no era tan sólido en el país como parecía. En realidad, la fuerza parlamentaria de los liberales se debía al sufragio censitario, que favorecía enormemente la representación de la clase media alta. Los liberales, a su vez, no eran capaces de movilizar a las masas contra el gobierno, aunque hubieran querido hacerlo. La acción revolucionaria no entraba en su horizonte político. Bismarck había expuesto el punto débil de la armadura del liberalismo: la idea de que siempre que hubiera un conflicto el gobierno acabaría cediendo gracias a la fuerza de la opinión pública. En Prusia las raíces de los liberales entre el común no eran muy fuertes, sólo contaban con organizaciones de notables y personas con cargos públicos. En cambio, los conservadores habían logrado construir las denominadas Asociaciones del Pueblo por todo el país; de ahí que intentar dotar de atractivo a la revolución hubiera sido inútil.

Las sorprendentes victorias de Bismarck en las guerras contra Dinamarca en 1864 y Austria en 1866 minaron del todo la posición política del Partido Progresista en Prusia. Lo único que le quedó fue la pequeña satisfacción de hacer

pública la solicitud por parte de Bismarck de una compensación a una Cámara de Diputados que ya no controlaban los liberales, lo que suponía, en principio, reconocer que las políticas bismarckianas habían violentado la constitución. La política prusiana se había vuelto del revés. La tremenda derrota sufrida por el ala progresista de los liberales afectaría a largo plazo la posición que ocuparían los liberales en general en el naciente Estado-nación alemán. El triunfo de los ejércitos prusianos sobre Austria dio vía libre a la creación de la Confederación Alemana del Norte, un primer paso hacia la unidad nacional. El entusiasmo de la opinión pública, liberales incluidos, no tuvo límites. Se fundó un nuevo partido que afirmaba que su objetivo principal era «apoyar al Gobierno en su empresa de crear un Estado alemán del Norte unido y poderoso» (Miquel, 1911, p. 19). Los nacional-liberales, como se denominaban a sí mismos, eran muy conscientes de que al hacerlo tendrían que dejar de lado por el momento importantes objetivos liberales: «La era de las ideas ha pasado. La unidad alemana ha dejado de ser un sueño para nosotros y se ha convertido en la más prosaica de las realidades» (Miquel, 1911, p. 19). No obstante, con el tiempo, esperaban poder establecer un gobierno verdaderamente constitucional de acuerdo con los principios liberales. Aún no estaban preparados para sucumbir a la teoría de la Realpolitik.

Lo que latía tras las políticas de unificación de Bismarck era la consideración de que había que dar algún tipo de respuesta a la apasionada demanda de un Estado-nación alemán. Bismarck logró reencauzar el anhelo público de una Alemania unida hacía vías conservadoras y, en su época, fue muy aplaudido entre la opinión pública por esta política. Pero, aun así, precisó la cooperación de varias facciones liberales para crear la Confederación Alemana del Norte. Era una asociación de estados al norte del Meno bajo liderazgo prusiano y fue el marco para el Reich alemán que surgió tras la Guerra Franco-Prusiana en 1870-1871. Se creó con la ayuda de los nacional-liberales y de otras facciones liberales de la asamblea parlamentaria del norte de Alemania, elegida con el sistema de sufragio acordado en la Paulskirche de Fráncfort veintidós años antes. Los nacional-liberales llegaron a ser la fuerza mayoritaria en el Reichstag de Alemania del Norte y lograron redactar la constitución de la Confederación Alemana del Norte tras una dura pero constructiva pugna con Bismarck. Sin embargo, no lograron su objetivo principal: establecer un sistema constitucional genuino con un gabinete de ministros que fueran personalmente responsables de la gestión de sus departamentos. Tuvieron que aceptar un sistema pseudoconstitucional que garantizaba amplios poderes a Bismarck, canciller del Reich y primer ministro de Prusia. Desde el principio, la nueva constitución fue fruto de un compromiso entre la idea liberal de gobierno constitucional y el

gobierno autoritario prusiano-alemán; sobre todo en el ámbito del control parlamentario del gasto militar. Por un lado, la nueva constitución era sorprendentemente democrática para los estándares internacionales al imponer el sufragio universal masculino, que desagradaba a los partidos liberales porque creían que Bismarck intentaba ganarse el apoyo de los sectores menos privilegiados para ponerlos en su contra. Por otro lado, se excluía toda participación directa de los partidos en la conducción del gobierno. En 1871 esta complicada constitución pseudoparlamentaria, que había dejado muchos temas sin resolver, se extendió al Reich sin modificaciones sustanciales. Aunque la estructura constitucional del Reich parece bastante impresionante, nunca fue más allá de este compromiso entre principios autoritarios y liberales.

En política interior el periodo que va de 1867 a 1879 fue una época de gobierno liberal. Bismarck dio a los liberales carta blanca en asuntos jurídicos, financieros y comerciales. Se introdujeron importantes novedades a nivel nacional: una moneda nacional, un banco central, un código de comercio exhaustivo, la armonización del derecho penal con los principios liberales, por nombrar sólo algunas de las más importantes. Pero esta legislación siempre contó con la oposición de Bismarck cuando afectaba a los derechos del Gobierno y, sobre todo, del káiser. La prensa, libre en general, quedó sujeta a ciertas restricciones arbitrarias. El resultado desde el punto de vista liberal fue, sin duda, positivo, pero los liberales nunca lograron cerrar los huecos que permitían recurrir a un gobierno autoritario siempre que fuera necesario. Además, Bismarck sacó adelante en el parlamento proyectos legislativos tan importantes como la creación del sistema de seguridad social en contra del deseo de los liberales. Pero estos lograron insertar los principios liberales de equidad y racionalidad en esos complejos proyectos legislativos y obligaron a adaptarlos a una sociedad moderna basada en el imperio de la ley.

El Partido Nacional Liberal se consideraba el partido de la unificación alemana y estaba dispuesto a apoyar la política exterior de Bismarck sin reservas. En política interior, pedía completar gradualmente el orden constitucional establecido en 1867 y 1870. Pero había internalizado la experiencia de 1848 y del conflicto constitucional prusiano de principios de la década de 1860, y no quería arriesgarse a una colisión directa con el canciller, entre otras cosas porque había que tener en cuenta su gran prestigio personal. Bismarck usó su apoyo para fomentar una confrontación con el Partido de Centro (Zentrum), un rival político serio surgido en la década de 1870. Los nacional-liberales violaron el principio de igualdad al dar su apoyo a leyes excepcionales contra el clero católico. Y lo

que es aún peor, votaron a favor de la legislación antisocialista que introdujo Bismarck tras dos ataques terroristas. Perdieron muchos partidarios, que no entendieron la reticencia inicial a apoyar la legislación antisocialista por no querer violar sus principios liberales. Lo cierto es que estaban ante un dilema. El liberalismo alemán, al contrario que el británico, había fallado desde el principio en su intento de atraer a su campo político a las clases trabajadoras. El Partido Progresista siguió fiel a los principios liberales clásicos y, por lo tanto, se opuso a las políticas de Bismarck con uñas y dientes, en línea con el republicanismo democrático de la década de 1840. Pero también temían la competencia del SPD, el Partido Socialdemócrata Alemán, sobre todo porque en cierto modo cabía considerar a los socialistas los auténticos herederos de la democracia radical de la Revolución de 1848-1849. Su elocuente lucha abierta por los principios liberales contra Bismarck les granjeó pocos seguidores, aunque los apoyaba un sector importante de la prensa liberal. En general, el Partido Progresista se limitó a hacer «política negativa». En el sistema parlamentario que surgió tras la fundación del Reich su influencia fue marginal.

DIVISIÓN ENTRE LOS LIBERALES EN LA ALEMANIA IMPERIAL

En 1879 Bismarck decidió romper de una vez por todas con el Partido Nacional Liberal. Optó por una nueva política basada en una alianza entre las fuerzas conservadoras pruso-germanas bajo el paraguas del proteccionismo. Para hacerlo no dudó en pactar con el Partido de Centro. Este nuevo vuelco dividió al Partido Nacional Liberal, que hasta entonces había sido favorable al libre comercio, así como a sus partidarios de todo el país. A pesar de todo, los nacional-liberales intentaron mantener su papel de partido informal en el gobierno. Poco a poco uno de sus sectores pasó a ser un partido de seguidores de Bismarck pese a la indiferencia del canciller. El marcado giro a la derecha de Bismarck obligó a escindirse al ala izquierda del Partido Nacional Liberal. La nueva Freisinnige Vereinigung (Unión Librepensadora) estaba decididamente a favor del libre comercio y se negó a pactar con Bismarck, pues deseaban volver a defender los logros liberales obtenidos tras 1867. En aquel momento aún no se había perdido la esperanza de que pudiera restablecerse la unidad del movimiento liberal. Sin embargo, demostró ser una esperanza vana, pues lo que hubo, de hecho, fue una fragmentación del movimiento. Los nacional-liberales, sobre todo los prusianos,

se situaron aún más a la derecha. Esperaban salvarse aferrándose a un nacionalismo imperialista y agresivo, y acercándose a los conservadores prusianos (Winkler, 1978, pp. 5-28). En 1884 las diversas facciones de la izquierda liberal unieron fuerzas en la Freisinnige Partei. Sin embargo, hubo continuas peleas en torno al curso político correcto entre las diferentes facciones, debido, sobre todo, a la falta de poder de un partido que se había visto entre la espada y la pared por las políticas del gobierno y la agitación de los socialistas. En general quedaron reducidos a unos cuantos representantes de la clase media baja, sobre todo artesanos y tenderos, aunque tenían bastante seguidores entre la intelligentsia e incluso en la comunidad financiera, que no aprobaba la política arancelaria del gobierno imperial.

Por entonces, los liberales de todas las tendencias tenían graves problemas. Su objetivo principal, completar el programa del liberalismo constitucional a escala nacional, había fracasado y no era probable que pudiera retomarse en un futuro cercano. Muchos liberales, entre ellos Max Weber, lo atribuyeron a las políticas de Bismarck. El canciller había evitado la cristalización del liberalismo en un partido político consciente de sí porque no quería a nadie a su lado en una posición independiente. «Toda su política iba dirigida a evitar la consolidación de cualquier partido constitucional fuerte e independiente» (Mommsen, 1984, p. 164). Según Weber, la nueva generación de líderes nacional-liberales estaba compuesta por líderes débiles, porque en la atmósfera creada por Bismarck no se permitía crecer a las personalidades de voluntad fuerte. «El sol mayestático en el cénit de Alemania, que hizo brillar su nombre hasta en el último rincón del mundo, casi resultó ser demasiado para nosotros y acabó con la capacidad de juicio de la burguesía que había ido surgiendo paulatinamente» (Mommsen, 1984, p. 86). La convicción de que el liberalismo alemán había sido débil y vacilado todo el tiempo, de que había estado dispuesto a pactar en toda ocasión, se debía a estas derivas.

En la década de 1990 esta interpretación se puso en cuestión por diversos motivos. En primer lugar, a la luz del contexto internacional, el liberalismo alemán no se consideraba en absoluto tan tímido como tales interpretaciones (variaciones de la denominada tesis del Sonderweg) lo pintan, y en los estudios posteriores sobre este movimiento se han dado explicaciones más variadas. M. Rainer Lepsius (1966) sugiere que las constelaciones domésticas de la Alemania imperial estaban determinadas por tres entornos socioculturales, claramente discernibles, a los que correspondían tres formas de conducta social bastante estables: el entorno tradicional conservador, el católico y, más tarde, el obrero.

Estos entornos fraguaron hasta convertirse en estructuras sólidas, poco proclives al dinamismo y al cambio. En el ámbito liberal no había entornos socioculturales estables, aunque siempre había habido cierta correlación entre el protestantismo y la mentalidad burguesa que favorecía actitudes liberales (Hübinger, 1994). En este aspecto el liberalismo, considerado la ideología dominante de la época, estaba peor situado que sus rivales políticos.

En cierta forma se podría decir que el liberalismo fue derrotado por sus éxitos. El gran objetivo del movimiento liberal, la creación de un estado-nación constitucional organizado con arreglo a los principios liberales, ya no parecía al electorado mera entelequia. De ahí que Max Weber y su generación se consideraran los «epígonos» de la gran generación pionera de liberales que habían contribuido a crear el Imperio alemán. Pero quizá los juzguemos con excesiva dureza, porque, aunque no lograron imponer sus políticas a nivel del gobierno central, su impacto sobre la sociedad en su conjunto fue mucho mayor de lo que se suele admitir. Los liberales dejaron su impronta en la sociedad alemana. Pese a su pseudoconstitución, la Alemania imperial se había convertido en una sociedad burguesa[3]. Aunque las graves divisiones en su seno impidieron que aumentara su influencia política, los liberales lograron obtener y conservar posiciones de poder en los estados federales y, sobre todo, en los gobiernos locales. Durante más de cuarenta años desempeñaron un papel crucial en el gobierno local, especialmente en el de las ciudades. Es cierto que esta fuerza se debió, en gran media, al sufragio censitario que favorecía a la clase de los propietarios. Pero hicieron un buen trabajo gobernando los nuevos centros urbanos, pese a la oposición del católico Partido de Centro y de los socialdemócratas. Crearon un entorno sociocultural que beneficiaba, sobre todo, a su propia clientela: las clases medias altas educadas y los círculos comerciales. Otros sectores de la sociedad urbana también sacaron provecho, no sólo de las infraestructuras creadas por los liberales sino asimismo de las extensas prestaciones sociales que el socialismo municipal estaba implementando gracias a concejales y alcaldes de amplias miras.

Pese a todo, las cosas no favorecían a los liberales y pronto dejó de haber una estrategia liberal propiamente dicha. Tras el surgimiento de la economía capitalista madura, hubo una crisis estructural en la economía agraria y tuvieron problemas los artesanos tradicionales y los tenderos. En una sociedad industrial que se desarrollaba rápidamente ninguna estrategia política hubiera sido buena para los intereses materiales del electorado liberal en su conjunto. De ahí que las actividades políticas de las diversas facciones liberales variaran según la región,

el tiempo y las circunstancias. Los partidos liberales tuvieron que formar parte de coaliciones de izquierdas y de derechas, lo que distanció a las diversas facciones del movimiento liberal aún más.

En la Alemania guillermina el liberalismo estaba fragmentado. Ya en el Programa de Heidelberg de 1884 los nacional-liberales habían proclamado que su principal objetivo político era la defensa del orden establecido contra cualquier provocación de la derecha y, sobre todo, de la izquierda socialista. Optaron por una política pronunciadamente nacionalista que permitiera mantener cierta unidad entre las facciones. Se enorgullecían de ser firmes partidarios de la nueva Weltpolitik, lanzada en 1894 por el príncipe Bernhard von Bülow y Guillermo II, y apoyaron tanto la política de rearme del Gobierno imperial como la idea de construir una flota de guerra alemana. Cuando el deseo de construir un sólido imperio alemán de ultramar no arrojó inmediatamente los resultados deseados, los nacional-liberales exigieron al gobierno que no dejara de utilizar el peso militar del Reich como arma diplomática y aun que no se arredrara ante la guerra si no quedaba otro remedio.

En Prusia, en vez de unir fuerzas con los liberales progresistas, los nacional-liberales cooperaron con los conservadores en la medida de lo posible. No cabía pensar en una reforma de la ley electoral prusiana, aunque llevaba largo tiempo pendiente, sobre todo tras la introducción de un sistema tributario progresivo en 1891. Johannes von Miquel, quien había cambiado su cargo de líder del Partido Nacional Liberal por el de ministro de Finanzas de Prusia, creía que los nacional-liberales debían convertirse en los portaestandartes de una monarquía nacional plebiscitaria bajo el liderazgo de Guillermo II, explotando así el apoyo popular a la monarquía (aunque no necesariamente a la persona del monarca). Ni que decir tiene que los nacional-liberales estaban preparados para defender nuevas medidas antisocialistas. Además, Max Weber sospechaba que la burguesía alemana hubiera estado satisfecha con un régimen populista y plebiscitario bajo Guillermo II que los protegiera tanto de la amenaza socialista como de las nuevas reformas sociales. En mayo de 1895 afirmó con gran desprecio en su célebre discurso de asunción de cátedra de Friburgo: «Es obvio que parte de la alta burguesía anhela el surgimiento de un nuevo César, capaz de protegerlos de las masas levantiscas y de oponerse a los proyectos de políticas sociales que querían implementar algunas de las [más pequeñas] dinastías alemanas» (Weber, 1984a). Pero durante algunos años y aunque sólo hasta cierto punto, la estrategia de cooperación con los conservadores de Prusia funcionó. En 1906, la formación del denominado «bloque» de los partidos liberal y

conservador, bajo el liderazgo de Von Bülow, parecía augurar una nueva era de éxitos en las políticas de ultramar y un progreso moderado en asuntos constitucionales. Tres años después, este sueño se quebró de repente: una alianza entre el Partido de Centro y los conservadores volvió a determinar la política alemana y, una vez más, los liberales de todas las tendencias se encontraron al margen de todo.

Los liberales progresistas que formaron el núcleo del nuevo Freisinnige Partei siempre se habían opuesto con energía a las políticas exteriores agresivas y a las adquisiciones coloniales que ni parecían viables ni interesaban a sus partidarios. También se oponían al gasto en armamento, quizás porque, en asuntos militares, los poderes presupuestarios del Parlamento estaban muy limitados. No obstante, en 1892 y de nuevo en 1893, el conde Leo von Caprivi afirmó estar dispuesto a acabar con esas reliquias del Estado militar prusiano y garantizar derechos presupuestarios normales al Reichstag, incluso en asuntos militares, siempre y cuando los liberales progresistas votaran a favor de un moderado proyecto de ley del ejército. El ala progresista del partido creyó que había llegado el momento de renunciar a su oposición radical e infructuosa en este campo: se acabaron separando del partido y formando la Freisinnige Vereinigung. Creían que la oposición radical al gobierno no había conducido a ninguna parte y pidieron a este una cooperación limitada para negociar reformas constitucionales y de otro tipo, como, por ejemplo, la reforma de la justicia militar. El conflicto entre la lealtad a los principios de la doctrina liberal ortodoxa y las concesiones que hubo que hacer por razones tácticas fue incesante, y la estrategia de los liberales progresistas fue la única que tuvo un éxito relativo.

Por otro lado, muchos liberales del ala izquierda consideraron fútil, cuando no injustificado, que los progresistas dejaran de lado su rechazo al armamento y cedieran en el tema de una Weltpolitik alemana «prudente» (Weber, 1984a). Max Weber pertenecía a aquellos que creían que el movimiento liberal sólo saldría de su letargo con ayuda de una fuerte política de expansión imperial a largo plazo: lo único que podría dar lugar a una segunda era liberal. En Inglaterra, Weber había detectado una actitud muy diferente hacia el Estado tanto entre los liberales como entre las clases trabajadoras. Lo atribuyó a «las repercusiones de una posición de poder a escala mundial que obliga al Gobierno a realizar grandes tareas en la política de poder, lo que supone una educación política permanente para el pueblo», algo muy descuidado bajo la égida de Bismarck (Weber, 1984a, p. 88). Weber afirmaba que la política de expansión imperialista en ultramar no era más que la continuación de la fundación del Imperio alemán. «Debemos

entender que la unificación de Alemania fue un fruto de juventud que la nación celebra en su vejez; por su extravagante coste, mejor habría sido que no hubiera ocurrido nunca, y que debiera ser la conclusión, en vez del punto de partida, de un imperialismo [Weltmachtpolitik] alemán» (Weber, 1984a, p. 69). Una minoría influyente del ala izquierda de los liberales dio su entusiasta apoyo a las políticas imperialistas alemanas, entre ellos Friedrich Naumann y Paul Rohrbach. Pero, aunque evitó que los liberales acabaran totalmente marginados, la idea de que así se solventaría el dilema básico del liberalismo alemán en la era posliberal carecía de fundamento. De hecho, ni los nacional-liberales ni los progresistas lograron reconquistar el centro de la política parlamentaria a nivel nacional.

TENDENCIA A LA REALINEACIÓN Y LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

El problema crucial era la actitud de las clases trabajadoras y, en concreto, del Partido Socialdemócrata. En torno al cambio de siglo estaba claro que la política de suprimir al movimiento socialdemócrata no iba a funcionar y que la socialdemocracia había llegado para quedarse. Lujo Brentano fue uno de los pocos pensadores liberales que habían defendido el entendimiento de su grupo con la clase obrera industrial. Exigió reformas sociales y el reconocimiento de los sindicatos como representantes legítimos de la clase obrera. Quería un orden social en el que las huelgas fueran armas legales en la pugna entre trabajadores de la industria y empleadores. Además, sostenía que había que poner al día una legislación que favorecía a los empresarios. La nueva generación de académicos del Verein für Sozialpolitik, los denominados «socialistas de cátedra», adoptaron la misma línea. Max Weber condenó los planes del gobierno imperial de convertir en delito la incitación a la huelga; era una ley «para viejas» más que para miembros conscientes de la clase trabajadora. Este mensaje no cayó en saco roto entre los liberales. En especial Theodor Barth por la Freisinnige Vereinigung y Friedrich Naumann con su National-Sozialer Verein fueron influyentes portavoces de un programa legislativo social de índole progresista. Naumann publicó una serie de artículos y más tarde, tras afiliarse al Partido Progresista en 1906, defendió en el Parlamento que el futuro del liberalismo progresista en la sociedad industrializada pasaba por la cooperación con los socialdemócratas, sobre todo con su ala moderada: los revisionistas.

Las peticiones de Brentano, Naumann y Theodor Barth surtieron efecto. Ambas partes fueron abandonando progresivamente la ideología tradicional del libre comercio según la cual la vía hacia la salvación residía en el individuo, no en la ayuda del Estado. Los nacional-liberales se mostraban reticentes a seguir por esta vía. Pero incluso entre ellos, sobre todo en Sajonia, el Partido Nacional Liberal cambió su imagen tradicional bajo el liderazgo de Gustav Stresemann y se convirtió en «el partido de la industria» (cfr. Pohl, 1995, pp. 195-216). Aunque Stresemann defendía sobre todo los intereses del comercio y de la industria, en fuerte oposición a los conservadores, también buscó el voto de los trabajadores de cuello blanco y de los trabajadores de la industria. De ahí que los nacional-liberales sajones hallaran formas de mediación entre los empresarios y los trabajadores del comercio y la industria, haciendo un guiño al Partido Nacional Liberal de todo el país. Al contrario que los nacional-liberales, los progresistas estaban muy metidos en temas de reforma social. Lograron introducir principios liberales en la legislación social guillermina, como el complejo sistema de seguros creado en 1911. Es un mito que los liberales fallaran en el ámbito de la política social. Todo lo contrario, en los años anteriores a la guerra su huella en la legislación social fue notable (Tober, 1999).

Pero lo cierto es que esas políticas nunca dieron fruto, en parte debido al estallido de la Primera Guerra Mundial. La ferviente esperanza de que, a su debido tiempo, los liberales pudieran volver a obtener el poder político gracias a una amplia coalición («de Bassermann a Bebel») nunca se materializó. Sólo en Baden un Grossblock de partidos liberales y socialdemócratas logró ostentar el poder unos pocos años. El miedo al supuesto peligro socialista entre los seguidores de los partidos liberales impedía llegar a acuerdos de largo alcance con los socialdemócratas, excepto en distritos electorales sueltos. En algunos estados federados, sobre todo en Sajonia, los nacional-liberales obtuvieron la mayoría en el parlamento, mientras que en otros eran los progresistas los que ostentaban una posición más fuerte. Lo cierto es que los gobiernos locales y la mayoría de las alcaldías siguieron en manos de los liberales de alguna de las facciones, que abandonaron la idea de unir fuerzas con el Partido Conservador. El liberalismo se consideraba por entonces una fuerza modernizadora de la política alemana y creían que los conservadores estaban pasados de moda.

Estas tendencias también se percibían a nivel imperial. Tras la victoria aplastante de los socialdemócratas en 1912, surgieron diversas constelaciones ideológicas. Lo que empezó siendo una cooperación informal entre los nacional-liberales y al ala progresista del Partido de Centro cristalizó en torno a una figura joven y

enérgica, Matthias Erzberger, que acabó sustituyendo a Ludwig Windhorst al frente del catolicismo político alemán. Ambos partidos trabajaban sin descanso a favor de la modernización del sistema de gobierno de la Alemania imperial, en lucha constante con un gobierno poco proclive a ello y un káiser al que desagradaba toda interferencia de los partidos en su «poder personal». Durante la Gran Guerra, esta cooperación informal fue cristalizando en una alianza política sustancial. En vez de intentar cambiar la constitución y, a ser posible, introducir un gobierno parlamentario según el modelo británico, optaron por una aproximación indirecta, fortaleciendo la influencia del Parlamento. Se crearon comités en ministerios cruciales, en los que estaban representados los partidos mayoritarios para garantizar que el gobierno tuviera en cuenta la creciente frustración de la opinión pública con la conducción de la guerra. En 1917 esta empresa se vio coronada con la creación de un comité parlamentario especial, el Interfraktionelle Ausschuß, con el fin de obtener un control real sobre las políticas del gobierno, sobre todo en el ámbito de las iniciativas de paz. En este comité los líderes representaban a los denominados partidos mayoritarios, entre ellos ambos partidos liberales, y Stresemann se convirtió en la figura clave. Sin embargo, no tuvo el éxito esperado porque el Estado Mayor se negó a considerar vinculantes sus decisiones; su poder no alcanzaba a las autoridades militares. El viejo cáncer del orden político alemán salía a la superficie. No obstante, se gestó un firme compromiso entre los líderes de ambos partidos que sería una base más constructiva para la política parlamentaria del futuro. En otoño de 1917, la Alemania imperial se acercaba bastante a la democracia parlamentaria. En 1919, los mismos líderes de los partidos que dos años antes se habían reunido en el Interfraktionelle Ausschuß formarían el primer gobierno parlamentario de la República de Weimar.

[1] Una impresionante descripción del liberalismo en Langewiesche, 1988b, pp. 12-27.

[2] Gall, 1975, 1978. La controversia que siguió, en Mommsen, 2000 y Gall, 1977.

[3] Este punto lo defiende con fuerza recientemente Geoff Eley en Jarausch y Jones, 1990.

XIV

IMÁGENES DE UNA SOCIEDAD SIN ESTADO

K. Steven Vincent

Ser GOBERNADO es estar siempre a la vista, ser inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, perseguido, adoctrinado, sermoneado, controlado, valorado, estimado, censurado, mandado por quienes no tienen ni el derecho, ni la sabiduría ni la prudencia para hacerlo. […] Ser GOBERNADO supone que toda operación, toda transacción, cada movimiento es anotado, registrado, contabilizado, es estar obligado a pagar impuestos. Se te marca, se te mide, numera, constata, permite, autoriza, censa, prohíbe, reforma, corrige, castiga. Todo esto se hace con el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general; se te hace contribuir, se te entrena, se te pide un rescate, se te explota, monopoliza, extorsiona, presiona, mistifica, roba; luego, al menor signo de resistencia, a la primera queja, se te regaña, multa, arresta, acosa, persigue, abusan de ti, te esposan, desarman, atan, encarcelan, disparan, se te juzga, condena, deporta, sacrifica, vende, traiciona y, además se ríen de ti, te ridiculizan, te ultrajan y te deshonran. ¡Eso es el gobierno, esa la justicia, esa es la moralidad! (Proudhon, 1923b, p. 344).

Como ancianos agotados, con la piel arrugada y los pies torpes, acechados por enfermedades morales, incapaces de subirse al carro de las ideas nuevas, los Estados de Europa derrochan la poca fuerza que les queda y, mientras viven a crédito del pasado, se limitan a acelerar su fin, riñendo como viejas chismosas (Kropotkin, 1992, p. 24).

Los anarquistas no son más que intrépidos demócratas jeffersonianos. Creen que «el mejor gobierno es el que menos gobierna» y que el que menos gobierna no es un gobierno en absoluto (Tucker, 1969, p. 14).

FUNDAMENTOS MORALES Y RACIONALES

Tradicionalmente se ha dado gran importancia al Estado por razones diversas. Se lo ha considerado condición indispensable para mantener el orden, un instrumento especializado y eficaz para coordinar los asuntos económicos y sociales, y un punto de encuentro que dota a la comunidad de unidad moral. Este ensayo trata de quienes rechazaron estas ideas y creían que la justicia exigía la abolición del Estado y de cualquier otra institución autoritaria que no estuviera basada en algún tipo de acuerdo de cooperación entre individuos autónomos. Lo fundamental de este punto de vista, al que se suele denominar anarquismo, era la creencia de que los seres humanos poseían capacidades racionales suficientes, o sentimientos morales bastantes, como para mantener a la sociedad unida. Consideraban a las instituciones «tipo Estado» artificiales, antinaturales y opresivas.

Los orígenes teóricos de esta idea de la sociedad sin Estado se remontan al filósofo de la Grecia antigua, Zenón de Citio, aunque la idea fue retomada después por movimientos religiosos milenaristas y utópicos, como los hermanos del Libre Espíritu de los siglos XIII y XIV o los anabaptistas del siglo XVI, pero el anarquismo moderno hunde sus raíces en la reorientación del pensamiento político que tuvo lugar en Europa tras el estallido de la Revolución francesa[1]. Este reto al Antiguo Régimen dio vía libre a un examen en profundidad del Estado y otras instituciones partiendo de principios básicos: la religión, la república, derechos naturales y utilidad social. Esperanzados por la fe de los revolucionarios en la regeneración moral y sociopolítica, los pensadores le echaron imaginación y reformularon estos principios básicos para crear la idea alternativa de una sociedad sin Estado.

Una de las teorías que defiendo en este ensayo es que en el siglo XIX los anarquistas eran moralistas y economistas, y la política sólo les interesaba de forma indirecta. Consideraban que la práctica política era poco agradable y

moralmente comprometida, y creían que las instituciones políticas tradicionales eran ineficaces y corruptas. Pensaban que la regeneración exigía la rápida eliminación de instituciones políticas tradicionales, como el Estado, y de prácticas políticas tradicionales, como la celebración de elecciones.

Esto no significa que los anarquistas rechazaran toda organización que coordinara la actividad colectiva o que negaran la importancia de cualquier interacción a la que pudiera calificarse de «política». Estaban en contra de la política en el sentido de que no querían participar en las instituciones políticas tradicionales, pero su interés por la forma correcta de organizar las comunidades humanas seguía siendo político. Buscaban la forma de gestar asociaciones de tipo voluntario para coordinar la producción y generar solidaridad social con otros propósitos más concretos. En palabras de Jean Grave (1854-1939), el periodista anarquista francés más destacado de finales del siglo XIX, los anarquistas querían demostrar «que el individuo sólo se desarrolla en el seno de la comunidad y esta no puede existir a menos que el individuo se desarrolle en libertad, porque se complementan mutuamente» (Grave, 1893, p. 3). Consideraban que los estados eran un tipo de asociación inaceptable basada en la coacción, el castigo, la explotación y la destrucción. Puesto que la política era la acción del Estado, se hablaba de la posibilidad de progresar logrando que la moral y la economía absorbieran el ámbito de lo político.

Antes de pasar a la forma de entender esta absorción de la política, debemos hacer hincapié en la moralidad en la que los anarquistas basaban su oposición al Estado. Creían que vivir una «vida buena» exigía el desarrollo total del potencial moral y racional de los individuos, de manera que cualquier constricción impuesta a la acción individual constituía un impedimento para la libertad. En su opinión, una vida basada en la moralidad implicaba respeto hacia el resto de los individuos y el contexto social, e insistían en que la plenitud estaba íntimamente relacionada con el uso de las capacidades racionales.

Hay que enfatizar esta dimensión moral porque, en muchos relatos tradicionales, se asume que los anarquistas defendían un ideal de libertad absoluta basado en la ausencia de impedimentos a cualquier cosa que desearan hacer, y que esta «libertad negativa» (por decirlo con la terminología de Isaiah Berlin) era su valor de referencia. Pero este enfoque ha resultado ser una exageración. Los anarquistas daban un gran valor a la libertad, pero defendían un modelo de «libertad positiva» que valoraba las acciones del yo verdadero o esencial; es decir, en términos de obediencia a concepciones normativas de la razón y la

moralidad (Crowder, 1991). Otra forma de expresarlo es que la «libertad negativa» debía estar subordinada a la moral y al imperativo racional de vivir una «vida buena».

La base del pensamiento moral de los pensadores anarquistas era una combinación de diversas tradiciones intelectuales. Mezclaron ideales religiosos secularizados, «leyes naturales» normativas que se suponían inherentes al universo y creencias republicanas sobre la importancia de la virtud altruista. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), por ejemplo, expresó una idea de justicia inmanente que cabe interpretar bien como una versión secularizada de la moralidad cristiana, bien como evolución del ideal republicano de la virtud sociopolítica; o quizá fuera una combinación de ambas (Vincent, 1984). Cuando adoptó la etiqueta de «anarquista», Proudhon insistió en que la sociedad debía recuperar la moral social, que llevaría a la gente a reconocer la dignidad de sus vecinos y promovería el interés general en vez de los intereses egoístas de individuos aislados (Proudhon, 1926b, p. 335).

No reconocer la importancia de la dimensión moral del pensamiento anarquista ha llevado a asumir a muchos que las propuestas de sociedad sin Estado estaban condenadas al caos sin remedio. Lo cierto es que a los anarquistas les desagradaba el caos y afirmaban que el anarquismo era, en palabras de Elisée Reclus (1830-1905), «la más elevada expresión del orden» (Reclus, 1925). Creían que en las sociedades sin Estado no habría desorden porque, a sus ojos, los seres humanos alcanzaban los mayores logros racionales y morales en aquellos campos de actuación humana que no se identificaban con el Estado.

En lo que los anarquistas no estaban de acuerdo con otros pensadores políticos era en su creencia de que las capacidades morales y racionales de los individuos eran lo suficientemente fuertes (o podían mejorar lo suficiente por medio de la educación) como para poder eliminar la amenaza y el uso de la fuerza asociada a los Estados. La premisa implícita obvia es que la moralidad y la racionalidad no tienen nada que ver con la política estatal; de hecho, afirmaban que eran realidades diametralmente opuestas. Los anarquistas consideraban a los Estados un veneno que teñía las relaciones sociales de impersonalidad, desconfianza y resentimiento. En su opinión, el mal era algo inherente a la naturaleza de cualquier Estado y no a una forma concreta de control estatal como sugerían los teóricos socialistas y liberales. «Sea cual fuere la forma en la que el Estado existe y funciona», escribió Octave Mirbeau (1848-1917) en 1893, «es degradante y mortal para la acción humana, porque impide que el individuo

desarrolle su sentir normal» (citado en Carr, 1977, p. 38). Mijaíl Bakunin (1814-1876) expresó esta convicción sucintamente cuando escribió: «El despotismo no es tanto una forma de Estado o de poder, sino su mismo principio» (Bakunin, 1961-1981, II, p. 327).

De manera que, de ser necesaria, había que ejercer la autoridad social a través de los cuerpos locales, o sustituirla por algún tipo de acción no institucional como la censura pública. William Godwin (1756-1836) favorecía el contexto de la conversación –de la discusión interpersonal en profundidad– para lograr el desarrollo de la razón que hace independientes a los individuos, así como la difusión de la sinceridad que une a los individuos entre sí. Proudhon prefería la asociación de los talleres y, en una fase federalista posterior, de las comunidades regionales, por considerar que eran los lugares adecuados para estimular el respeto y la preocupación altruista por los demás. Bakunin y los anarquistas que estuvieron en contacto con la Federación del Jura en la década de 1870, como Reclus y Paul Brousse (1844-1912), pretendían introducir la solidaridad en el contexto del comercio y de las corporaciones industriales (corps de métier o la corporation), organizadas federalmente y por contrato. La visión de Brousse era algo diferente: hacía hincapié en que la comuna era el agente privilegiado que llevaría a la sociedad sin Estado[2]. En la década de 1880, Piotr Kropotkin (1842-1921), Reclus y Grave tradujeron el anarquismo al lenguaje de la solidaridad y ayuda mutua, haciendo hincapié en la necesidad de crear grandes vecindarios en los que se incentivaran la benevolencia y el apoyo mutuo. En la segunda mitad de la década de 1890, anarcosindicalistas como Pierre Delesalle creían que los sindicatos eran el mejor contexto para la educación y la organización libertaria (Jennings, 1990; Julliard, 1988; Maitron, 1985, pp. 62-102).

El núcleo de todas las ideas anarquistas era la convicción de que el aumento de la solidaridad, las vecindades, las asociaciones libres, los sindicatos, etcétera, permitirían el desarrollo de la individualidad moral y racional y estimularían la cooperación y la unión comunitaria. Todo ello haría menos necesaria la autoridad social coactiva, sobre todo la relacionada con el Estado. Esta categórica oposición al Estado distanciaba a los anarquistas de sus vecinos ideológicos más cercanos: de funcionarios socialistas como César De Paepe, quien afirmaba que algunos asuntos administrativos trascendían la competencia de cuerpos locales como las comunas y requerirían de una infraestructura federal a la que cabría denominar legítimamente Estado; de socialistas como Jean Jaurès, quien creía que en ciertos contextos los militantes debían operar desde el

seno del sistema político existente para lograr reformas concretas; o de los marxistas, que compartían la meta de crear «una asociación en la que el libre desarrollo de cada cual sea la condición del libre desarrollo de todos»[3], pero creían que la eliminación del capitalismo requería la etapa intermedia de la dictadura del proletariado.

PREMISAS CIENTÍFICAS

Durante el siglo XIX, la postura del anarquismo contraria al Estado y a favor de sociedades no autoritarias estaba íntimamente vinculada a dos premisas. La primera era que las leyes sociales y morales podían discernirse mediante el examen racional de la naturaleza humana, de las sociedades humanas y del universo en general. Esta postura estaba relacionada con lo que hoy nos parece una fe excesiva en la eficacia de la ciencia. Los anarquistas del siglo XIX creían que, al igual que Champollion había descubierto la clave de los misteriosos jeroglíficos egipcios, ellos podrían descubrir los secretos de la conducta humana y de la interacción social, dando así una imagen científica de la política y de la economía. Dice mucho que Charles Fourier (1772-1837) se refiriera a sí mismo como el «Mesías de la Razón» y que Proudhon afirmara: «Todo lo relacionado con la legislación y la política es objeto de la ciencia, no de la opinión […] la justicia y la legalidad son dos cosas tan independientes de nuestro consenso como la verdad matemática» (Beecher, 1986, p. 497; Proudhon, 1926a, p. 45). Brousse resumía su método analítico en términos típicamente decimonónicos: «Hay que reunir los datos imparcialmente y deducir a partir de ellos una ley general que permita prever el futuro» (citado en Stafford, 1971, pp. 61, 78).

Esta fe en la «ciencia» fue algo común durante todo el siglo, aunque el modelo científico extrapolado a la ciencia social cambió a finales del siglo XIX, a medida que las teorías darwinistas y de la evolución fueron reemplazando a la imaginería más estática asociada a la mecánica de Newton, la fisiología y las matemáticas. Reclus, por ejemplo, que era geógrafo de profesión, creía que la evolución progresiva de la humanidad se basaba en «leyes» que podrían descubrirse mediante la observación. Se refería a leyes como la solidaridad y la fraternidad, destinadas a romper las restricciones institucionales del momento (incluidas las leyes impuestas por el Estado, que, según Reclus, violaban las

leyes inmanentes de la naturaleza humana). Kropotkin y Grave también reflejaban la influencia de la teoría de la evolución cuando afirmaban que el anarquismo concordaba con la naturaleza fisiológica y psicológica del hombre y, por lo tanto, gozaba del estatus de verdad científica. «La anarquía –escribió Grave en 1899– es una teoría que descansa sobre bases racionales». Los anarquistas eran especiales, afirmaba, porque «parten de la observación para deducir las leyes naturales que ayudan a organizar mejor la sociedad» (Grave, 1899, pp. 2-3)[4].

La segunda premisa, íntimamente conectada a la primera, era que el avance moral y racional tendría lugar. Tenían una fe en el progreso histórico que les hacía confiar en que las cosas estaban mejorando y mejorarían aún más. Este optimismo era un legado del pensamiento ilustrado, pero también reflejaba la fe en el avance científico y laico propia del siglo XIX. Algunos de nuestros pensadores pasaron por épocas de pesimismo en las que les parecía que la humanidad estaba destinada temporalmente a la regresión, y la mayoría era plenamente consciente de que la historia no era el ininterrumpido relato de una mejora, pero, en general, sostenían la creencia de que el avance racional proseguiría y los Estados desaparecerían. «Es incontestable», escribe Reclus, por ejemplo, «que la humanidad avanza en la dirección del progreso» (citado en Fleming, 1979, p. 39). Era una idea de progreso que incluía una fe implacable, compartida por la mayoría de sus contemporáneos, en ilimitados recursos naturales. Los anarquistas se mostraron muy críticos con la desigual distribución de la riqueza natural y social, pero no expresaron preocupación alguna en lo tocante a la finitud de los recursos naturales.

En suma, como muchos otros pensadores del siglo XIX, los anarquistas creían que se podían reconocer y descubrir las «leyes» morales y sociales que eran descriptivas y normativas al mismo tiempo. Asumieron que, cuando se hubieran conceptualizado y articulado esas leyes, llegaría el progreso. Por extrañas que suenen estas ideas a nuestros oídos modernos, más escépticos y cínicos, eran elementos comunes del pensamiento sociopolítico del siglo XIX.

ESTRATEGIA

La existencia de leyes morales y sociales que presagiaban un futuro mejor no significaba que el esfuerzo humano fuera superfluo. Los anarquistas creían que el progreso sólo sería una realidad cuando los individuos llegaran a entender la necesidad de las acciones morales y de la cooperación social, y un número significativo de personas empezara a actuar basándose en este entendimiento. Los anarquistas a menudo se consideraban educadores: Proudhon, por ejemplo, insistía en la importancia de articular «la idea del trabajador» (Proudhon, 1923c, I, pp. 74-75; 1924, pp. 89 ss.). En la década de 1870 Reclus diseñó un plan para «la educación científica socialista» (Fleming, 1979, pp. 163-168). Grave escribió sobre la necesidad de repartir «propaganda» para liberar a la gente del prejuicio, la ignorancia y las bases intelectuales del sistema burgués (Grave, 1893, pp. 34-38).

Más allá de estos llamamientos a la educación, en el seno del pensamiento anarquista había divergencias significativas en lo concerniente a la estrategia. Sin embargo, conviene rechazar una de las generalizaciones más corrientes: no eran como los rebeldes mesiánico-religiosos «primitivos» de siglos anteriores[5]. Por mucho que sus teorías llevaran la impronta de un legado religioso (y no cabe duda de que algunos, como Godwin y Proudhon, reinterpretaron y asimilaron elementos religiosos en sus marcos laicos de referencia), los anarquistas del siglo XIX no tenían expectativas milenaristas ni poseían la profunda fe religiosa que sugieren estas generalizaciones. Eran pensadores laicos (excepción hecha de los anarquistas de Tolstói) que creían probable que se estuviera progresando hacia una conciencia moral más elevada y hacia sociedades menos autoritarias.

Imaginaron una gran variedad de modos de acción, todos diferentes a las formas tradicionales de actividad política y a las estrategias económicas reguladas por el Estado. Los primeros anarquistas, como Godwin y Proudhon, desaprobaban los levantamientos revolucionarios, pues creían que la discusión racional, la educación, la reforma del crédito y la cooperación productiva basada en contratos darían vida a la sociedad sin Estado de sus sueños. Anarquistas posteriores, como Bakunin, Brousse, Kropotkin, Reclus y Grave, creían que la educación, la reforma monetaria y las asociaciones de trabajadores no bastarían y que sería necesaria una revuelta popular.

Uno de los conceptos más controvertidos entre los anarquistas de la época fue el de la «propaganda por los hechos», una noción formulada por los anarquistas italianos y suizos de la década de 1870 que se convirtió en moneda corriente tras la manifestación de Berna del 18 de marzo de 1877, en la que se conmemoraba

la Comuna de París, y el levantamiento campesino de Benevento, en el sur de Italia, acaecido en abril de 1877. En 1881 se adoptó formalmente como táctica la «propaganda por los hechos», en una reunión internacional de anarquistas y socialistas revolucionarios celebrada en Londres[6].

Se habló mucho de si sus defensores se referían sólo a la insurrección o si sancionaba asimismo actividades terroristas. Muchos anarquistas de finales del siglo XIX creían en la necesidad de una insurrección violenta; en esto diferían de sus predecesores «racionalistas» (godwinianos) y «mutualistas» (proudhonianos). Pero la mayoría no era partidaria de actos individuales de terrorismo político. El desencadenamiento de actos terroristas durante l'ère des attentats (1892-1894) –cuando autoproclamados anarquistas como Ravachol, August Vaillant, Émile Henry y Santiago Salvador Franch pusieron bombas en lugares públicos y en casa de ciertas figuras públicas– resulta significativo al respecto, pues a una mayoría de escritores anarquistas les avergonzaba que se los relacionara con unos actos que reprobaban, incluso aunque se mostraran reticentes a condenar a sus autores, de los que se decía que actuaban movidos por las circunstancias (Carr, 1977, pp. 56-82; Maitron, 1964). En 1891 Kropotkin escribió: «Las revoluciones no constan de actos heroicos […] La revolución es, sobre todo, un movimiento popular»[7]. Jean Grave afirmó, a la defensiva: «No somos de esos que cometen actos de violencia» (Grave, 1893, p. 210). Pero lo cierto es que a Kropotkin y a Grave sólo les preocupaban los actos de violencia contra individuos; la violencia dirigida contra las instituciones era una parte de la revolución que consideraban plenamente justificada. «Una vez iniciada la lucha –escribió Grave– no hay lugar para sentimentalismos, la multitud desconfiará de todos los charlatanes y acabará sin piedad con cualquiera que se ponga en su camino» (Grave, 1893, p. 275).

Reclus y la mayoría de los anarquistas italianos se negaron a hacer estas distinciones entre insurrección y terrorismo. Defendieron la «propaganda por los hechos» a finales de la década de 1870, defendieron los «robos» anarquistas de la década de 1880 y escribieron panegíricos a los terroristas en la década de 1890. La anarquista estadounidense Emma Goldman (1869-1940) afirmaba en 1911 que había que entender y justificar en un contexto moral virtualmente cualquier acto de terrorismo. Los individuos, desesperados, se veían «impelidos» a actuar «por la tremenda presión de unas condiciones de vida insoportables» (Goldman, 1983, p. 266). No resulta sorprendente que se difundiera la imagen popular del anarquista extremista que colocaba bombas.

Sin embargo, la mayoría de los anarquistas no creían probable que los actos individuales de violencia lograran un cambio positivo. Se vieron obligados a pensar en otros medios de alcanzar su sociedad sin Estado, medios que abarcaban un amplio espectro: desde la razón y el ámbito educativo (Godwin, sobre todo, pero también otros), pasando por reformas financieras como el «banco popular» (Proudhon) o la eliminación de las herencias (Bakunin), hasta la violencia en masa y la acción revolucionaria.

Al hablar de estrategia también habría que contemplar la cuestión del cambio económico perseguido; un aspecto en el que se apreciaban asimismo diferencias significativas. Thomas Hodgskin (1787-1869), economistas proto-libertarios como Jean-Baptiste Say (1767-1832) y anarquistas individualistas como Stephen Pearl Andrews (1812-1886) creían que la justicia y la prosperidad surgirían a partir de una economía de mercado protegida de cualquier intervención estatal. Otros, como Bakunin y Kropotkin, querían implantar un sistema de propiedad común en el que los bienes estarían protegidos por «asociaciones y comunas independientes de trabajadores» y serían distribuidos de acuerdo con el trabajo (el ideal de Bakunin de «colectivismo anarquista») o con la necesidad (el ideal de Kropotkin del «anarcocomunismo»). Aún otros, como Proudhon, no encajaban en ninguna de estas posturas. Recomendaba el «mutualismo» en el que se administraría de forma privada la producción agrícola, pero creía necesario un control asociativo en la industria. Lo que sí compartían todos los anarquistas era la idea de que la producción descentralizada era preferible a una producción controlada por el Estado.

WILLIAM GODWIN Y EL ANARQUISMO RACIONALISTA

William Godwin fue el primer autor que se labró una reputación condenando al gobierno. Godwin creía que, gracias la educación y al uso de la razón, los hombres y las mujeres sabrían tomar decisiones sabias, benevolentes y virtuosas, y que eso convertiría al gobierno en algo superfluo. En su obra más famosa, Investigación acerca de la justicia política, publicada en 1793, Godwin afirmaba que la verdad moral era eterna e inmutable, independiente de las pasiones humanas, y que los hombres y las mujeres podían discernir esa verdad utilizando su capacidad de juicio y de raciocinio. Su fe en la razón iba unida a una visión

optimista de la naturaleza humana. Godwin pensaba que, una vez percibida, la verdad se impondría espontáneamente. Señalaba que nuestra capacidad de raciocinio y de aprehender las verdades se había ido incrementando progresivamente con el paso del tiempo; en resumen, la historia era la sucesión de mejoras registrada. Desafortunadamente, los gobiernos obstaculizaban el pleno ejercicio del juicio privado requerido para la perfectibilidad moral y el desarrollo pleno de la independencia. Basándose en la fuerza y en la stasis, había que condenar a los gobiernos y ensalzar el derecho y el deber de cada individuo a actuar de acuerdo con el ejercicio pleno y libre de su juicio personal.

La postura de Godwin era en gran medida una versión laica del Rational Dissent, que moldeó su filosofía moral-racional y nutrió su desconfianza hacia los gobiernos (Claeys, 1983; Philp, 1986; Stafford, 1980 y 1987, pp. 121-145). La colisión entre la moral del rational dissenter, profundamente arraigada, las disposiciones intelectuales del pensamiento ilustrado y la Revolución francesa dio forma a la postura anarquista defendida por Godwin en sus libros de la década de 1790.

Godwin era hijo de un pastor congregacionalista de Anglia Oriental. Lo educó en Hindolveston un tal doctor Samuel Newton, que se afilió a una secta cercana al congregacionalismo, la Iglesia sandemaniana[8]. Los sandemanianos querían volver al calvinismo puro, pero, al contrario que muchas otras sectas disidentes (los metodistas, por ejemplo), rechazaron el emotivismo y el entusiasmo de masas y abrazaron el racionalismo y una moralidad estricta. Godwin insistía en que seguía siendo un calvinista estricto y sandemaniano cuando terminó su educación formal en 1778. Fue pastor brevemente, pero las lecturas de los philosophes franceses y del sociniano Joseph Priestley estimularon sus dudas religiosas. En 1787 dejó el ministerio y perdió la fe. Lo que no perdió fue su apego a muchas de las creencias características de sus raíces calvinistas: su ascético desdén hacia los placeres terrenales; su aserción del valor de la independencia y su desconfianza hacia las instituciones; su gusto por el candor; su fe en la razón; su foco en la conducta y el deber. Godwin creyó toda su vida que las verdades percibidas mediante el debate público y el ejercicio del juicio privado nos obligaban y nos movían a la acción. Estas verdades morales eran inmutables, objetivas, eternas. Eran verdades que había que poner en práctica tras discernirlas por medio del pleno ejercicio de la razón, que dependía del sentimiento sin ser su esclava. Godwin retuvo un férreo moralismo racional que cuesta no interpretar como una versión laica del calvinismo sandemaniano[9].

La influencia en Godwin de la Ilustración francesa reforzó muchas de estas posturas. Tras leer a Montesquieu y a Rousseau, por ejemplo, adoptó los conceptos de autonomía y de moralidad política que habían conformado el núcleo del pensamiento republicano desde Aristóteles (Monro, 1953, pp. 57-132; Pocock, 1975). Al igual que Montesquieu y Rousseau, Godwin creía que los individuos debían superar su egoísmo y tenían el deber de situar los intereses de los demás por encima de los suyos propios. Al desarrollar esta idea, dio un giro utilitarista a las nociones republicanas de la virtud: sugirió que la acción desinteresada –a la que denominó «benevolencia»– era la ocasión de experimentar la forma más exquisita de felicidad. El sacrificio benevolente no suponía renunciar al placer. Todo lo contrario, Godwin sugería que «nadie recoge una cosecha de felicidad mayor que quien sólo piensa en los placeres de otros hombres» (Godwin, 1976, Libro IV, XI, p. 395).

Los republicanos del siglo XVIII solían asumir que el ejercicio de la virtud o de la benevolencia requería autonomía, una rigurosa honestidad y evitar las refinadas afectaciones de la lujosa vida urbana. Godwin, muy influido por Rousseau, no fue una excepción[10]. Por ejemplo, al igual que Rousseau, se mostraba muy crítico con la hipocresía de las costumbres sociales que impedían a los individuos decir libremente lo que pensaban. La defensa que hace Godwin del «candor» es muy similar a la preferencia de Rousseau por la trasparencia del amour de soi-même. Y, también como Rousseau, Godwin temía la posible dependencia mutua de los individuos, algo que promovían las asociaciones y organizaciones cooperativas. En una ocasión, Godwin escribió a Shelley que el «principio omnipresente» de su libro sobre la justicia política era que «la asociación es la peor forma, la menos cualificada, de incentivar la felicidad política de la humanidad» (Godwin a Shelley, 4 de marzo de 1812, citado en Marshall, 1984, p. 296).

En lo que Godwin no estaba de acuerdo con Rousseau era en la creencia del ginebrino en que los gobiernos no implicaban necesariamente dependencia. Rousseau defendía la posibilidad de una forma de política positiva, siempre que se basara en la ley y que las voluntades individuales fueran reemplazadas por la soberanía de la voluntad general. En este tipo de asociación política, pensaba, se podría evitar la dependencia personal. Para aclarar esta distinción, Rousseau comparaba la «dependencia de las cosas», algo natural que afectaba por igual a todos los seres humanos (la dependencia de la ley de la gravedad, por ejemplo), con la «dependencia de los hombres», que era algo antinatural y dañino para la libertad y la moralidad. Rousseau creía que se podía evitar esa dependencia de

un ser humano respecto de otro, dependencia que debilitaba la moralidad, siempre y cuando se creara un sistema político basado en una dependencia moralmente benigna similar a la «dependencia de las cosas», es decir, un sistema político que concediera la autoridad política suprema a todos los miembros de la comunidad[11]. Godwin, por su parte, no hacía estas distinciones y, en lo que se convirtió en una postura anarquista clásica, concluía que todos los gobiernos siempre buscaban la dependencia personal y funcionaban a costa de la virtud de los hombres. De ahí la idea de que todo gobierno debía ser eliminado.

En las ideas de Godwin sobre la relación entre dependencia y política convergían una serie de temas, propios de los republicanos, con los principios calvinistas. Ambas tradiciones alababan la independencia y condenaban el lujo, y ambas se mostraban muy críticas con las instituciones gubernamentales existentes. En el caso de Godwin, el resultado fue que la necesidad de promocionar la justicia dejó de ser tarea de la política y pasó a serlo de la moral. O, por decirlo en términos republicanos: el foco de atención pasó del «principio» al «espíritu», de la fe en las instituciones políticas a la costumbre sociopolítica, una costumbre basada, según Godwin, en la razón y el juicio privado. Como señalaba en Justicia política: «La virtud exige que una mente ardiente se aplique a la promoción del bien general» (Godwin, 1976, Libro I, VII, p. 153).

La base moral de la filosofía de Godwin se hace evidente en su afirmación de que los deberes preceden a los derechos. Al contrario que su contemporáneo, Thomas Paine, quien creía que los deberes surgían de la existencia anterior de derechos, Godwin afirmaba que la existencia de derechos dependía del cumplimiento del deber de acuerdo con la justicia.

No hay esfera de actuación del ser humano, sea la que sea, en la que una forma de proceder no parezca más razonable que cualquier otra. Esta forma de proceder hace realidad todo principio de justicia […] Si cada una de nuestras acciones pertenece al ámbito de la moral, no tenemos derechos a la hora de elegirla. Nadie podrá sostener que tenemos derecho a violar los dictados de la moral (Godwin, 1976, Libro II, V, p. 192).

En el sistema de Godwin tampoco había lugar para el egoísmo, una postura

recalcada una y otra vez en los largos debates entre Godwin y Thomas Malthus (Rosen, 1987, pp. 120-143).

En el caso de Godwin, el suceso catalizador que le hizo fijar su atención en la política y la moral fue la Revolución francesa. Lo fue en dos sentidos: le estimuló intelectualmente para embarcarse en obras teóricas como Justicia política, pero también creó el contexto adecuado para escritos más prácticos sobre temas políticos y constitucionales ingleses. Escribió ensayos, por ejemplo, en los que defendía a los reformistas arrestados por el Gobierno británico y juzgados por traición. De hecho, la base de sus escritos políticos prácticos fue la defensa de las libertades inglesas, que, en opinión de Godwin, el gobierno estaba poniendo en peligro. Escribió una defensa de la libertad muy apasionada cuando el gobierno aprobó dos leyes, de Prácticas desleales y de Reuniones sediciosas (Treason and Sedition Acts), en 1795[12].

Un aspecto notable de tales ensayos es la negativa a apelar a la opinión pública, lo que demuestra la naturaleza moderada de la postura de Godwin. Su panfleto de 1795 contra las mencionadas leyes, por ejemplo, se publicó firmada por «Un amante del orden» y en él se advertía contra «la precipitada ira de parte». Criticaba asimismo a organizaciones como la London Corresponding Society que «no soportaría oír hablar de restricciones cautelares a la libertad» (Godwin, 1993, Libro II, pp. 123-125). En una referencia a los entusiastas ingleses de la Revolución francesa (incluido él mismo) de 1797, lamentaba que «los amigos de las innovaciones hicieran gala de un tono excesivamente imperioso» (Godwin, 1993, Libro V, p. 78). Si en 1801 calificó al reinado de Robespierre de «atroz e inhumano» (Godwin, 1993, Libro II, p. 167), en 1806 escribió que el cambio en Inglaterra debería ser «apacible y moderado, casi insensible» (Rosen, 1987, p. 198). Esa misma moderación, que aparece en sus obras teóricas como Justicia política[13], surge más pronunciada en sus escritos prácticos. Pese al aparente radicalismo con que Godwin repudiaba la dependencia y el gobierno, siempre mostró prevención contra el cambio violento. Sugería que la razón y la benevolencia eran la vía adecuada hacia la reforma política y la transformación social, y afirmaba que el análisis razonado de estos temas hallaba en las conversaciones íntimas su lugar natural.

La Revolución francesa reafirmó en Godwin sus convicciones de que la reforma se lograría con ayuda de la filosofía y la razón, no por medio de la agitación. También le llevó a adoptar una postura más crítica, aunque más conservadora, en lo tocante a la propiedad y el bienestar económico. En la edición revisada de

Justicia política publicada en 1796, Godwin elogiaba la creciente prosperidad creada por la sociedad comercial y se reafirmaba en su postura de que el Estado no debía intervenir en asuntos económicos. Pero también confirmaba su rechazo al lujo y a la ostentación estridente; insistía en que todos tenían derecho a la subsistencia y extendía sus críticas a la desigualdad, la avaricia y la ambición propiciada por la sociedad comercial. Sin embargo, sus propuestas de cambio siempre fueron muy moderadas. Dejó muy claro que la reforma debía ser pacífica y que había desigualdades de propiedad justificables cuando se traducían en gastos que beneficiaban a los pobres –el gasto público, puesto que no habría Estado, quedaba excluido–; siempre, pues, que dieran lugar a gasto benéfico –cuando la riqueza se aplicara a «ayudar al miserable, consolar al oprimido, ayudar al aventurero viril, promover el avance de la ciencia o a las artes» (Godwin, 1993, V, p. 159).

De manera que, para acabar con la pobreza, no hacía falta cambiar las opiniones predominantes en el pasado que seguían dirigiendo el entendimiento en el presente. En resumen, lo que se precisaba era más razón y más educación ilustrada. En opinión de Godwin, lo que resultaba especialmente pernicioso eran las opiniones incorrectas que la presencia del gobierno inducía y, para contrarrestarlas, Godwin pedía más libertad y menos gobierno[14]. Sospechaba de toda asociación que fuera más allá de la de dos personas conversando como iguales. Godwin dio más peso a la libertad intelectual que a la libertad civil o política. Creía, como casi todo el mundo en el siglo XVIII pero pocos en el siglo XIX, que el aumento del intelecto racional generaría justicia y felicidad. «Haz sabios a los hombres –escribió– y los harás libres. La libertad civil es consecuencia de lo anterior, ningún poder usurpado puede resistir a la artillería de la opinión» (Godwin, 1976, Libro IV, I, p. 263).

Por lo tanto, Godwin creía que el ejercicio de la libertad intelectual podría servir de puente entre lo individual y lo social. En su relato presociológico del siglo XVIII, sobre cómo se mezclan los individuos para obrar como un todo social, daba una enorme importancia a la educación y a las habilidades verbales y literarias. Se basaba en la convicción (hay quien prefiere considerarlo una esperanza religiosa) de que la conversación, la razón y el comercio ilustrado bastarían para mejorar la condición humana.

THOMAS HODGSKIN Y EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA

Thomas Hodgskin compartía la antipatía de William Godwin hacia el gobierno, pero el foco de sus escritos no era tanto la justica política como la economía política y el armonioso orden natural que, en su opinión, Dios había diseñado para la humanidad. El libre mercado sustituía al juicio privado y a la discusión pública como contexto para el ejercicio de la libertad y la realización de la justicia.

Thomas Hodgskin era un oficial de la Marina que había servido en las guerras napoleónicas, y se vio envuelto en una disputa en torno a la disciplina militar cuando tenía veinticinco años, lo que hizo que le redujeran la paga a la mitad y que al final abandonara la vida militar. Tras la guerra viajó por el continente europeo (1815-1818), vivió algunos años en Edimburgo y luego se estableció en Londres, donde trabajó en varias revistas y escribió libros que le labraron una reputación como crítico del gobierno y fundador de la economía proletaria[15].

La publicación más famosa de Hodgskin (que apareció originalmente en Mechanics' Magazine), fue Labour Defended Against the Claims of Capital (1825), donde criticaba la idea de que el capital era productivo. Su teoría económica se basaba en la distinción entre trabajadores y ociosos, y en una crítica a lo que consideraba un exceso de poder injustificado concedido al segundo de los grupos por los gobiernos y las convenciones jurídicas. Los trabajadores «son los pilares del edificio social», señalaba Hodgskin (Hodgskin, 1922, p. 50). Producían todo el valor y habría que intercambiar las mercancías atendiendo a la cantidad de trabajo exigido para su producción. Desafortunadamente, las regulaciones sociales y las leyes, que favorecían la acumulación de riqueza por parte de los rentistas terratenientes y capitalistas, no habían permitido a los trabajadores disfrutar de ese valor.

Las penurias que sufre nuestro pueblo […] y la pobreza de la que todos nos lamentamos no las causa la naturaleza, sino ciertas instituciones sociales que o no dejan al trabajador ejercer su capacidad productiva o le roban sus frutos (Hodgskin, 1966, pp. 267-268).

Los libros de Hodgskin de finales de la década de 1820 y principios de la de

1830 –junto a Labour Defended, publicó Popular Political Economy (1827) y Natural and Artificial Right of Property Contrasted (1832)– estaban dedicados a definir su postura frente a los economistas que afirmaban que la tierra y el capital eran productivos, y contra los malthusianos, que creían que el crecimiento de la población haría que los obreros cobraran salarios que sólo les permitiría subsistir (o peor). Contra los economistas, Hodgskin afirmaba que no eran los terratenientes y los capitalistas quienes estimulaban el crecimiento con su gestión y sus inversiones; los beneficios que supuestamente generaban «procedían del trabajo especializado y coexistente [co-existing labour]» en realidad (Hodgskin, 1922, p. 19). El trabajo creaba valor y, si se eliminaba la relación de explotación entre el trabajo y los capitalistas, el orden «natural» del libre intercambio permitiría a los trabajadores disfrutar del fruto de sus esfuerzos. Contra los malthusianos, Hodgskin afirmaba que no se podía probar que el crecimiento poblacional condujera al desastre económico y demográfico. Al contrario, una población en crecimiento era una fuente natural de progreso y mejora.

Ambas posturas se basaban en la asunción implícita, común entre los deístas de aquella época, de que el mundo estaba ordenado armoniosamente, un orden contra el que atentaba el artificio de las restricciones jurídicas, sobre todo en el caso de los derechos de propiedad artificiales. Según Hodgskin, la miseria y la pobreza se creaban gracias al concurso de la legislación. Las leyes eran siniestras porque se las implementaba para la defensa de los intereses privados de los privilegiados y poderosos. Las denominadas leyes de hierro de los salarios, por ejemplo, no eran el resultado de fuerzas en competición, sino de un poder irracional que las leyes habían concedido a capitalistas y terratenientes. Hodgskin creía, en sus propias palabras: «Todo proceso legislativo es mera patraña, salvo uno gradual y sereno para repeler todas las leyes existentes» (Hodgskin, 1973, p. i).

Para Hodgskin, el estándar adecuado de todo juicio era el derecho natural, que a menudo estaba en contradicción con la ley positiva hecha por el hombre. Como afirmaba en Popular Political Economy: «Ya hay un código de derecho natural que regula y determina la producción de la riqueza» (Hodgskin, 1966, p. xx). Es un punto de vista muy diferente al de, digamos, Bentham y James Mill, que creían que los derechos eran obra de la legislación. Hodgskin afirmaba que el hombre nacía en sociedad dotado de derechos naturales: no cabía pensar que las leyes humanas pudieran crearlos. De hecho, una ley que quisiera fijarlos sólo confirmaría la existencia de los derechos naturales.

La idea de la propiedad de Hodgskin también adolece de una dicotomía similar. Empieza por una visión lockeana de los derechos de propiedad «naturales» sobre aquellas cosas en las que un individuo ha invertido su trabajo.

No hay más riqueza en el mundo que la creada por el trabajo, que la renueva continuamente. Este principio, hoy universalmente reconocido, convierte al derecho de propiedad en algo más absoluto y definitivo de lo que creía el señor Locke, porque el derecho a la propiedad de la tierra no es más que el derecho a poseer lo que produce el trabajo agrícola o de otro tipo (Hodgskin, 1973, p. 36).

Hay que distinguir entre esto y el derecho a la propiedad «artificial» creado por ley:

La ley […] es un conjunto de reglas y prácticas creadas e implementadas, en parte por el legislador, en parte por la costumbre y en parte por los jueces. La apoya y aplica el poder del gobierno, y, en lo que a nuestro problema respecta, garantiza la apropiación del producto anual total del trabajo. Nominalmente estas reglas y prácticas tienen por objeto garantizar la propiedad de la tierra, asegurando los títulos de propiedad y aportando ingresos al gobierno. Actualmente sirven para que los legisladores se apropien del producto de quienes cultivan la tierra, tejen las ropas y distribuyen lo que producen entre las diferentes clases y comunidades. Eso es la ley (Hodgskin, 1973, pp. 46-47).

La ley es una creación de los ricos y poderosos que quieren conservar su dominio económico. Pero este derecho «artificial» es una parodia de la justicia. «El derecho natural a la propiedad, lejos de estar protegido, es violado sistemáticamente a pesar de que tanto el gobierno como la ley sólo existen para procurar y proteger los medios más eficaces para impedir esta violación» (Hodgskin, 1973, p. 53).

La solución era muy simple: si se eliminaba el régimen jurídico que permitía a los no trabajadores acumular propiedades artificialmente, los trabajadores serían

libres para intercambiar la propiedad natural que generaban. Hodgskin es un buen ejemplo de lo que Élie Halévy ha denominado el «prejuicio anarquista» en el ámbito de los sistemas políticos y los marcos jurídicos, pues no criticaba leyes concretas sino la idea de ley en sí (Halévy, 1956, pp. 171-176). Resulta interesante que Hodgskin nunca criticara a las asociaciones de trabajadores afeándoles una interferencia inadecuada entre el capital y el trabajo. Todo lo contrario: en sus escritos de la década de 1820 las había considerado necesarias para proteger los intereses de los asalariados ante las exigencias de los capitalistas. Como ha señalado Halévy, cuando Hodgskin tuvo que elegir entre el libre comercio burgués y el «intervencionismo» de la clase obrera, eligió lo primero (Halévy, 1956, pp. 145-147). De manera que Hodgskin defendía lo que Adam Smith había denominado los «malabarismos del mercado». Criticó a los owenitas que exigían la eliminación de la competencia, una postura que claramente distanciaba a Hodgskin de los socialistas[16].

Hodgskin estaba convencido de que había leyes morales similares a las que describían el movimiento en el universo físico. Como señalaba en Travels in the North of Germany (1820): «Las leyes morales de la naturaleza son tan regulares e inalterables como las leyes físicas de esta. Quien ha construido tan bellamente nuestros cuerpos no ha permitido que nuestra conducta, de la que depende nuestra felicidad, se vea regulada por el azar […]. El mundo moral se rige por leyes regulares y podemos descubrirlas para regir nuestra conducta por ellas con el objeto de reducir o eliminar cualquier tipo de mal» (cit. en Halévy, 1956, p. 51). Esta postura explica el rechazo de Hodgskin al utilitarismo de Bentham, que reducía las consideraciones morales a cálculos prudenciales individuales. Hodgskin creía que había impulsos morales inherentes a toda persona y que, si los escucháramos, las interacciones humanas serían armoniosas. Este también era el ámbito de las «leyes naturales».

Hodgskin pensaba que su análisis era correcto porque creía entender las «leyes naturales» que regulaban la producción de riqueza, y porque estaba convencido de que la producción era parte de un «todo complicado y armonioso» que «surge de una fuente superior al saber planificador del hombre»; una fuente superior a la que también denominaba Poder Magistral y Dios (Hodgskin, 1973, pp. 261-268; cfr. asimismo pp. 28-35). Estas ideas, que un Ser Supremo había hecho provisiones para la felicidad en la tierra de la humanidad y que había leyes científicas que regulaban las relaciones económicas, son un buen ejemplo de una tendencia bastante común en el siglo XIX que ya hemos descrito, a saber, la idea de que las «leyes» normativas y descriptivas que podía descubrir el intelecto por

medio de la razón desvelarían los secretos de la interacción social[17]. Fue este cientifismo optimista, basado en la creencia deísta en un orden del mundo armonioso, el que permitió a Hodgskin criticar duramente a Malthus, que pensaba que las leyes laicas del cambio demográfico y productivo siempre conducían a la escasez y al deseo. Hodgskin creía que las «leyes naturales» eran benévolas y favorecían el desarrollo económico de la humanidad.

La fe de Hodgskin en la existencia de estas leyes naturales, y su convicción de que eran armoniosas y beneficiosas para la humanidad, tuvo eco en otros contextos, sobre todo en Estados Unidos, donde la difundida influencia de la filosofía de los derechos naturales y la doctrina económica liberal clásica ofrecían un entorno cultural ideal para el anarquismo individualista. Josiah Warren (1798-1874), por ejemplo, creía que el gobierno y las leyes hechas por el hombre eran el principal enemigo de una sociedad libre y justa, y afirmó que «la soberanía del individuo» florecería si se abolían las normas e instituciones gubernamentales opresivas. Warren, a quien se denomina a menudo el «primer anarquista norteamericano», creía que había que basar el orden económico en un «comercio equitativo», un sistema basado en la idea de que el valor de los bienes debía reflejar el trabajo invertido en la producción. Sospechaba de toda asociación que pudiera suponer un freno a la soberanía individual (se oponía hasta a las asociaciones formativas). Warren esperaba que los vendedores actuaran de forma ética al fijar los precios de sus productos y que los compradores pagaran el precio justo y dieran información sobre cualquier necesidad económica adicional que tuvieran (Hall, 1974; Martin, 1957, pp. 11-34; Warren, 1852). Aunque no dependía tanto de los «malabarismos del mercado» como Hodgskin, sus ideas sobre el valor económico y la existencia de «leyes naturales» eran similares.

Dos contemporáneos de Warren estaban aún más cerca de Hodgskin: Lysander Spooner (1804-1887) y Stephen Pearl Andrews (1812-1886). Spooner era un firme defensor del iusnaturalismo, que consideraba evidente para todos, frente a la ley estatutaria hecha por el hombre, y, al igual que Hodgskin, creía en la competencia salvaje. A Pearl Andrews le recordamos por su intento de ofrecer al anarquismo individualista una defensa científica e irrefutable en Science of Society (1851). Afirmaba que según la ley natural no había dos individuos biológicamente iguales y llegaba a la conclusión de que cada individuo debía ser soberano. El exponente más famoso del anarquismo individualista en Estados Unidos durante el siglo XIX fue Benjamin R. Tucker (1854-1939), quien también pensaba que surgiría naturalmente un sistema equitativo a partir de la

conducta egoísta de los individuos que operaban en el mercado libre.

De todas las visiones de una sociedad sin Estado, la del anarquismo individualista es la que más se acerca a los ideales liberales de la soberanía individual y a la concepción del laissez faire en el mercado que los anarquistas querían purgar de toda restricción jurídica apoyada por el Estado. Como Hodgskin, los anarquistas individualistas norteamericanos eran partidarios de la propiedad privada y estaban comprometidos con los ideales del libre mercado. Creían que el sistema de libre intercambio serviría de modelo para todas las relaciones sociales.

En Francia existía una línea intelectual análoga, que procedía de los fisiócratas del siglo XVIII y fue liderada en el siglo XIX por Jean-Baptiste Say, el economista político francés alabado a menudo por haber popularizado La riqueza de las naciones de Adam Smith en la Europa continental. Cuando Say escribió su obra más famosa, Traité d'économie politique (1803), había abandonado muchas de sus esperanzas anteriores en una república política y en una política monetaria dirigida desde el Estado y se había centrado en la ciencia de la economía política. La economía política, afirmaba, procuraba crear riqueza, así como disminuir las terribles desigualdades existentes y la pobreza que asolaban a las sociedades modernas, al margen del gobierno. A Say también le preocupaban las costumbres sociales, pues creía necesario fomentar una cultura moral de la laboriosidad y la frugalidad. Al contrario que los defensores de la teoría del doux commerce, que creían que el comercio fomentaba los buenos modales y la cortesía, Say pensaba que el crecimiento del comercio en una sociedad sólo sería positivo si las virtudes republicanas de la laboriosidad, la frugalidad, la honradez, la valentía, la templanza, la sabiduría, la benevolencia y el respeto mutuo se difundían lo suficiente. Según Say, sin esa cultura el comercio desembocaría en libertinaje, laxitud moral y, en último término, en una guerra internacional. Compartía con los anarquistas individualistas la creencia de que las reformas económicas debían preceder o reemplazar a la ingeniería constitucional. La economía era más importante que el estado.

Frédéric Bastiat (1801-1850) formuló una idea más libertaria de la reforma del mercado, al que consideraba una fuente de «armonía económica» entre individuos y llegó a la conclusión de que el gobierno debía limitarse a proteger la vida, la libertad y la propiedad. Fue famoso en Francia a finales de la década de 1840 por sus argumentos a favor de la libertad económica. Bastiat también cooperó con los líderes de la British Anti-Corn Law League, como Richard

Cobden. En sus obras Sophismes économiques (1845) y Harmonies économiques (1850) se mostraba contrario a los impuestos sobre la tierra y a cualquier forma de restricción del comercio, lo que lo acercaba a los economistas posteriores de la Escuela Austríaca y hacía presagiar el darwinismo social de finales del siglo XIX, muy crítico con el Estado.

El defensor más famoso de un ataque protolibertario al Estado fue Herbert Spencer (1820-1903). En sus escritos de juventud, Spencer se había mostrado favorable a la nacionalización de la tierra, pero en sus años de mayor fama, en las décadas de 1880 y 1890, fue el teórico principal de los denominados individualistas, que defendían lo que consideraban los auténticos principios del liberalismo que el Partido Liberal inglés estaba a punto de abandonar. Según los individualistas, la acción del Estado debía ser la mínima posible; las restricciones jurídicas a la propiedad sólo estaban justificadas cuando fueran absolutamente necesarias para la preservación de la libertad individual. Más allá de los deberes esenciales de organizar la defensa, administrar justicia y hacer cumplir los contratos, las acciones del gobierno eran ilegítimas. El Estado no debía implicarse en la educación, la religión, la economía o el cuidado de los indigentes. Así lo escribió Spencer en El individuo contra el Estado (1884): «La libertad de un ciudadano no se mide atendiendo a la naturaleza de la maquinaria de gobierno a la que está sometido […] sino a la relativa falta de restricciones que se le impongan» (Spencer, 1969, p. 79).

PIERRE-JOSEPH PROUDHON Y EL ANARQUISMO MUTUALISTA

Pierre-Joseph Proudhon fue el adversario del Estado más famoso del siglo XIX. Fue el primero en autodenominarse anarquista (en su libro de 1840, ¿Qué es la propiedad?) y el que más éxito tuvo a la hora de popularizar una postura crítica hacia estructuras autoritarias como la Iglesia o el Estado.

Proudhon estaba orgulloso de sus orígenes humildes en la parte francesa del Jura y nunca dejaba de recordar a sus conocidos que lo habían criado, como escribió en 1855, «en las costumbres, los modos y la forma de pensar del proletariado» (Haubtmann, 1969, p. 28). Mantuvo esa conexión toda su vida. Cuando tenía dieciocho años las finanzas familiares le obligaron a abandonar la instrucción

formal y a convertirse en impresor, como quería su padre. Ejerció ese oficio intermitentemente entre 1827 y 1843, e intentó abrir una gran imprenta en Besançon con unos amigos (1836-1843); una desafortunada experiencia le sumió en las deudas. También pasó algunos años, entre 1843 y 1847, trabajando para una naviera de Lyon, lo que le permitió aprender mucho del mundo de los negocios[18].

Aunque tuvo que dejar de estudiar, tenía una buena formación teniendo en cuenta el trasfondo proletario de su familia. En su adolescencia (1820-1827) estudió en el Collège Royal de Besançon con una beca. También recibió, de joven, un premio de la Academia de Besançon que le permitió pasar algunos años en París (1838-1841), leyendo, escribiendo y asistiendo a las clases de destacados intelectuales como Michelet y el economista Jérôme-Adolphe Blanqui. A partir de entonces se dedicó a escribir, salvo cuando debía trabajar en otra cosa por necesidades económicas. Desde los veintitantos años publicó una enorme cantidad de artículos y libros. Como señaló un observador, cuando Proudhon tenía una pluma en la mano, parecía sumirse en un exceso de elocuencia.

De niño y joven Proudhon fue muy religioso. Recordaba en Sobre la justicia (publicada en 1858) que «había pensado en Dios desde su nacimiento» (Proudhon, 1930, I, p. 283). Cabe imaginar que Proudhon hubiera seguido siendo religioso, incluso católico, si la Iglesia francesa hubiera abrazado una tradición profética que veía con buenos ojos el cambio y la dedicación a los pobres. Pero, en el siglo XIX, la política social de la Iglesia francesa era conservadora; aconsejaba a los pobres que aceptaran su situación en la vida porque era obra de Dios. Además, mostró cierta tendencia a coordinar sus intereses con los de la monarquía y las clases superiores, sobre todo durante la Restauración borbónica (los años formativos de Proudhon), cuando existía una unión entre Trono y Altar ampliamente reconocida y escritores como Bonald, Maistre, Chateaubriand y Lamennais (en sus primeros escritos), los denominados «teócratas», popularizaban la teoría contrarrevolucionaria[19]. Proudhon reaccionó con dureza ante la política social reaccionaria defendida por la Iglesia, así como ante las teorías contrarrevolucionarias de los teócratas y, paso a paso, fue adoptando una postura laica.

Al principio esperaba que la Iglesia se reformara y adoptara una postura humanista y progresista a favor de la igualdad social (Proudhon, 1926a). Pero en 1840 pedía «la extirpación radical del cristianismo romano» e insistía en que

«para restaurar la religión […] hay que condenar a la Iglesia» (Haubtmann, 1969, p. 120; Proudhon, 1926b, p. 122). Su voluntad de articular una postura cristiana que apoyara la justicia social (que, según Proudhon, habían descartado la Iglesia católica y otras Iglesias cristianas) lo acercó a un significativo número de socialistas de aquel periodo, que consideraban a Cristo un temprano profeta de lo social y querían salvar al «auténtico» cristianismo de la postura reaccionaria de la Iglesia francesa. Pero, al contrario que la mayoría de sus contemporáneos, Proudhon se distanció rápidamente del socialismo cristiano y adoptó una postura más laica. En 1843 había renunciado totalmente a la religión, y, en 1846, insistía: «Cada paso de nuestro progreso representa una victoria más en la aniquilación de la Deidad» (Proudhon, 1923c, I, p. 349). Proudhon criticó la religión y la «moralidad trascendente» en todas sus obras subsiguientes, aunque seguía recomendando una versión laica e «inmanente» de la moralidad cristiana.

A medida que declinaban las esperanzas que Proudhon había depositado en la religión, se centró sobre todo en dos temas: la ciencia y la justica. Había que mantener a ambas al margen de la devastación moral y espiritual que presumiblemente generaría la renuncia a la religión. El primero de los temas, el de la ciencia, era común en el siglo XIX, como sabemos. Lo que resulta sorprendente en el caso de Proudhon es la importancia que cobró la ciencia para él en los años en los que repudió la religión. En 1839, escribió que la legislación y la política eran «objetos de la ciencia» (Proudhon, 1926a, p. 45); en 1843 hizo de la entrada de la humanidad en la época científica el asunto principal de su libro De la création de l'ordre dans l'humanité. «La nueva ciencia –escribió – debe reemplazar a la religión en todo» (Proudhon, 1927, p. 63n). Aunque nunca dejó de entusiasmarle la ciencia, posteriormente le dedicó menos atención y se centró más en la acción humana voluntaria.

La transición a una postura laica se vio suavizada por la existencia de una tradición de ideas republicanas que insistían en la interacción entre las instituciones políticas y la moralidad social. Estas ideas permitieron a Proudhon redimir la espiritualidad y la moral humanas en un contexto de duda religiosa. La vertiente institucional del republicanismo se caracterizaba por considerar a los ciudadanos no sólo los depositarios de la soberanía sino, asimismo, participantes activos en la política. Esto se transformó fácilmente en el pensamiento de Proudhon en cierto apego a las instituciones locales a expensas de cualquier otro ámbito político, nacional o de otro tipo. Pero el éxito de la república dependía de algo más que de una organización institucional justa. Los ciudadanos debían

ejercer la «virtud», una moralidad sociopolítica que implicaba respeto a la ley, amor a la patria y la voluntad de sacrificar sin dudarlo los intereses inmediatos por el bien de la comunidad en su conjunto.

Esta postura moral influyó mucho en Proudhon. Como la mayoría de sus contemporáneos, había absorbido ideas similares leyendo a luminarias ilustradas como Montesquieu y Rousseau, y estaba familiarizado con la impronta dejada por esas ideas durante la Revolución y en el siglo XIX. Gracias a esta tradición, Proudhon elaboró una idea laica de la justicia que no requería de la Iglesia ni de ninguna otra sanción religiosa. Formuló un concepto de «justicia inmanente», basada en el respeto a la integridad, los derechos y la igualdad entre vecinos[20].

La justicia era un componente central de las ideas sociales de Proudhon, como dejó claro en las páginas de ¿Qué es la propiedad?, donde se ponía la etiqueta de «anarquista». Lo que demuestra que, al igual que en el caso de Godwin, la idea de Proudhon de la sociedad sin Estado no incluía una guerra perpetua entre individuos egoístas que luchaban por su ganancia personal. La justicia debía luchar contra el egoísmo para que la sociedad igualitaria pudiera funcionar exitosamente. Procuraría la unidad moral y espiritual, tradicionalmente encarnadas en la Iglesia y la cristiandad, que estas ya no podían proveer. Proudhon se autodenominó «anarquista», pero insistía en que la sociedad debía estar imbuida de una moralidad social que ayudara a la gente a reconocer la dignidad personal de sus vecinos y promoviera el interés general de la sociedad por encima de los intereses egoístas de los individuos aislados.

Proudhon no creía en la bondad innata de la humanidad, siempre pensó que la naturaleza humana era inherentemente malvada. «La causa del mal –escribió en 1846– se remonta […] a la perversión primitiva, una especie de malicia congénita que anida en la voluntad del hombre» (Proudhon, 1923c, I, p. 349). Proudhon pensaba que había que superar esa tendencia innata por medio de la lucha y de la educación; el progreso moral se lograría cuando «domesticáramos nuestros instintos» (Proudhon, 1923c, I, pp. 371-372).

Según Proudhon, la necesidad de reorganizar la sociedad estaba íntimamente relacionada con la necesidad de desarrollar una moralidad social. La idea de reorganización de Proudhon pasaba por el socialismo «asociativo» de trabajadores, y surgió en el entorno de escritores franceses como Charles Fourier, Philippe Buchez y Louis Blanc (Ansart, 1970; Vincent, 1984, pp. 127-165).

La contribución personal de Proudhon a esta tradición fue negar todo papel al Estado e insistir en la estructura federal[21]. Como otros anarquistas, Proudhon señalaba que la ley y la justicia no surgían de un contrato social y no tenían nada que ver con las estructuras estatales. Afirmaba que el fundamento de la ley no era un Estado ni una constitución políticos, sino más bien los acuerdos que habían ido surgiendo a lo largo del tiempo entre individuos que actuaban guiados por el espíritu del voluntarismo, el federalismo y la reciprocidad (Reichert, 1984, pp. 122-140). Para él lo fundamental era su idea de que los trabajadores debían dirigir y controlar la economía, y las comunidades locales debían hacer lo propio con la política. Tanto la vertiente económica de la teoría proudhoniana como la política se basaban en un modelo de grupos pequeños capaces de mediar entre el individuo y el Estado autoritario y centralizado.

En la década de 1840, Proudhon se centró en temas económicos y pidió el establecimiento de «asociaciones progresistas» en las que los trabajadores pudieran tomar las decisiones relevantes para llevar y dirigir sus negocios. Se hizo famoso en 1840 por un librito titulado ¿Qué es la propiedad?, a lo que, como es sabido, contestó: «Es un robo». En realidad, la postura de Proudhon no era tan radical como el conocido dictum podría hacer creer. La «propiedad» que Proudhon denunciaba en alta voz era la que daba ingresos sin exigir trabajo alguno: el tipo de propiedad característica de la clase ociosa improductiva que vivía de las rentas y del interés. Proudhon distinguía cuidadosamente entre esta «propiedad» y la «posesión» que aludía a la vivienda, la tierra y las herramientas necesarias para la vida cotidiana; respetaba mucho este segundo tipo de propiedad, pues, según él, la «posesión» seguía siendo un elemento necesario de una sociedad justa (Proudhon, 1926a, pp. 60, 94-95; 1926b). La eliminación de la «propiedad» tendría la beneficiosa consecuencia de quitar el poder a los oisifs, los ociosos, que ejercían tradicionalmente el control político y económico.

La crítica a la propiedad iba acompañada de propuestas para la creación de «asociaciones progresistas» que debían ser el foco de la reforma educativa y económica[22]. En el aspecto educativo defendía Proudhon un programa de aprendizaje en el seno de los talleres, donde los alumnos estudiarían y trabajarían. Basándose en las ideas de Charles Fourier, Proudhon insistía en que el aprendizaje debía desarrollar tanto las capacidades manuales como las intelectuales, y esperaba que una educación así promovería vínculos fraternales entre los trabajadores[23]. En el terreno económico las asociaciones no sólo darían al traste con los «propietarios» ociosos, que se quedaban ilegítimamente con los beneficios; también eliminarían el «arbitrario» sistema de oferta y

demanda introduciendo el intercambio basado en una tasación justa de los bienes, es decir, «dependiendo del tiempo y del coste» necesario para su producción. Además, Proudhon creía que estas asociaciones impulsarían la productividad de los obreros porque trabajarían para sí mismos. Por último –y en esto Proudhon veía las cosas de forma diferente a contemporáneos suyos como Buchez y Blanc–, la «asociación progresista» soslayaría lo que Proudhon denominaba «comunidad», la propiedad estatal de los bienes y la toma de decisiones centralizada en el ámbito social y económico. Si se le pedía más al Estado, opinaba Proudhon, habría que sacrificar necesariamente la libertad. Como afirmó en 1846, ello «extinguiría toda autonomía individual [y] proscribiría el trabajo libre» (Proudhon, 1923c, I, pp. 246, 281-284).

En 1846 Proudhon denominó a esta forma de justicia socioeconómica «mutualismo» (Proudhon, 1923c, II, pp. 410-411)[24]. Desde entonces se ha llamado «anarquismo mutualista» a una postura que exige la reforma educativa y socioeconómica en el contexto de las asociaciones de trabajadores y que recomienda evitar la revolución y otras formas de confrontación directa[25].

El compromiso proudhoniano con el «anarquismo mutualista» se puso a prueba y se amplió durante la Segunda República francesa, alumbrada en febrero de 1848. Proudhon participó en el levantamiento de febrero y redactó lo que denominó «la primera proclama republicana» de la nueva república (Proudhon, 1875, II, pp. 278-284, 291-294). Pero el gobierno recién instaurado le decepcionó en seguida al iniciar una reforma política a expensas de la reforma socioeconómica, que Proudhon consideraba más esencial. Publicó su propia receta para la reforma en Solution du problème social, obra en la que articuló un plan para crear un banco que diera crédito a muy bajo interés y emitiera una «moneda de intercambio» que circularía en vez del dinero basado en el patrón oro (Proudhon, 1868). A principios de 1849 intentó poner en práctica su plan creando un «Banco del Pueblo» para reformar el crédito y los intercambios: fue un fracaso. Esperaba que la reforma fiscal estimulara el cambio en la dirección que había defendido en sus escritos de la década de 1840; facilitar, en suma, la transferencia del control de las relaciones económicas desde los capitalistas y financieros hacia los trabajadores. En la cabecera del diario que publicó durante 1848, Le Répresentant du Peuple, figuraba un eslogan que lo dejaba muy claro: «¿Qué es el productor en la sociedad actual? Nada. ¿Qué debería ser? Todo»[26].

A Proudhon le sorprendió la violencia de los Días de Junio y aunque culpaba del

levantamiento a las fuerzas de la reacción, en realidad nunca aprobó la revuelta. Fue coherente con el rechazo a la violencia y la insurrección del que hizo gala toda su vida. En cambio, era un maestro de la violencia verbal, sobre todo cuando criticaba de forma cínica y agresiva a otros individuos[27]. Esto le aisló de otros miembros de la izquierda y, en marzo de 1849, las autoridades conservadoras lo demandaron por las agresivas críticas vertidas por su periódico contra el nuevo presidente de la república, Luis Napoleón Bonaparte. Fue condenado a una buena multa y a tres años de cárcel. En prisión escribió y publicó cuatro libros[28]. En sus escritos de las décadas de 1850 y 1860, Proudhon profundizó en su idea de la «asociación progresiva», central en su anarquismo, y la amplió hasta abarcar a las organizaciones regionales; era, en efecto, una extensión geográfica del ideal mutualista (Vincent, 1984, pp. 209-228).

El anarquismo mutualista de Proudhon influyó en diversos teóricos posteriores; anarquistas colectivistas como Mijaíl Bakunin y anarquistas comunistas como Piotr Kropotkin alabaron los escritos de Proudhon. El anarquista estadounidense William B. Greene (1819-1878), a quien preocupaban la sociabilidad, la mutualidad y la provisión de crédito libre, fue el seguidor más fiel del pensamiento de Proudhon.

MIJAÍL BAKUNIN Y EL ANARQUISMO COLECTIVISTA

Pasar del mundo de Proudhon al de Mijaíl Bakunin nos obliga a dar un gran giro. Bakunin, al contrario que Proudhon, procedía de un entorno de riqueza y confort. Su padre, un acomodado terrateniente con tierras en la provincia de Tver, al noroeste de Moscú, le permitió embarcarse en un ambicioso programa de educación que incluía literatura europea, pintura, música y poesía. Tras varios años en la Escuela de Cadetes de Artillería (1829-1834) y dos años en el ejército (1833-1835), Bakunin se estableció en Moscú para estudiar filosofía. Como otros miembros de la intelligentsia rusa de su generación, en la década de 1830 mostró su entusiasmo por el Romanticismo y el idealismo alemanes (sobre todo le gustaban Fichte y Hegel). Cuando viajó de Rusia a Occidente en 1840, leía con agrado a los miembros de la izquierda hegeliana y a autores anarquistas como Proudhon. Al contrario que otros pensadores rusos de su tiempo, Bakunin

parece haber sido especialmente impulsivo y rebelde, incapaz de contener su temperamento y de establecer ningún tipo de compromiso entre sus ideales y un mundo imperfecto. Algunos especialistas especulan con la posibilidad de que fuera el resultado de una compensación psicológica: al parecer, Bakunin era impotente y sentía un acendrado odio hacia su madre, a la que consideraba dominante[29]. También se ha dicho que el apoyo emocional que le proporcionó el estrecho círculo que formaba con sus hermanas en la propiedad familiar de Priamujino influyó en sus ideas posteriores sobre el papel de pequeñas sociedades de conspiradores en la revuelta contra la autoridad (Lehning, 1974, pp. 57-58). Otros han hecho hincapié en su peculiar forma de procesar el pensamiento de Fichte y de Hegel, que le llevó a adoptar el papel de radical y a considerarse la encarnación carismática de la Razón y la Historia (Malia, 1961).

Sea cual fuere la causa, Bakunin desarrolló un marcado desagrado hacia la autoridad del Estado y las instituciones, sobre todo las de su Rusia natal. En la Rusia de Nicolás I no había oportunidad alguna para la actividad política ni para expresar opiniones políticas, no había ni libertades civiles y, por lo tanto, la rebelión de Bakunin (como la de muchos de sus contemporáneos) se convirtió en una revuelta intelectualizada e introspectiva contra la realidad que se nutrió del idealismo alemán. Los ideales de Bakunin nacían de la repugnancia que experimentaba a la vista de los males sociales y los escándalos morales del mundo en el que vivía. En unas cartas enviadas a sus hermanas en 1836, escribe: «La verdad, tal como es y no adaptada a las circunstancias concretas, ese es mi lema». «La libertad absoluta y el amor absoluto, esa es nuestra meta; la liberación de la humanidad y del mundo entero, ese ese nuestro destino»[30].

Los ideales de Bakunin eran la antítesis del acomodo a la realidad. Despreciaba el pasado y siempre tenía los ojos puestos en los ideales del futuro progreso que podría experimentar la humanidad. Como afirmó a principios de la década de 1870:

Tras nosotros, la animalidad; ante nosotros, la humanidad. La luz humana, la única que puede alumbrarnos y calentarnos, lo único que puede emanciparnos, hermanarnos, dotarnos de dignidad, libertad y felicidad, nunca brilla al principio sino al final de la historia que vivimos. Por lo tanto, no miremos atrás, miremos siempre hacia adelante (Bakunin, 1970, p. 21).

Los ideales de Bakunin se formaban a partir del rechazo de los males que quería erradicar. Enfrentado a la estructura patriarcal de la sociedad y la política rusas, Bakunin soñaba con un mundo de libertad y armonía espiritual. En su época los campesinos y obreros no tenían poder alguno, idealizaba el trabajo e imaginaba que los obreros serían los principales agentes de la regeneración social. Enfrentado a un mundo que parecía resistente al cambio, recomendaba explosivos estallidos de destructiva violencia popular.

Tras partir de Rusia en 1840, se estableció en Berlín para estudiar filosofía alemana y publicar sus primeros escritos. Más tarde residió en París, Zúrich y Bruselas. Sus contactos con radicales como Karl Marx o Proudhon instaron al gobierno ruso a exigir su vuelta, y cuando se negó fue condenado in absentia en 1844 a trabajos forzados en Siberia; una condena que no cumplió, permaneciendo en el exilio. En la década de 1840, Bakunin agitó los ánimos a favor de la independencia nacional polaca y el paneslavismo, y cuando estalló la revolución a finales de la década, tomó parte activa en los disturbios de Praga en 1848 y de Dresde en 1849[31]. Los sajones lo entregaron a los austríacos, y estos lo entregaron a las autoridades rusas. Pasó más de una década en prisión y desterrado en Siberia. En 1861 escapó de Siberia a Japón y volvió a Europa Occidental vía Estados Unidos.

En los años de vida que le quedaban (murió en 1876), Bakunin estuvo muy activo en Italia y Suiza, y fue en aquellos años cuando sus ideas acabaron cristalizando en un anarquismo en toda regla[32]. Durante ese periodo dedicó gran parte de su atención a organizar sociedades secretas y a tramar conspiraciones revolucionarias, incluida la dudosa asociación que formó con el terrorista ruso Serguéi Necháyev. Durante esos mismos años tuvo lugar su famoso debate con Marx en el seno de la Primera Internacional y escribió sus grandes obras anarquistas.

Lo que sorprende de estas obras es su naturaleza categórica y radical. El anarquismo de Bakunin es más general y abstracto que, por ejemplo, el de Hodgskin o Proudhon. Es el típico intelectual aislado que se enfrenta a una sociedad indiferente e inflexible. Su teoría es, sobre todo, crítica, y cuando recurre a la prescripción positiva se refiere a ideales de totalidad y a una comunidad humana unida. «Buscar mi felicidad en la de los demás, mi propia valía en la de todos los que me rodean, ser libre en la libertad de otros»

(Bakunin, 1977, p. 92).

Para hacer realidad sus sueños milenaristas, Bakunin creía necesarios la violencia y el terrorismo. En un famoso pasaje de «Die Reaktion in Deutschland» (1842), Bakunin exhorta a las masas a «confiar en el Espíritu eterno, que destruye y aniquila porque es la fuente creadora de toda vida, inconmensurable y eterna. La pasión destructiva también es una pasión creativa» (Bakunin, 1965, pp. 403-406; 1977, p. 93). Lo que parece sorprendente de este enunciado es que no recomienda la violencia sólo porque resulte instrumentalmente importante para lograr una meta como la sociedad sin Estado, sino porque la considera intrínsecamente buena y hasta liberadora. Nunca dejó de glorificar a la violencia. Más de treinta años después, Bakunin seguía exigiendo una «guerra a muerte» entre los trabajadores y las clases privilegiadas y hablaba de la destrucción como de algo «fructífero y saludable» (Bakunin, 1990, pp. 20, 28).

Bakunin estuvo convencido toda su vida de que lo único capaz de crear la confusión social, el desorden y el pánico necesarios para demoler completamente las instituciones autoritarias como el Estado eran los estallidos populares. Aquí, como en otros lugares, el pensamiento de Bakunin era holístico: no había lugar para un cambio gradual que progresivamente fuera dando como resultado un mundo mejor; la libertad había de alcanzarse por medio de una destrucción purificadora y regeneradora. Las revoluciones eran un medio privilegiado para que la voluntad humana alterara el curso de la historia humana. Asumía que la violencia era necesaria para llevar la razón y la virtud a las clases populares, a la sazón oprimidas por los regímenes autoritarios. No creía, como Marx, que la revolución estuviera reservada a las sociedades muy industrializadas; Bakunin pensaba que sería más probable que hubiera revoluciones allí donde la mayoría de la gente subsistía a duras penas.

Bakunin exigía la liberación de los individuos de las constricciones impuestas por toda institución autoritaria, política, religiosa, social o filosófica, pero odiaba especialmente al Estado. «Cuando hay Estado», escribió en 1873, «necesariamente hay dominación y, por ende, esclavitud. Un Estado sin esclavitud explícita o disimulada resulta inconcebible, por eso somos enemigos del Estado» (Bakunin, 1990, p. 178). Todo Estado representaba al mal, pero particularmente peligrosos eran los estados más poderosos y extensos que, debido a sus complejas estructuras, estaban muy lejos de los intereses e instintos de la gente (Bakunin, 1990, p. 53). Alemania era el mejor ejemplo de uno de

estos poderosos estados finiseculares –Bakunin analizó frecuentemente las cualidades peligrosas y opresivas de la Alemania bismarckiana–, pero sospechaba de cualquier grupo que quisiera hacerse con el poder estatal para defender sus intereses personales.

Sus consideraciones sobre los diferentes estados estaban íntimamente relacionadas con las generalizaciones de Bakunin sobre las costumbres de los diversos grupos étnicos y su tendencia a la libertad o a erigir instituciones autoritarias. En estos pasajes a menudo hace gala de un crudo racismo: Bakunin va más allá de los estereotipos en sus vitriólicas descripciones de alemanes y judíos.

El rechazo de Bakunin al Estado contribuyó enormemente a las diferencias entre él y Marx, y, en general, entre antiautoritarios y marxistas en el seno de la Primera Internacional (o Asociación Internacional de Trabajadores, AIT) de finales de la década de 1860 y principios de la de 1870. El marxismo era la espina dorsal de la Internacional, y el propio Marx llevaba la voz cantante en el Consejo General de Londres a principios de la década de 1870. Los no autoritarios –o «colectivistas», como se autodenominaban por entonces– abogaban por una estructura federal que diera la máxima autonomía posible a las secciones locales, muchas de las cuales estaban en manos de mutualistas y anarquistas, contrarios a Marx. Bakunin puso muchas pegas a la ascendencia de Marx y al ideal estatalista que defendía; una oposición que condujo a su expulsión de la Primera Internacional en el Congreso de La Haya de 1872. En Estatismo y anarquía, publicado en 1873, Bakunin critica con energía la teoría del gobierno proletario de Marx por considerarlo una nueva forma de autoritarismo; «un gobierno despótico de las masas liderado por una nueva y pequeña aristocracia de eruditos verdaderos o impostados». No podía sino lamentar el que «veamos a los revolucionarios doctrinarios, liderados por Marx, tomar partido por el Estado y sus defensores mientras rechazan la revolución popular» (Bakunin, 1990, pp. 178-179).

La única diferencia entre la dictadura revolucionaria y el Estado es su apariencia externa. En esencia, ambos representan el mismo gobierno de la mayoría por parte de una minoría en nombre de la supuesta estupidez de la primera y la presunta inteligencia de la segunda. Son igual de reaccionarios (Bakunin, 1990, p. 137).

Bakunin equilibraba el desagrado que le inspiraba toda forma de autoridad con su fe en un instinto social y comunitario profundamente arraigado en la gente. La creación de una sociedad nueva y mejor sólo requería la retirada de estructuras artificiales, como el Estado, para liberar la energía social innata de las personas. La insurrección daría lugar el surgimiento de una nueva sociedad organizada de abajo arriba, lo que denominaba la federación universal. «Llegará la hora», clamaba,

en la que, sobre las ruinas de los estados políticos florecerá, en completa libertad y organizada de abajo arriba, una unión voluntaria y fraterna de asociaciones de producción igualmente voluntarias, de comunas y de federaciones provinciales, que acogerán sin distingos a gente de toda lengua y nacionalidad (Bakunin, 1990, p. 90).

Esta era «la única condición necesaria para lograr una libertad real y no ficticia» (Bakunin, 1990, p. 13). Puede que el elemento más curioso y perturbador del pensamiento de Bakunin sea un residuo de autoritarismo que él mismo hubiera negado porque, sin duda, estaba en conflicto con su autoproclamado libertarismo[33]. Bakunin parece haber dependido toda su vida de estrechos círculos que lo reconocían como su líder. Tras su huida de Siberia a Italia en 1861, construyó una red de asociaciones secretas y creía que la realización de la libertad mediante la destrucción del orden existente justificaba la presencia de una sociedad revolucionaria conspirativa que dirigiera la revolución y defendiera a la sociedad posrevolucionaria del renacer de la autoridad estatal. Su breve asociación con el terrorista ruso Necháyev indica lo proclive que era Bakunin a sueños revolucionarios que contenían elementos autoritarios (Avrich, 1988, pp. 32-52; Confino, 1973), lo que suscita el complejo problema de su voluntad de permitir la transferencia del poder coactivo revolucionario a una organización secreta; todo ello pese a sus críticas a Marx y su noción de «dictadura del proletariado».

Había más contradicciones en el pensamiento de Bakunin. Por un lado, creía que la nueva organización federal sería una «evolución espontánea y autogenerada»

que surgiría de «las masas que portan los elementos de su futura organización en sus instintos históricos, más o menos desarrollados, en sus necesidades diarias y en su deseos conscientes e inconscientes». Por otro lado, estaba convencido de que las masas necesitaban «un liderazgo honrado e inteligente» (Bakunin, 1990, pp. 135, 146). Algunos de sus contemporáneos sospechaban que Bakunin quería imponer sus ideales categóricos a la gente, ya que sus tendencias utópicas eran más fuertes que su fe en la espontaneidad popular. El socialista francés Benoît Malon, por ejemplo, concluía a finales de la década de 1860 que «en vez de estudiar al pueblo, como quería Proudhon», Bakunin había «formulado un ideal preconcebido […] que nunca abandonaría» (Vincent, 1992, p. 13)[34].

Algunos de los más fieles seguidores de Bakunin estaban en Italia, donde se asentó Bakunin entre 1864 y 1867. Las tradiciones revolucionarias y las aspiraciones de los italianos iban unidas a los ideales libertarios de Bakunin y a la agenda de los conspiradores. El mutualismo de Proudhon ya había calado en unos cuantos miembros radicales del Risorgimento como Carlo Pisacane (1818-1857), que pedía «libertad y asociacionismo», pero fue a finales de la década de 1860, y principios de la siguiente, cuando el anarquismo italiano se hizo con sus primeros defensores: los jóvenes radicales italianos que estaban en desacuerdo con la deriva, cada vez más conservadora, de la reforma social de Mazzini, así como con su denuncia del materialismo y de la Comuna de París. Al principio, sus representantes se movieron en el marco de la Internacional, organizando a los trabajadores y tomando partido con los «no autoritarios» contra Marx y el Consejo General de Londres. Su dominio era tal que, en una reunión de las veintiuna seccionas italianas de la Internacional, celebrada en Rimini en agosto de 1872 (un mes antes de la ruptura entre Bakunin y Marx en el Congreso de La Haya de septiembre), aprobaron una resolución de inspiración anarquista contra la acción política, se mostraron contrarios al Congreso de La Haya (dominado por los autoritarios del Consejo General) y propusieron la creación de una Internacional antiautoritaria. A lo largo del mes siguiente, los anarquistas dejaron claro que había que complementar la organización y la propaganda con la acción; es decir, con insurrecciones y lo que denominaron «propaganda por los hechos».

El rápido crecimiento de la Internacional en Italia durante la década de 1870 se debió a la actividad de jóvenes militantes como Carlo Cafiero (1846-1892), Andrea Costa (1852-1910) y Errico Malatesta (1853-1932). Estos hombres estaban encantados con Bakunin, convencidos de que sus escritos hablaban de las virtudes del trabajo, criticaban al capitalismo, defendían el ateísmo,

proponían la revolución social y denunciaban al Estado. Malatesta señalaba en 1876 que «a él [Bakunin], más que a nadie, debemos la fundación y los primeros progresos de la Internacional en Italia» (citado en Pernicone, 1993, p. 106). A mediados de 1872, Cafiero, fiel a Bakunin, incluso llegó a ayudar al revolucionario y su familia con un dinero que había heredado. En 1873 invirtió la mayor parte de su herencia en comprar, reparar y ampliar una villa cerca de Locarno (denominada Baronata) donde habría de residir el anciano revolucionario.

A los anarquistas italianos les complacía especialmente la gran fe de Bakunin en pequeños grupos de conspiradores para iniciar acciones revolucionarias que, a su vez, precipitaran y difundieran la insurrección popular que acabaría con el Estado. En agosto de 1874 hicieron planes para una serie de levantamientos coordinados en Bolonia, Roma, Florencia y otras ciudades, pero carecían del suficiente apoyo popular y las autoridades se enteraron rápidamente, reprimiendo los levantamientos y arrestando a la mayoría de los líderes anarquistas. Tres años después, en abril de 1877, hicieron un segundo intento en los pueblos de montaña cerca de Benevento, en la Campania, pero volvieron a fallar y a desencadenar una oleada de represión por parte del gobierno.

La incesante persecución por parte del Estado fracturó al movimiento italiano. Muchos optaron por una aversión a las estructuras organizativas que no les hizo ningún bien y creó un movimiento con escasa unidad y pocas acciones coordinadas. Costa se pasó al socialismo autoritario en 1879, privando al movimiento de uno de sus líderes y portavoces más eficaces. Cafiero, tras gastarse toda su herencia, pasó la última década de su vida (1882-1892) sumido en la paranoia. Malatesta siguió intentando revitalizar el movimiento anarquista italiano para convertirlo en una fuerza revolucionaria, pero tras la década de 1870 pasó la mayor parte de su vida en el exilio (en lugares como Argentina o Londres) y nunca logró superar las disensiones internas, la represión del gobierno ni la creciente fuerza de los socialistas en las citas electorales.

Bakunin y su «anarquismo colectivista» también ejercieron una gran influencia en España. El anarquismo fue introducido formalmente en la península Ibérica por representantes del ala no autoritaria de la Internacional a finales de la década de 1860, sobre todo durante los años siguientes a la Revolución Septembrina de 1868 que destronó a la reina Isabel II. Hasta la restauración de los Borbones en el trono de España, a finales de 1874, hubo grandes revueltas que permitieron a radicales de diversos colores, republicanos federalistas, mutualistas

proudhonianos y colectivistas bakunianos, luchar por su influencia entre los campesinos indiferentes y los trabajadores urbanos. La represión que siguió a la restauración borbónica forzó a los grupos anarquistas a pasar a la clandestinidad, lo que dio más poder a quienes hablaban de insurrección y terrorismo. Tras la promulgación del derecho de asociación en 1881, aumentó la fuerza de las corrientes sindicales del movimiento anarquista y se fundaron la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE) y su revista, La revista social, editada por Juan Serrano y Oteiza (1837-1886).

A finales de la década de 1880 y durante la de 1890, los «anarquistas colectivistas» hubieron de enfrentarse al reto de los «anarquistas comunistas» que querían un sistema comunal de distribución económica: algo contrario al ideal de trabajo colectivista que exigía para el trabajador el producto íntegro de su trabajo. Los comunistas también eran partidarios de las insurrecciones y de la violencia organizada. Pero los anarquistas más conocidos –escritores como Fernando Tarrida del Mármol (1861-1915) y Ricardo Mella (1861-1925)– propugnaron un anarquismo que apelaba a la fuerte tradición española de asociaciones de trabajadores, uniones, círculos, ateneos y organizaciones similares. El denominado «anarquismo sin adjetivos» procuraba trascender los enconados debates entre individualistas, mutualistas, colectivistas y comunistas que formaban parte del movimiento anarquista, y exigía una mayor tolerancia en asuntos económicos. Este rechazo a las teorías económicas rígidas gustó a un amplio grupo de destacados anarquistas de la década de 1890, que esperaban que esta postura ecuménica ayudara a unificar el movimiento –a escritores como Reclus, Malatesta y Max Nettlau (el historiador del anarquismo, 1865-1944) en Europa, y a Voltairine de Cleyre en Norteamérica (Avrich, 1978, pp. 144-170)–. En España, el anarquismo sin adjetivos convergió con las ideas de la huelga general para forjar la ideología anarcosindicalista de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), fundada en 1910.

En Argentina hubo una alternancia similar entre posturas anarquistas encontradas. El movimiento anarquista argentino reflejaba sus orígenes europeos: estaba compuesto básicamente por trabajadores inmigrantes de Italia y España. Las primeras organizaciones fueron una excrecencia del Centro Bakunin, creado para difundir el mensaje antimarxista del ala antiautoritaria de la Internacional. En la década de 1880, anarquistas italianos visitantes, como Errico Malatesta, difundieron el evangelio colectivista en centros urbanos en rápida expansión, como Buenos Aires y Rosario. La primera ayuda significativa a la clase obrera se produjo durante la crisis económica de la década de 1890. En

1901, cuando se fundó la Federación Obrera de Argentina, había un movimiento organizado, militante y en rápida expansión dedicado a hacer realidad los ideales libertarios. El anarquismo argentino era pragmático y activista, una mezcla entre el anarquismo individualista y otro más comunitarista, «una postura […] que era tanto un símbolo de ira como una interpretación» (Yoast, 1975, p. 327). Compartía la orientación federalista y revolucionaria de los anarquistas militantes de Europa.

Durante la primera década del siglo XX, este movimiento anarquista de masas de la clase trabajadora adoptó una postura más militante, que condujo a una huelga de inquilinos en Buenos Aires, en 1907, y de obreros en Rosario dos años después. La escalada de enfrentamientos con los industriales y el Estado culminó en los levantamientos y huelgas de 1910, durante las celebraciones del primer centenario de la Independencia. La represión subsiguiente, una mezcla de sanciones, cargas de cuerpos y fuerzas de seguridad y deportaciones, acabó con las organizaciones obreras anarquistas y con la prensa de izquierdas. Así terminó la Edad de Oro del anarquismo argentino, aunque conflictos como la Semana Trágica de 1919 indican que seguía gozando de prestigio e influencia.

El anarquismo mexicano, por mencionar otro ejemplo importante, pasó por un modelo evolutivo similar. En las décadas de 1860 y 1870 se fundaron muchas organizaciones anarquistas que se beneficiaron del flujo de inmigrantes europeos, sobre todo españoles, y de la gran difusión de literatura que informaba de las opiniones de Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros. Las organizaciones anarquistas, ilegalizadas por el gobierno entre 1880 y 1900, resurgieron adoptando una estructura más sindicalista en la primera década del siglo XX, sobre todo de entre las filas del Partido Liberal Mexicano (PLM), liderado por Ricardo Flores Magón (1873-1922) y su hermano Enrique. El anarquismo fue importante durante el periodo revolucionario y sobrevivió para ejercer su influencia sobre la postura adoptada por la Confederación General de Trabajadores, fundada en 1921.

En Inglaterra, la división entre las fuerzas parlamentarias y antiparlamentarias de la izquierda tuvo lugar en 1884, cuando William Morris (1834-1896) y otros dejaron la Federación Socialdemócrata liderada por Henry M. Hyndman (1842-1921) para fundar la Liga Socialista. En los cinco años siguientes, Morris y sus socios exigieron un cambio radical en la economía y en la sociedad que habría de lograrse por medio de la educación y la revolución. En Commonweal, el periódico de la Liga Socialista se advertía a los trabajadores que no aceptaran

políticas despreciables y les pedían que depositaran su fe en el tradeunionismo militante. Los enfrentamientos del «Domingo sangriento» entre policías y manifestantes en Trafalgar Square, el 13 de noviembre de 1887, y el éxito de la gran huelga de estibadores de 1889, llevó a algunos militantes británicos a imaginar que, gracias a la «huelga general», podría darse un cambio gradual.

Por último, en Estados Unidos surgieron líneas similares de anarquismo y sindicalismo obrero, sobre todo entre los estibadores, en los aserraderos y en las minas del Oeste. Anarquistas sindicalistas, como Dyer D. Lum (1839-1893), habían insistido en que la lucha violenta era necesaria para que los obreros se hicieran con el control de las fábricas. Anarquistas comunistas como Emma Goldman, más cercana a las ideas de Kropotkin que a las de Bakunin, defendían el trabajo compartido y la remuneración basada en las necesidades. La organización más destacada que abogaba por la acción directa fue Industrial Workers of the World (IWW), fundada en 1905, y el teórico que más difundió estas ideas fue el líder de la Federación de Mineros del Oeste, «Big Bill» Haywood (1869-1928). La IWW estuvo especialmente activa en el ámbito de las disputas laborales en la década anterior a la Primera Guerra Mundial. Tras la entrada en la guerra en 1917, el gobierno estadounidense silenció las voces «subversivas». A Haywood, por ejemplo, lo condenaron a veinte años de cárcel por sus actividades antibélicas; desilusionado pagó la fianza, pero no se presentó a juicio y marchó al exilio en Rusia.

PIOTR KROPOTKIN Y EL ANARQUISMO COMUNISTA

Piotr Kropotkin se hizo anarquista tras escuchar las ideas no autoritarias expresadas en el seno de la Internacional, en 1872, por seguidores de Bakunin de la Federación del Jura (Kropotkin, 1930, p. 287)[35]. Aunque no se hizo anarquista hasta los treinta años, ciertas experiencias anteriores le habían ido acercando al movimiento; por ejemplo, la simpatía que le inspiraban los siervos de su padre, con los que compartió su niñez, y los mineros de Siberia, a los que observó cuando hacía el servicio militar en la década de 1860. Como Bakunin, Kropotkin procedía de una rica familia terrateniente y, en su juventud, fue incluso elegido para ser paje del zar. Cuando se graduó en la academia militar de San Petersburgo, en 1862, pidió permiso para ser oficial del ejército en Amur,

Siberia, en vez de solicitar un puesto que pareciera más prometedor para su carrera. Así expresaba su convicción de que uno debía ser útil para la sociedad, sobre todo si se contaba con el lujo de pertenecer a la clase de los privilegiados. Sin embargo, el servicio al Estado lo decepcionó rápidamente y se quedó helado al comprobar las condiciones de vida de los mineros de Siberia. Aunque en aquella época de su vida era contrario a la revolución[36], llegó a la conclusión de que la sociedad rusa no podía reformarse por medio de la autocracia. No deja de ser irónico que los años que Kropotkin estuvo al servicio del Estado fueran el preludio de toda una vida de oposición a cualquier Estado.

Las frustraciones de Kropotkin lo llevaron a estudiar ciencia y geografía y llegó a participar en diversas expediciones a Manchuria. Fue entonces cuando publicó sus primeras obras y se labró una reputación como geógrafo. En 1867 dejó el ejército y volvió a la Rusia europea, donde se dedicó a estudiar matemáticas y siguió publicando artículos sobre sus expediciones y la configuración geográfica de las montañas de Asia. Siguió sintiendo la necesidad de trabajar en pro de la liberación de las masas, una convicción que se vio reforzada por sus muchas lecturas de todo tipo (Kropotkin, 1930, p. 240). Leyó, por ejemplo, a Proudhon y a Quinet, que lo convencieron de que, para reformar las condiciones sociales, había que crear asociaciones de trabajadores. Cuando murió su padre, en 1871, decidió aprender directamente de las organizaciones obreras de Europa Occidental. Viajó a Zúrich, donde se unió a la Primera Internacional, luego a Ginebra, Neuchâtel y Bruselas. Su ambivalencia hacia la autoridad y sus frustraciones con el régimen ruso cristalizaron en el anarquismo cuando escuchó las ideas antiautoritarias en Jura.

Volvió a Rusia, se convirtió en miembro (bajo el pseudónimo de Borodin) del Círculo Radical de Nikolái V. Chaikovski (1851-1926), escribió un libro popular sobre Pugachev y se centró en los trabajadores del campo, no en los de los centros urbanos. Redactó un manifiesto en 1873 en el que proponía transformar el capital y los medios de producción en propiedad comunal, propugnaba la supresión del gobierno en beneficio de una federación de comunas agrarias, y defendía la revuelta popular como el medio adecuado para lograrlo (Kropotkin, 1970a, pp. 46-116). Debido a estas actividades fue arrestado por la policía zarista el 8 de abril de 1874 y enviado a la Fortaleza de Pedro y Pablo. Catorce meses después, el 30 de junio de 1876, escapó y logró llegar a Gran Bretaña, donde se estableció primero en Edimburgo y luego en Londres. Permaneció en el exilio los siguientes cuarenta años.

En enero de 1877, Kropotkin se mudó a Suiza, donde estableció contacto con los antiautoritarios de la Federación del Jura. La Internacional Libertaria estaba casi extinta por entonces y ese mismo año dejó hasta de publicarse el boletín de la Federación. Kropotkin reaccionó cooperando brevemente con Paul Brousse en el periódico, de corta vida, L'Avant Garde hasta que, en 1879, fundó su propio periódico anarquista, Le Révolté. Defendió activamente la acción popular revolucionaria, las revueltas de masas e incluso legitimaba actos individuales de violencia cuando brotaban de un claro compromiso revolucionario; se asoció íntimamente con anarquistas como Paul Brousse y Elisée Reclus. En 1880, en una reunión de la Federación de Jura en La Chaux-de-Fonds, propuso el «comunismo anarquista» o anarcocomunismo, que no sólo exigía la eliminación de cualquier gobierno, sino asimismo la propiedad común de los medios de producción y la distribución basada en la necesidad[37].

A consecuencia de su actividad revolucionaria, fue expulsado por las autoridades suizas en 1881. Tras otra estancia en Inglaterra, en 1881-1882 intentó vivir en Francia, pero en diciembre de 1882 fue arrestado y en enero de 1883 lo juzgaron en Lyon por expresar su simpatía hacia los mineros que habían puesto bombas en el centro de Francia; también tuvieron en cuenta su implicación activa en la Internacional. Fue condenado y sentenciado a cumplir cinco años en una prisión de Clairvaux, pero, tres años después, fue indultado y expulsado del país. Volvió a Londres, donde pasó los treinta años siguientes. Fue la época en la que escribió la mayoría de sus libros y se convirtió en un teórico anarquista de renombre internacional. Tras la Revolución de febrero de 1917, volvió a su Rusia natal, donde se opuso a la retirada rusa de la Primera Guerra Mundial y al creciente poder de los bolcheviques. No tuvo éxito en ninguna de las dos cosas y, tras la revolución bolchevique de octubre, centró su atención en la creación de la comuna anarquista de Dmítrov, un pueblo cercano a Moscú adonde le había desterrado Lenin; murió allí en 1921.

Kropotkin compartía la fe de los anarquistas anteriores en las posibilidades ilimitadas de la investigación científica. En su opinión, el anarquismo no era una teoría sino una verdad científica basada en la observación y el análisis. Además, era una ciencia que arrojaba como resultado el principio de la interacción social positiva –el apoyo mutuo– y alentaba un cambio de signo laico. Kropotkin pensaba que el pueblo, adecuadamente ilustrado por medio de la educación e inspirado por la acción y el ejemplo de las minorías revolucionarias, reconocería la verdad de los ideales anarquistas y se libraría de los desmoralizadores efectos de la sociedad del momento para crear otra sociedad basada en esos ideales.

Creía que, con la educación y el liderazgo necesarios, las tendencias creativas populares prevalecerían sobre las divisivas tendencias autoritarias que desafortunadamente predominaban en las sociedades industriales modernas.

En sus años de madurez, Kropotkin insistió en que la cooperación y la ayuda mutua eran la norma tanto en el mundo natural como en el social. En El apoyo mutuo (1902) criticaba a los darwinistas sociales por afirmar que la competitividad movía a la naturaleza humana y estaba en la base de la sociedad. Consideraba que la cooperación espontánea era más importante que la competencia feroz en la lucha por la existencia, y describía la evolución como la lucha común de la especie contra el entorno. Esta lucha, en el caso de los humanos, requería de ayuda mutua, el fundamento del que surgiría la moral. Kropotkin creía que, en ausencia de autoridades estatales y religiosas, la sociedad no se convertiría en una horda de individuos guerreros, sino en una comunidad solidaria que formularía ideales superiores de justicia y equidad. La ayuda mutua era el principio y la terapia que permitiría superar el egoísmo y adoptar una moralidad altruista en el marco de los avances socioeconómicos concretos.

De manera que, aunque Kropotkin se creyera un científico, se le puede considerar ante todo y sobre todo un moralista. Hasta en su último libro, inconcluso en el momento de su muerte, hablaba de teorías éticas (Kropotkin, 1924). Eran los imperativos morales los que le llevaban a exigir cambios socioeconómicos. En libros como La conquista del pan (1892) o Campos, fábricas y talleres (1898), esbozaba una organización social basada en la federación libre de comunas autónomas. En estas obras afirmaba que los medios de producción eran el legado del trabajo común de la humanidad y que, por lo tanto, no había que considerarlos propiedad de unos pocos. «Cada descubrimiento, cada avance, cada incremento en la suma de la riqueza humana –escribe– debe su ser al trabajo mental o físico del pasado y del presente» (Kropotkin, 1972, p. 46). Pero era imposible calcular la contribución productiva de cada individuo, un juicio que llevó a Kropotkin a dos conclusiones: toda la riqueza social era el legado común de la humanidad y la distribución debía basarse en las necesidades.

Kropotkin estaba convencido de que la popularidad de su postura, que denominaba «comunismo anarquista», aumentaba. Creía, que, poco a poco, los principios autoritarios de gobierno claudicarían ante la cooperación voluntaria de una multiplicidad de organizaciones como asociaciones profesionales,

sociedades de eruditos y comunas. Estas pequeñas comunidades eran el contexto apropiado para que florecieran los instintos vitales de la solidaridad y la ayuda mutua. También eran el centro adecuado para la educación y el crecimiento personal. Kropotkin daba por sentado que la naturaleza del Estado era malvada, y lo hizo explícito en obras como «El Estado: su papel histórico»[38], donde afirma que este se había impuesto a las ciudades libres y a las comunas en el siglo XVI, una victoria que había provocado un desafortunado avance de la tiranía a costa de la libertad.

Vemos [en el Estado] la institución […] pensada para evitar la asociación directa entre los hombres y acabar así con la evolución de la iniciativa local e individual. Supone el fin de las libertades existentes, evitará que florezcan; todo ello para someter a las masas a la voluntad de las minorías (Kropotkin, 1970a, p. 259).

El Estado favorecía a las «organizaciones autoritarias piramidales» y hacía gala de «espíritu de disciplina», destruyendo ese «espíritu de iniciativa y libre asociación» que constituía la esencia «del espíritu federalista creado por la comuna libre» (Kropotkin, 1970a, p. 241). Afortunadamente, según Kropotkin, los avances tecnológicos permitirían una autosuficiencia regional que, unida a la educación, fortalecería las tendencias a la solidaridad y la ayuda mutua. La futura victoria de la revolución social eliminaría al Estado y colmaría el anhelo humano de libertad.

Los fundamentos sociales y morales de la visión de Kropotkin nunca cambiaron. Pero sí alteró sus puntos de vista sobre la forma adecuada de llegar al anarquismo. A finales de la década de 1870 y principios de la de 1880, asumía que pronto habría una revolución en Europa, defendía el autosacrificio revolucionario y hacía un llamamiento a los anarquistas para que estimularan la acción revolucionaria de las masas. Aunque al principio se había opuesto a la actividad sindicalista, esta vez también vio potencial revolucionario ahí, siempre que los trabajadores fueran lo suficientemente radicales, lo que significaba, por ejemplo, que debían comprometerse a la expropiación y colectivización de la propiedad. Por lo tanto, a principios de la década de 1880 Kropotkin defendía una mezcla de acciones revolucionarias individuales y colectivas, centradas en el

cambio socioeconómico y en la supresión de las instituciones políticas tradicionales. Las acciones propuestas iban de las huelgas militantes a revueltas violentas y al terrorismo económico. Insistía en que, junto a la propaganda oral y escrita, se precisaba una acción revolucionaria violenta tan necesaria como inevitable (Kropotkin, 1992). En este punto se aprecia la influencia de Bakunin y sus seguidores, que también recomendaban acciones frente a las teorías estériles capaces de «matar la vida». Al igual que Bakunin, Kropotkin imaginaba la revolución como una revuelta popular en sentido amplio, pues incluía la eliminación de los cuerpos gubernamentales y la expropiación de la propiedad para su uso por parte de grupos comunales y asociaciones de trabajadores.

Kropotkin difería de Bakunin en su rechazo a las pequeñas organizaciones de conspiradores. Basándose en sus propias convicciones populistas e influido por la fe de Elisée Reclus en la espontaneidad de las masas, consideraba que la violencia anarquista era el catalizador de una lucha popular de base amplia. No quería ver a una «elite de vanguardia» desempeñar en secreto un papel rector. Los líderes anarquistas debían liderar las revueltas sociales populares en vez de dar alas a una violencia terrorista sin sentido o a organizaciones de conspiradores. La idea de cambio de Kropotkin era un reflejo de su propia personalidad suave y benevolente. En palabras de Paul Avrich, «carecía del temperamento violento de Bakunin, de su titánica necesidad de destrucción y de su irreprimible voluntad de mando» (Avrich, 1988, p. 71).

En sus años postreros, Kropotkin parece haber expresado más reservas en lo tocante a la violencia terrorista, convertida en asunto público tras los asesinatos y atentados con bomba de principios de la década de 1890. Nunca llegó a condenar a los terroristas individuales, pero insistía en que había que distinguir entre el terrorismo sin sentido, que rechazaba, y la violencia espontánea de las masas, que consideraba necesaria para un cambio social profundo. Era una postura parecida a la de Jean Grave, el editor que se hizo cargo de la revista Le Révolté después de Kropotkin, en 1883.

Por sus muchos escritos[39], se podría decir que Kropotkin fue el pensador anarquista más destacado de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Su llamamiento a la fundación de una sociedad sin Estado constituye un manifiesto final adecuado:

Rompiendo las cadenas del Estado y derrocando a sus ídolos, la humanidad avanzará hacia un futuro mejor en el que no habrá ni amos ni esclavos, venerando a los nobles mártires que pagaron con sangre y sufrimiento esos primeros intentos de emancipación que han alumbrado el camino en nuestra marcha hacia la conquista de la libertad (citado en Avrich, 1988, p. 239).

CONCLUSIÓN

Las ideas decimonónicas sobre una sociedad sin Estado no son muy realistas para alguien con una mentalidad del siglo XXI; nos hemos vuelto más escépticos en lo concerniente a la eficacia de la ciencia, más conscientes de la escasez de recursos naturales y más cínicos en lo tocante a la fe en el progreso humano. También ha aumentado nuestra suspicacia en torno a la eficacia de las decisiones locales para solucionar los complejos problemas sociales y medioambientales a los que se enfrenta hoy la humanidad. Los primeros tres factores nos distancian de casi todos los pensadores políticos del siglo XIX, porque antes de la Primera Guerra Mundial se asumía (y hoy ya no) con toda naturalidad que la razón científica podía trazar las trayectorias del cambio sociopolítico. Se confiaba en la tranquilizadora idea de que el esfuerzo humano conduciría al progreso económico, moral y social. El cuarto factor, la eficacia de las decisiones adoptadas a nivel local, también nos distancia de los anarquistas y protolibertarios del siglo XIX y posteriores. La mayoría de nosotros creemos que la naturaleza interdependiente y altamente estructurada de las sociedades modernas trasciende el alcance de los grupos locales, aunque a muchos nos decepcione que las organizaciones nacionales, regionales y mundiales no hayan sido capaces de contener la destrucción y la violencia propias de nuestra época.

Lo que sigue siendo atractivo del pensamiento anarquista es el reconocimiento del peligro que suponen unos estados que han seguido creciendo sin supervisión, aumentando sus intromisiones y su control. Los anarquistas consideraban ingenua la idea liberal de que el Estado iría reduciendo su importancia a medida que floreciera la «sociedad civil». Creían que era ridícula la predicción marxista de que el conflicto dialéctico entre las fuerzas y relaciones de producción provocaría el progresivo marchitamiento del estado. Hoy, cuando se han evaporado aquellas esperanzas y esas profecías, hay que conceder a los

anarquistas una profunda capacidad de percepción. Los estados son más poderosos que nunca y a veces más terribles que nuestras peores pesadillas. Los anarquistas se tomaron muy en serio el poder del Estado, al que consideraban una máquina coactiva, irresistible y burocrática, no una manifestación superestructural de una estructura socioeconómica más básica ni un obstáculo benigno para el desarrollo de la «sociedad civil», sino una realidad amenazadora. Compartían con los marxistas la idea de que el cambio socioeconómico era más importante que el político, y con los liberales la noción de que el crecimiento de la sociedad civil era más valioso que el crecimiento del Estado. Y también percibieron nítidamente un problema básico: que algunos de los actos de represión más brutales y de las injusticias más repugnantes de la época moderna han sido obra de esas organizaciones laicas y burocráticas, capaces de autorreproducirse, a las que denominamos «estados».

[1] La mayoría de los historiadores pasan rápidamente por encima de los movimientos prerrevolucionarios y hacen hincapié en el siglo XIX. Cfr, por ejemplo, Guerin, 1970; Joll, 1964; Préposter, 1993; Woodrock, 1970. Casi todos los analistas señalan que el anarquismo no se convirtió en un movimiento de gran difusión hasta finales de la década de 1870. Cfr. Cahm, 1989; Fleming, 1979; Maitron, 1975.

[2] Como señala David Stafford, esta es la base de la posterior transición de Brousse del anarquismo (que defendió entre 1873 y 1878/1880) al «reformismo», movimiento que también se centraba en la comuna (Stafford, 1971).

[3] Esta cita proviene del final de la sección II del Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels, publicado originalmente en 1848.

[4] A menudo se describe a los anarquistas como románticos confusos que rechazaban la ciencia y el mundo moderno. Albert Lindemann, por ejemplo, escribe que los anarquistas «desconfiaban […] del progreso humano y de las respuestas “científicas” o deterministas a lo que consideraban en último término situaciones imprevisibles de la vida» (Lindemann, 1983, p. 158). Esta descripción sólo encaja en el caso de unos pocos escritores anarquistas, sobre todo en el de los anarquistas culturales de finales del siglo XIX. No quiero negar que había diferencias entre los pensadores anarquistas en lo tocante a la

importancia de la ciencia. Marie Fleming señala correctamente, por ejemplo, que los descendientes espirituales de Bakunin, como Reclus y Kropotkin, añadían una dimensión «científica» que no cabe encontrar en las obras del propio Bakunin (Fleming, 1988, p. 22).

[5] Es lo que afirman Joll, 1964, pp. 17-27 y Hobsbawm, 1959, p. 83.

[6] Un análisis en profundidad de la evolución de la idea de «propaganda por los hechos» en Cahm, 1989.

[7] Le Révolté, n.o 32 (18 de marzo de 1891).

[8] Detalles biográficos en Marshall, 1984; Philp, 1986; Woodcock, 1989.

[9] Max Beer ha señalado que las críticas de Godwin son «un largo sermón inconformista [Nonconformist], vivaz, difuso y a veces poderoso, pero siempre basado en el razonamiento abstracto» (Beer, 1948, p. 115).

[10] Un interesante análisis de la influencia de Rousseau en Godwin, que difiere de lo señalado aquí en algunos aspectos, en Crowder, 1991, pp. 40-73.

[11] Rousseau compara ambos tipos de dependencia en el Émile (Rousseau, 1970, IV, p. 311). Cfr. asimismo los debates en Durkheim y Grimsley (Durkheim, 1960, pp. 88-95; Grimsley, 1973, pp. 101 ss.).

[12] William Godwin, Considerations on Lord Grenville’s and Mr. Pitt’s Bills Concerning Treasonable and Seditious Practices, and Unlawful Assemblies, en Godwin, 1993, II, pp. 123-162.

[13] En su Investigación sobre la justicia política, señala Godwin: «Lo que instiga a la revolución es el horror a la tiranía, lo que no significa que su propia tiranía esté exenta de problemas. En ninguna otra época se ha entendido la libertad de forma tan beligerante».

[14] Godwin no se ocupó mucho del diseño institucional, pero prefería una democracia limitada que dejara la mayoría de las decisiones en manos de las comunidades pequeñas. Creía que este régimen era el que permitiría un mayor desarrollo de la razón. Elogiaba a aquellas comunidades que «se contentaban con ser un pequeño distrito con posibilidades de funcionar como una confederación en caso de necesidad» y las comparaba con aquellas que aspiraban «a abarcar un

vasto territorio y colmar su vanidad con ideas de imperio» (Godwin, 1976, VII, III, p. 644). Pero Godwin accedía a estas concesiones institucionales con reticencia, pues claramente prefería el contexto más íntimo de la conversación racional.

[15] G. D. H. Cole sugiere que Hodgskin «fundó […] la economía proletaria» (Hodgskin, 1922, p. 17). Max Beer recomienda una obra de Hodgskin, Labour Defended Against the Claims of Capital, por ser uno de los «panfletos más agresivos y mejor razonados sobre el trabajo y el movimiento socialista» (Beer, 1948, p. 261).

[16] George Lichtheim concluye que la teoría es «más laborista que socialista» (Lichtheim, 1969, p. 135). Algunos de los contemporáneos de Hodgskin se mostraron muy críticos tras su aceptación de la competición individual. Cfr., por ejemplo, William Thompson (1827).

[17] Aquí resulta muy ilustrativo el epígrafe de J.-B. Say que Hodgskin puso al principio de Popular Political Economy: «Las leyes que determinan la prosperidad de las naciones no son obra del hombre: derivan de la naturaleza de las cosas. No las creamos, las descubrimos» (Hodgskin, 1966). En general, sobre este asunto, cfr. Stack, 1998.

[18] Los detalles biográficos en Dolleans, 1948; Halévy, 1913; Haubtmann, 1982; Hoffman, 1972; Sainte-Beuve, 1947; Vincent, 1984; Woodcock, 1956.

[19] El término «teócrata» procede de Dominique Bagge (Bagge, 1952).

[20] Esta dimensión moral del pensamiento de Proudhon está presente en toda su obra y es especialmente pronunciada en De la justice dans la Révolution et dans l'Église (Proudhon, 1930).

[21] Hasta mediados de la década de 1840, Proudhon asumió que el gobierno cumplía un papel importante (Proudhon, 1927, pp. 387-388, 415, 422). Sin embargo, en 1846, cuando publicó Système des contradictions économiques, había cambiado de opinión y afirmaba que había que eliminar a los gobiernos (Proudhon, 1923c, p. 388n). Proudhon se prodiga sobre la organización federal de las comunidades en sus escritos de la década de 1860 (Proudhon, 1929).

[22] En ¿Qué es la propiedad?, Proudhon habla de «asociación» como la síntesis de la progresión dialéctica anterior, que iba de la teoría de la «comunidad» a la

antítesis de la «propiedad». «La síntesis de dos restos nos desvelará la auténtica forma de asociación humana» (Proudhon, 1926b, pp. 324-325; cfr. asimismo pp. 221, 314n, 204). Las discusiones más profundas son las de sus cuadernos privados (Proudhon, 1960, I, pp. 38, 74-96, 114-115, 126-129, 142-143, 145-149, 152-157, etcétera).

[23] Proudhon habla de estas reformas educativas en Avertissement aux propriétaires (Proudhon, 1926b) y en De la création de l'ordre dans l'humanité (Proudhon, 1927, pp. 298, 329, 338).

[24] En 1848 Proudhon lo llamaba «anarquía positiva» (Proudhon, 1868, p. 87), pero a finales del siglo XIX se denominó a este ideal «mutualismo».

[25] Era una postura mayoritaria en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores a finales de la década de 1860 y entre los trabajadores franceses a principios de la década de 1870. Cfr. Guillaume, 1985, infra.

[26] Proudhon tuvo contactos en cuatro periódicos diferentes durante la Segunda República: Le Représentant du Peuple (febrero de 1848–agosto de 1848); Le Peuple (septiembre de 1848–junio de 1849); La Voix du Peuple (septiembre de 1849–mayo de 1850); Le Peuple de 1850 (junio de 1850–octubre de 1850).

[27] Maurice Agulhon se refiere a Proudhon como un «francotirador entre los demócratas» (Agulhon, 1983, p. 86).

[28] Confession d'un révolutionnaire (noviembre de 1849); Idée générale de la Révolution au XIX siècle (julio de 1851); La Revolution sociale demontrée par le coup d' État du 2 décembre 1851 (julio de 1852); Philosophie du progrès (septiembre de 1853).

[29] E. H. Carr escribe sobre estas pasiones impulsivas y destructivas. Aileen Kelly analiza las relaciones entre la compensación psicológica de Bakunin y lo que denomina su «política del utopismo». Arthur P. Mendel avanza más en esa dirección, reduciendo los objetivos milenaristas de Bakunin a complejos narcisistas y edípicos. Cfr. Carr, 1961; Kelly, 1982; Mendel, 1981.

[30] Bakunin a Varvara Bakunin (marzo de 1836); Bakunin a Tatyana y Varvara Bakunin (10 de agosto de 1836); citado en Kelly, 1982, p. 41.

[31] Bakunin narra su papel en estos eventos de la década de 1840 en las

curiosas confesiones que escribió al zar Nicolás I mientras estaba en prisión. Cfr. Bakunin (1977).

[32] Los especialistas debaten sobre el momento exacto en el que Bakunin se hizo anarquista. Max Nettlau cree que ya está impregnado de anarquismo en fechas tan tempranas como 1851 (Bakunin, 1932, p. 325n). Pero sólo en 1867 Bakunin declara por primera vez, «soy anarquista» (Maitron, 1975, I, p. 48n; Pernicone, 1993, p. 26).

[33] En 1851 Bakunin pidió un «gobierno fuerte y dictatorial» para Rusia e indicaba que, en 1848-1849, había creído en «un gobierno revolucionario con poder dictatorial ilimitado» en la Bohemia posrevolucionaria (Bakunin, 1977, pp. 91, 112, 118-119).

[34] Aileen Kelly señala que Herzen y Turguéniev también creían que Bakunin tenía un apego excesivo a la coherencia teórica, que «luchaba con una persistencia implacable para interpretar y ordenar complejos sucesos históricos según las exigencias de una dura dialéctica a la que fue fiel toda su vida» (Kelly, 1982, p. 3).

[35] Datos biográficos en Cahm, 1989; Kropotkin, 1930; Miller, 1976; Woodcock y Avakumovic, 1971.

[36] En una carta (4 de junio de 1866) dirigida a su hermano Aleksandr, Kropotkin le advertía que no se comprometiera con la revolución sin pensar cuidadosamente en las posibles ventajas y desventajas para la mayoría (Miller, 1976, p. 68).

[37] Hay que diferenciar entre el «colectivismo anarquista» que, según Kropotkin, propone que la remuneración se base en el número de horas trabajadas, y el «comunismo anarquista». La primera postura fue defendida por James Guillaume, entre otros.

[38] Originalmente fue una clase impartida el 7 de marzo de 1896 y se publicó en Les Temps nouveaux (17 de diciembre de 1896). La traducción inglesa en Kropotkin, 1970a, pp. 211-264.

[39] Aparte de sus muchos libros, Kropotkin publicó artículos en revistas anarquistas tan destacadas como Le Révolté (en París) y Freedom (en Londres).

TERCERA PARTE

LA LIBERTAD MODERNA Y SUS CRÍTICOS

XV

ESTÉTICA Y POLÍTICA

Douglas Moggach

Según Hegel, el descubrimiento central de la Ilustración es que todo existe para el sujeto (Hegel, 1971, pp. 332-333). Este giro teórico, de las ideas sobre un orden natural o social fijo hacia la utilidad subjetiva y la libertad, ocurrió en conjunción con los retos políticos al antiguo régimen en Europa y el surgimiento de la sociedad civil moderna. Aunque aquí sólo podemos aludir por encima a los cambios sociales subyacentes, el legado intelectual de la Ilustración es la idea de que valores e instituciones deben ser validados críticamente para comprobar que corresponden a las percepciones del sujeto (C. Taylor, 1991, pp. 81-91), y que los modos de vida tradicionales deben claudicar a las relaciones sancionadas por la razón, gracias a las cuales el sujeto va ganando mayor ascendencia sobre los procesos naturales y sociales que inhiben su autodeterminación autónoma.

Las disciplinas del pensamiento moderno han concebido de diversas formas al sujeto como fuente de valores. En el siglo XVIII surge la estética como campo de investigación y como programa de crítica cultural y política en conexión con las nuevas formas de entender la actividad del sujeto, que desempeñará un papel primordial en el pensamiento del siglo XIX. La historia de la estética está íntimamente entreverada con el surgimiento y el eventual eclipse de la subjetividad moderna, ha aportado multifacéticas imágenes de autoconciencia y descrito un tipo de acción objetiva y formativa.

Dicho de otra forma la estética, que se deriva del término griego que denota percepción o sensación, se ocupa de la aprehensión de lo bello y lo sublime, de la naturaleza del arte y de la labor realizada por los sentidos en relación con el entendimiento. Más allá de esta ambiciosa agenda, examina los aspectos fundamentales de la nueva subjetividad, como la espontaneidad, la creatividad y

la acción, preguntando cómo engendran los sujetos formas objetivas y, más allá de eso, cómo se relacionan con el mundo y se distinguen a sí mismos de sus externalizaciones en el mundo, consideradas manifestaciones o limitaciones de sí mismos. Friedrich Schiller, uno de los primeros teóricos y practicantes de la nueva estética, define este relacionar y distinguir simultáneo como el problema de la reflexión, de la relación recíproca entre el yo y el mundo (Schiller, 1967, Carta XXIV. 2). La estética contribuyó a discriminar entre distintas variedades de Romanticismo, uno de los temas candentes de la época, y decisivo para diversas tendencias surgidas en su seno. Como mejor se aprecia la carga política de la estética es analizando los conceptos de subjetividad, actividad formativa y reflexión.

Aunque los pensadores de principios del siglo XVIII siguieran haciendo hincapié en la «razón y adecuación de las cosas» (Bate, 1949, p. 160), en un orden de valores y relaciones dados, sancionados por la tradición, a los que debían adecuarse los objetivos y los actos, se iba virando gradualmente hacia la espontaneidad subjetiva y la autodefinición, y se planteaba la posibilidad de canalizar esta libertad por medio de la autorregulación o la ley racionalmente vinculante. El surgimiento de la subjetividad estética está relacionado con los importantes desarrollos culturales y teóricos iniciados durante la Ilustración: un giro del objeto constituido al sujeto creativo, de la mimesis, la reproducción del orden natural, a la espontaneidad y la imaginación, y de un fundamento absoluto y trascendente de los valores a su validación subjetiva. El giro hacia la subjetividad que se aprecia a partir de finales del siglo XVIII no es una afirmación del individualismo, aunque este ocupe un lugar destacado. Las formas de subjetividad más bien describían tipos o grupos (Barrell, 1986, pp. 3-10). Esta comunalidad o uniformidad entre los sujetos se recalcaba a menudo, pero el valor del individuo y de lo personal también fue adquiriendo mayor importancia durante la Ilustración (Taylor, 1989, pp. 286-294). El interés por la espontaneidad tampoco implicaba la negación incondicional de toda trascendencia, ni de lo divino. Lo crucial, incluso en el seno de corrientes tan tradicionalistas como el pietismo, era la relación personal que establecía el sujeto con la fuente última de los valores, aunque fuera externa a él.

Un buen ejemplo de las cambiantes relaciones entre el arte, la subjetividad y el orden social son las concepciones de lo que implica la creación estética. El estilo barroco del siglo XVII y de principios del siglo XVIII había concebido la obra de arte, en el lenguaje de la retórica clásica, como una inscriptio o inventio, menos un acto de libre creación que el reconocimiento de los estándares

religiosos y políticos dominantes (Raulet, 1992, pp. 148, 154). Aquí, inventio significa descubrir más que realizar un acto creativo o imaginativo, porque se refiere al orden normativo en el que se inscribe la obra y al que debe ilustrar y embellecer. En el neoclasicismo del siglo XVIII la estética también se construyó a partir de un canon de reglas para la producción de objetos, en el que la imaginación perdía importancia[1]. La diferenciación entre «artes qua technai», o producción artesanal (que depende de reglas y procedimientos), y las bellas artes como espontáneas e innovadoras se fue perfilando poco a poco a lo largo del siglo XVIII (Scholtz, 1990, pp. 12-29; Barrell, 1986, pp. 7-8, 78-79; Becq, 1984, II, pp. 802-809; Mortensen, 1997). Este proceso dio lugar a la institucionalización del arte como una esfera de valor y actividad, así como al reconocimiento de que la producción artística era distinta al trabajo[2]; sólo más adelante, ya en el siglo XIX, cuando se interpretó la actividad laboral misma en clave estética, se volvería a buscar una síntesis. La idea de un orden estético relativamente independiente sólo tenía sentido si se concebía la actividad del artista bajo una nueva luz, como una inventio en un sentido nuevo, como un acto de la conciencia libre e imaginativa (Becq, 1984, II, p. 513; Starobinski, 1964, p. 13) o de un yo espontáneo moderno. Este cambio fue muy gradual y no se llegó a completar en el periodo que analizamos aquí. En J. W. Goethe (1749-1832) o Joshua Reynolds (1723-1792), el ideal de la excelencia artística es la reproducción mimética y la purificación de tipos naturales esenciales (Becq, 1984, II, pp. 522-523; Benjamin, 1986, pp. 165-177), aunque las contribuciones de Goethe a las nuevas sensibilidades románticas y a las ideas de la subjetividad alienada son muy significativas, especialmente en su Werther (1774). En su Fausto (1808/1833) narra el conflicto entre el traspaso moderno de los límites y la preservación clásica de medida y lugar. En el Romanticismo de William Blake (1757-1827), inventio retiene su referencia a un orden trascendente. Su término «original» se refiere al patrón o modelo eterno que se aprehende en la visión estética y se reproduce en la obra; la originalidad de los artistas se debe a que tienen acceso a estos modelos (Barrell, 1986, pp. 225-231, 244-253), no crean algo sin precedentes. A principios del siglo XIX surgieron otras variedades de Romanticismo que, junto al idealismo alemán, fueron un reto para esta defensa de la mimesis en nombre de la espontaneidad y la creación. Una de las facetas del yo moderno, la idea de espontaneidad tipificada por el pensamiento del siglo XIX, se refiere a la capacidad de los sujetos para iniciar y validar cambios en ellos mismos y en el mundo exterior. Las formas en las que se manifiestan y el establecimiento de límites apropiados ya no se consideran fijos, en consonancia con el orden natural. Aunque el orden antiguo se había puesto frecuentemente en entredicho, fue la Ilustración la que procedió a su demolición definitiva y

empezó a pensar en los conceptos correspondientes de sujeto, creando el escenario adecuado para la evolución del siglo XIX. La libertad moderna se manifestaba a través de la transgresión continua de los límites, en contra de los mandatos de la antigua ética funcional, en la que cada cual ocupaba su lugar[3], se consideraba hybris toda transgresión de los límites legítimos y se invocaba a la némesis para restaurar un orden natural violentado. El mandato del Fausto de Goethe, nunca intentar retener el momento que pasa, es buen ejemplo de esta actitud. La Doctrina de la ciencia de Fichte, escrita entre 1794-1795, es de un tenor parecido. Prescribe la conformidad del mundo con la razón por medio de infinitas aproximaciones. En la nueva subjetividad dinámica, ¿son arbitrarias y caprichosas estas transformaciones o se rigen por reglas de validez universal? ¿Cómo pueden reconciliarse la espontaneidad y la autonomía (o autolimitación)? ¿Hay que reconciliarlas? El problema de la Ilustración fue conspicuamente señalado por Kant en su «paradoja»: «¿Cómo pueden ser los sujetos los autores de las leyes que los atan?» (Pinkard, 2002, p. 362). Se trata de una cuestión ética que formó parte del núcleo de la estética desde sus primeras formulaciones hasta finales del siglo XIX. La autonomía del arte, en su calidad de esfera de valores diferente, planteó ciertas cuestiones relevantes, aunque no siempre en el periodo objeto de estudio. ¿Dónde radica la verdad en un arte que ya no está interesado en reproducir o imitar formas naturales? ¿Cómo se relacionan el arte y la moralidad, ilustrando y evocando la libertad por medio de la indiferencia, o manifestando la cualidad ilusoria de la subjetividad misma y, por ende, la inexistencia de la ley moral?

En su potente caracterización de la subjetividad ética y estética, Hegel ofrece dos imágenes diferentes de la cultura moderna. Afirma que el gran logro de la modernidad es la idea de la personalidad libre e infinita (Hegel, 1991, pp. 20-21). Esta figura se construye a partir de dos vectores. Uno es centrífugo y exuda particularidad, pues muestra una paulatina diferenciación de las funciones en la sociedad civil junto a demandas crecientes de reconocimiento individual. Se compensa por medio de un movimiento reflexivo, una vuelta autoconsciente a la unidad en las instituciones políticas y en las relaciones éticas. Cabe describir a este modelo, en un lenguaje estético, como una claridad extensiva o multiplicación de significados, articulada con una claridad intensiva y un significado preciso, compartido y unívoco. La nueva autoconciencia reafirmadora de los sujetos modernos había generado una expansión sin precedentes de las relaciones jurídicas y de la gama de intereses y actividades junto a una creciente división del trabajo. Por consiguiente, los derechos para satisfacer propósitos personales, para remodelar la objetividad a la luz de fines

subjetivos y reafirmar la conciencia moral autónoma fueron cobrando importancia en su calidad de prerrequisitos del sujeto moderno. Sin embargo, según Hegel, ser un mero testigo de este despliegue de la particularidad daba una visión unilateral, y hacía perder el giro reflexivo. Las solidaridades modernas también se constituían por medio de actos de libertad y reconocimiento que expresaban la nueva forma de entender el yo (Hegel, 1991, pp. 282-283). Aquí, la reflexión religaba lo múltiple a la unidad, no a la fuerza sino a través de la reafirmación mutua[4]. Esta expectativa se colmaría por medio de instituciones políticas en las que los sujetos amplificaban y no limitaban mutuamente su libertad. Según Hegel, el Estado racional, al que tendía la modernidad, combinaba espontaneidad y libertad con autonomía o autolegislación para preservar la diversidad subyacente[5]. Esto se prefiguraba en la estética, y, aunque en el pensamiento maduro de Hegel el arte ya no pueda garantizar una genuina reconciliación entre sujetos modernos, su teoría de vida ética compartida seguía basándose en las ideas estéticas sobre la reflexión que derivan de fuentes ilustradas.

Hegel también describe a la modernidad como una cultura de rígida oposición, fragmentación o escisión (Hegel, 1964, pp. 88, 90-91), debido a una tendencia desbocada a la particularidad que mina peligrosamente el potencial de autonomía racional. En esta imagen, las mociones expansivas y reflexivas de la subjetividad moderna no casan. Se mantienen en una terca oposición, y la unidad que alcanzan es temporal y muy frágil. Las fuerzas centrífugas amenazan constantemente con desbordar las capacidades integradoras de las instituciones y relaciones modernas. Esta es una imagen de antagonismo y separación, entre el entendimiento y la sensibilidad, la libertad y la forma, entre sujeto y sujeto, y entre sujeto y objeto[6]. Hegel encuentra ejemplos de estas contradicciones inadmisibles en la filosofía de Kant, que luchó por resolverlas, y en sus propios contemporáneos románticos[7], a los que afeaba que ampliaran irresponsablemente las tensiones y conflictos del mundo moderno. Después de Hegel, el ideal de autodeterminación racional se cuestionó cada vez más, y las ideas de espontaneidad y autolegislación acabaron divergiendo y entrando en conflicto.

La historia de la estética es una atalaya desde la que observar los movimientos de la subjetividad moderna. Es un ejemplo de actitudes de reconocimiento o afirmación de la cultura de la fragmentación, a la que se resignan, pero también de la tendencia a ir más allá, buscando la armonía y la reconciliación. Sus imágenes de autodeterminación y afirmación individual están íntimamente

vinculadas, pues las tensiones y presiones de la modernidad reavivan constantemente el deseo de la síntesis y engendran nuevos proyectos de reconciliación, aunque vuelvan a fallar. Puede que el momento reflexivo del que hablaba Hegel se hiciera sentir menos en las instituciones de la vida ética y política modernas que en el perpetuo descontento de los sujetos modernos con su mundo fragmentado. La elaboración de imágenes de armonía y conflicto es la materia de estudio del pensamiento estético moderno.

FUNDAMENTOS DE LA ESTÉTICA MODERNA

G. W. Leibniz (1646-1716) contribuyó a ese decisivo giro hacia la subjetividad que es la estética moderna, disolviendo el objeto en el poder y el movimiento que lo produce, es decir, en la actividad de los sujetos (Leibniz, 1993, pp. 55-117). El paso de la forma estable al proceso formativo subyacente será esencial para el pensamiento estético posterior, de los románticos a Marx, y reviste un carácter fundacional para la disciplina misma. Alexander Baumgarten (1714-1762), considerado junto a J. J. Winckelmann (1717-1768) uno de los fundadores de la estética moderna, en un principio defendió al sujeto (alma o anima) como un hypokeimenon, un sustrato inerte que ostenta ciertas propiedades, de acuerdo con su significado clásico metafísico; pero, aplicando la concepción de forma y movimiento de Leibniz, también sugirió una nueva forma de entender al sujeto, como un poder formativo que actualiza una propiedad, o para quien la propiedad es una externalización (Baumgarten, 1739, pp. 501, 527; Menke, 1999, pp. 596-597; Paetzold, 1992, p. 13). Cuando Hegel definía la personalidad como una adquisición o logro, seguía la línea iniciada por Baumgarten.

El concepto de reflexión, en el sentido del sujeto que se relaciona con la forma diferenciándose de ella, es el núcleo de las respuestas de la estética a la modernidad. ¿Acaso ha de considerarse que las formas son una expresión o externalización de los yoes implícitos del sujeto, o suscitan cuestiones más problemáticas como la alienación, la discordancia y la insatisfacción? J. G. Herder (1744-1803) y Moses Mendelssohn (1729-1786) desarrollaron dos posturas, en principio complementarias, que acabaron entrando en conflicto. Herder afirmaba que la elaboración de la forma objetiva era consecuencia de los

poderes y capacidades del sujeto. La forma era la manifestación o expresión de un contenido subjetivo implícito. Además, al situar lo sensorial y lo racional no ya en armonía sino en una relación genética con las unidades más complejas del ámbito espiritual que surgen de antecedentes más simples y naturales[8], anticipa a Schelling y Hölderlin en su búsqueda de la unidad original de pensamiento y ser (Herder, 1878, pp. 3-43; 1892). En Mendelssohn, la reflexión es el gozo autoconsciente de las energías subjetivas y no es lo mismo que su realización en formas externas (Menke, 1999, p. 601; Paetzold, 1992, p. 13). Esta separación consciente del sujeto y el objeto era la actitud estética adecuada (Menke, 1999, p. 603). Las diferencias entre Herder y Mendelssohn desembocaron en una disyuntiva que sería decisiva para el pensamiento romántico posterior. La primera posibilidad era que la reflexión localizaba la fuerza creativa al margen del objeto, la postura adoptada o la ironía; la segunda, que la reflexión moldeaba las fuerzas activas subjetivas para dotarlas de una forma determinada; esta última era la postura del expresivismo.

La teoría estética de Immanuel Kant (1724-1804) no trata del juicio estético ni de una comunidad empírica del gusto, como las obras de Shaftesbury (1671-1713) o de David Hume (1711-1776), ni se refiere a una idea platónica trascendente, sino al sentido común o el consenso intersubjetivo. Esta referencia a una forma objetiva y su fuente subjetiva es, según Leibniz, lo inverso al proceso de la reflexión externa descrito por Herder. Se refiere al sujeto autoconsciente y no sólo a su interior, como Mendelssohn, sino a la posibilidad de que pueda compartir juicios con otros, así como a la idea de una moral universal[9]. Para Kant (1987), la autonomía de la estética significa que su contenido no deriva de normas o intereses dados, pero esa autonomía es relativa porque la belleza es un símbolo de moralidad. Al contrario que en la doctrina platónica expuesta en el Simposio, la belleza no desvela una estructura metafísica de la naturaleza, aunque sí confirma la presencia (inter)subjetiva de la razón práctica (Pluhar, 1987, pp. lxxxvi-cix).

Kant afirmó que la Crítica del Juicio completaba su empresa de sistematización al vincular lo sensible con lo suprasensible, lo nouménico con el orden fenoménico. Sus sucesores a partir de Schiller consideraron que se equivocaba. El problema se planteaba en las diversas formas de entender la reflexión y en la espontaneidad subjetiva, en la relación con las formas objetivas y en la autonomía o autolegislación racional (Pippin, 1991, pp. 153, 180 n. 7). La idea de espontaneidad es esencial en la explicación que da Kant del libre albedrío[10]. Al manifestar Willkür o libertad de elección (Kant, 1991a,

prefacio), en su opinión, la voluntad actuaba espontáneamente y era su propia causa: hacía suya la máxima que regularía sus acciones en el futuro independientemente de cualquier causa externa que la pudiera determinar más allá de su propia aquiescencia. Pero para Kant la espontaneidad de la voluntad debía ser regulada por la autonormación autónoma y la adhesión a criterios morales universales válidos para todos los sujetos racionales. Kant llamaba a esa determinación superior Wille, la voluntad moral. El fin de la acción moral requería una sanción racional que no dependía del interés o apetito privado, aunque Kant excluyera de este ámbito de estándares más exigentes la esfera del derecho, que trataba de la coexistencia de libertades en su aspecto externo, al margen de las motivaciones (Kant, 1991a, pp. 68-90). En las acciones autónomas, la espontaneidad o libre voluntad quedaba bajo el mando de la razón práctica. Lo que guiaría a estas acciones eran máximas que podían consensuarse universalmente sin contradicción. Las máximas no derivaban de la sensibilidad, del interés ni de un supuesto orden teológico de la naturaleza, sino de la subjetividad misma, de la pura razón práctica (Kant, 2002, pp. 98-100). Tras Kant surgieron dos líneas diferentes. La primera tendía a disociar la espontaneidad de la autonomía; la segunda, a concebir las ideas de espontaneidad y autonomía de forma más concreta. Esta distinción se parece mucho a la realizada por los primeros románticos y la escuela idealista alemana de Schiller a Hegel y más allá. Apareció una segunda acepción del concepto de reflexión, a la que también cabía entender como una revelación o retirada espontánea del sujeto en relación con las formas objetivas.

ESTÉTICA Y REVOLUCIÓN

Tradicionalmente se ha interpretado al estilo neoclásico del siglo XVIII como un sistema formal de reglas por contraposición al estilo romántico que, sobre todo en Inglaterra, recalcaba en ocasiones en exceso el valor del sentimiento subjetivo (Bate, 1949, pp. 166-172). Convendría recalcar asimismo el carácter crítico del clasicismo en lo tocante a la sociedad prerrevolucionaria (Butler, 1981, pp. 18-22). Denis Diderot (1713-1784), por ejemplo, prefería las ideas clásicas de gravedad y simplicidad al degradante lujo de su época (Becq, 1984, II, pp. 534-537). J. J. Winckelmann intentaba restablecer la belleza del arte clásico recuperando su espíritu vivo para el presente. Cualquier elemento accidental o

ajeno en el arte, como la ostentación barroca, debía ser eliminado para que pudiera brillar la idea (platónica) (Butler, 1981, p. 19; Raulet, 1992, p. 151; Winckelmann, 1755; 1764). El equilibrio y el control eran la esencia del clasicismo apolíneo (lo que ofrece un buen contraste con el gusto de Nietzsche por lo dionisíaco y disruptivo en su versión puesta al día del siglo XIX: Desmond, 1988, p. 120), pero aún no se hacía hincapié en el sujeto creativo. La principal diferencia entre el clasicismo y el Romanticismo no era su vertiente crítica sino su forma de entender al sujeto.

A medida que la idea ilustrada del sujeto moderno fue permeando todos los campos de la cultura, eliminó los límites neoclásicos que no dejaban de ser un aspecto del pensamiento ilustrado. Se lanzó una revolución estética que dio lugar a diversas formas de Romanticismo y a nuevas formas de idealismo. Esta revolución cultural tenía muchas aplicaciones políticas. El problema de unir la espontaneidad a la norma autoimpuesta recorrió y permeó toda la cultura europea, incluso allí donde la influencia de Kant no se había dejado sentir directamente. Era un problema epocal que Kant expuso con gran perspicacia y claridad mientras reflexiona sobre los logros de su época. Ya antes de Kant, Rousseau (1712-1778), a quien se considera con frecuencia romántico, buscó una solución a la decadencia y opresión de sus tiempos redescubriendo y reactivando un núcleo subjetivo incorrupto, dotado de compasión y sano amor propio, del que podrían brotar un consenso y un nuevo tipo de unión social. Románticos ingleses como William Worsworth (1770-1850) y Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) partían de una perspectiva similar, pero sus reflexiones sobre el curso de la Revolución francesa llevaron a muchos de ellos a convertirse en políticamente conservadores y a adoptar conclusiones quietistas. Las nuevas ideas sobre la subjetividad y sus relaciones con la naturaleza, surgidas de la crítica ilustrada, alcanzaron un punto de inflexión tras el impacto de la Revolución francesa. En una evolución paralela a la de Richard Wagner medio siglo después, Wordsworth gira del optimismo político y la afirmación revolucionaria a la idea de que las soluciones políticas son excesivamente superficiales para atajar los problemas planteados por la subjetividad moderna. En el caso de Wordsworth, esta conclusión es el resultado de una radicalización del principio de subjetividad mismo. Al atribuir la pobreza al monopolio feudal de la propiedad y el poder, «la desproporción forzosa […] de la posesión» (citado en Izenberg, 1998, p. 127), en principio apoyaba los intentos de derrocar al régimen. Colaboró con William Godwin, cuya teoría de justicia política apelaba a las tendencias benevolentes de la conciencia individual, pero cuando Wordsworth elaboró su propia versión de libertad radical la espontaneidad le

pareció caprichosa, pues sólo se tenía en cuenta a sí misma sin ningún control por parte de la ley o la razón (Izenberg, 1998, p. 122; Wordsworth, 1979, p. 821). En este aspecto su teoría se parecía más al egoísmo anarquista definido posteriormente por Max Stirner (Stirner, 1845). Para Wordsworth, esta actitud era insostenible. La identificaba con la política jacobina y le repelían sus efectos. Como correctivo parcial a la hybris del sujeto moderno, Wordsworth propone en sus obras maduras el reconocimiento de lo sublime, de la naturaleza infinita (Wordsworth, 1992). Como su contemporáneo romántico alemán A. W. Schlegel (1808; cfr. Becq, 1984, II, p. 826), Wordsworth consideraba que la mente se caracterizaba por su dualidad. Por un lado, dependía del poder creativo absoluto de la naturaleza, entendida no en sentido clásico como un orden fijo, sino de forma dinámica como una fuente de potencialidad infinita. Por otro lado, mantenía una relación consigo misma de la que surgía la conciencia individual con capacidad de crear formas (Izenberg, 1998, p. 125). En una versión romántica de los temas clásicos de los límites y el lugar fijo, Wordsworth propuso la idea de reconocer la infinitud de la naturaleza para que los sujetos limitaran sus exigencias de libertad y vieran su propia actividad bajo una luz más modesta (Bate, 1991; Izenberg, 1992). El giro de una cultura moderna fragmentada y desordenada hacia la unidad no se podría lograr, como creía Hegel, por medio de instituciones políticas racionales, sino creando un estado común de dependencia natural. Aunque siempre era aconsejable aliviar el sufrimiento (como en Schopenhauer), el problema de la subjetividad no podía solucionarse con remedios políticos (Izenberg, 1998, p. 129).

En otras formas de Romanticismo se recurría a la religión tradicional como medio para garantizar la unidad y la armonía. En vísperas de las críticas ilustradas a la ortodoxia, hubo que hallar nuevas formas de justificación. En Le Génie du Christianisme, François-René de Chateaubriand (1768-1848) no hacía hincapié en la verdad sino en la belleza del cristianismo, una religión que promovía las artes y mejoraba la suerte de la humanidad. La obra se publicó en 1802, en el contexto del concordato firmado entre Napoleón y el papado. Chateaubriand había criticado la base histórica del cristianismo en una publicación anterior, Essai sur les Revolutions (1797), donde defendía que los principales dogmas cristianos derivaban de fuentes platónicas, entre otras fuentes antiguas, y criticaba el gobierno despótico del clero (Chateaubriand, 1978a, pp. 404-427). También especulaba sobre un próximo fin de la cristiandad y el paso, bien a la ilustración, bien a la barbarie (ibid., pp. 428-431)[11]. Su retractación tras 1799, cuando empezó a redactar Le Génie en su exilio inglés, no fue tanto una afirmación de la verdad literal como una nueva apreciación estética de la

doctrina y la liturgia cristianas y de su visión del orden del mundo. El arte cristiano estaba por encima del clásico, pagano, porque captaba en mayor profundidad la relación entre lo finito y lo infinito (aunque la distinción hay que matizarla: los griegos practicaban una religión natural, pero su arte y su filosofía apelaban al espíritu, no a los sentidos: Becq ,1984, II, pp. 821-822). La profunda comprensión cristiana de la espiritualidad se expresaba en unas obras arquitectónicas, pictóricas y literarias sin parangón. Mencionaba las catedrales góticas, las pinturas religiosas medievales y los escritos de Pascal y Fénelon. El cristianismo brindaba una educación estética capaz de promover la civilización y de domar las pasiones desenfrenadas, incluidas las desatadas por los tumultos revolucionarios en Francia. La Iglesia había salvado a la cultura de las ruinas del Imperio romano y seguía siendo una baliza de esperanza en el mundo moderno (Chateaubriand, 1978b). Chateaubriand intentaba aplacar la nueva subjetividad postilustrada demostrando que el orden religioso tradicional colmaba sus aspiraciones estéticas.

ESPONTANEIDAD Y AUTONOMÍA: SCHILLER Y HÖLDERLIN

En sus lecciones sobre la historia de la filosofía, Hegel relacionaba la evolución del pensamiento postkantiano en Alemania con las dinámicas de la Revolución francesa (Hegel, 1971, p. 314). El joven Engels se hizo eco de esta idea, pero haciendo hincapié en lo tenue de este movimiento reflejo. Hizo una comparación entre Schiller (1759-1805) y Goethe y concedió a este último haber sabido reconocer mejor el atraso y la incompetencia política de los alemanes, aunque tampoco Goethe había sabido superar estos límites en su propia obra. Engels acusaba a Schiller de carecer del duro realismo de Goethe. Afirmaba que Schiller se refugiaba en las abstracciones del idealismo kantiano, retirándose a una ilusoria libertad interior que dejaba intactas las estructuras de la opresión económica y política. De manera que convirtió a Schiller en el portavoz de la ideología alemana en sentido peyorativo. Engels describió la teoría de Schiller de la educación estética como un utopismo apolítico que enmascaraba la «prosaica miseria» de las condiciones materiales en Alemania con una miseria intelectual pretenciosa y vacua (Engels, 1972a, p. 232)[12].

Más recientemente, se ha hablado en el caso alemán de una revolución estética,

de la que habrían formado parte Schiller, los primeros románticos y los idealistas postkantianos. Este movimiento no se consideraba un sucedáneo, ni un premio de consolación, ni un acto político fallido, sino una guía y complemento para la transformación política. Los primeros románticos alemanes y los idealistas compartían con Schiller un ambicioso programa cultural en el que religión, ciencia y vida social y política se reformarían en profundidad (Jaeschke, 1990, p. 2). Las trayectorias políticas y filosóficas divergieron en seguida, y tras 1799 muchos de los románticos defendieron la ortodoxia en la Iglesia y el Estado. Schiller no dio este giro conservador. Pese a su decepción con el curso de la Revolución francesa, no quería repudiar la política para volcarse en el autocultivo individual, sino defender «una sociedad mejor de seres humanos interrelacionados» (Wilkinson y Willoughby, 1967, pp. lxxxii-lxxxiii) en la que la educación estética era requisito necesario, pero no suficiente, para promover una vida ética más integral.

Schiller ampliaba la descripción que hacía Kant de la autonomía y redefinía la espontaneidad como autoformación. Proponía un sistema de educación estética en el que se entrenara la espontaneidad para convertirla en un punto de vista moral, desde el que las exigencias de sensibilidad y cumplimiento del deber ya no estuvieran en conflicto. La autonomía no se refería sólo a una condición interna: no debía limitarse a la determinación de máximas para la acción, sino que había de situar al sujeto en la matriz institucional, en la que la libertad, intuida como real, permeaba las relaciones políticas y sociales (Pippin, 1991, p. 180 n. 13). De manera que Schiller anticipó la crítica de Hegel a Kant y su diseño de una vida ética moderna.

El problema básico en Cartas sobre la educación estética de la humanidad, escrita entre 1794 y 1795 (publicada a la vez que la primera Doctrina de la ciencia de Fichte), era descubrir conexiones sin eliminar diferencias (Wilkinson y Willoughby, 1967, p. lxxxviii). Schiller proponía un nuevo tipo de política compatible con la individualidad moderna y sus distintas formas. ¿Cómo se podía garantizar la armonía sin generar uniformidad y sin suprimir la espontaneidad? La estética ofrecía un esbozo de solución para la creciente diversidad de intereses de la vida política y social. Unificando las diversas formas de individualidad no habría que imponer un interés universal, como intentó en vano la Revolución francesa, sino evolucionar hacia un movimiento espontáneo, en el que los particulares se prepararan para representar a la voluntad general. Se transformaría estéticamente a la luz de su entendimiento del bien común. En palabras de Schiller: «Una constitución política siempre será

muy imperfecta si el único modo de llegar a la unidad pasa por la supresión [Aufhebung] de la multiplicidad» (Schiller, 1967, Carta IV.3)[13]. Afirmaba, además, que «el Estado no debería hacer honor exclusivamente a lo objetivo y genérico, sino asimismo al carácter subjetivo y específico de los individuos» (Schiller, 1967, Carta IV.3)[14], que conformaban la ciudadanía. La incapacidad para adaptarse a la diversidad fue, según Schiller, uno de los defectos de la Revolución francesa. Reconocía la diferencia y procuraba equilibrar la diversidad por medio de un propósito común. Según su ideal político, «la forma triunfante está tan lejos de la uniformidad como de la confusión» (Schiller, 1967, Carta IV.7)[15]. La educación estética era parte de un proceso que reconciliaba lo particular y lo universal, tanto en los sujetos como en las relaciones que mantenían entre ellos.

Schiller prestaba especial atención a las condiciones de la subjetividad y la libertad modernas, donde se planteaba el problema. Ya no cabía presuponer la armonía de los intereses particulares y generales: había que crearla. Lo decisivo era cómo hacerlo. La integridad y armonía de los griegos representaba una hermosa unidad dada, indiferenciada en cuanto a interés o función y que, por lo tanto, ya no correspondía al ideal que buscaban los modernos. Pensaban que, en las condiciones de su presente, el intento de restaurar esa unidad sería directamente represivo, como lo habían sido los esfuerzos de la Revolución francesa por establecer una uniformidad o identidad entre los ciudadanos. Los revolucionarios franceses no consideraban que la diversidad fuera una distinción ilegítima en el ámbito de los derechos, los privilegios y el estatus jurídicos de los estamentos. La diversidad era una reliquia del orden antiguo y del gobierno despótico (Maza, 2002, p. 122) que había que borrar para dotar a los ciudadanos de igualdad de derechos.

Schiller se resistía a la lógica de la estandarización y la imposición, pero también veía las diferencias entre el Ancien Régime y las especializaciones emergentes en el seno de la sociedad civil moderna. Trata el problema de la diferencia de derechos y de la arrogancia del poder en sus obras dramáticas Los bandidos (1781), Don Carlos (1787) o Guillermo Tell (1804). En sus escritos teóricos hace hincapié en las nuevas formas de diferenciación social. Schilller entiende que el problema de la especialización es el resultado del incremento del conocimiento científico y de nuevas configuraciones administrativas y políticas, pero en sus ejemplos evoca la nueva división tecnológica del trabajo (Schiller, 1967, Carta VI.8). Al igual que Adam Smith, Schiller consideraba que la nueva especialización del trabajo era históricamente necesaria pero perjudicial para el

productor individual, cuya actividad y perspectiva de sí mismo, de la sociedad y del mundo se veían truncadas y deformadas. «Ligado por toda la eternidad a un único fragmento del Todo, el hombre mismo se convierte en un mero fragmento» (Schiller, 1967, Carta VI.7). La especialización beneficiaba a la especie al promover el avance cuantitativo del conocimiento, pero resultaba dañina para el individuo mutilado que protagonizaba el proceso. La nueva diversidad era muy problemática, pues desintegraba tanto la personalidad como la sociedad, aunque también había en ella elementos de resolución, un giro reflexivo hacia la comunidad entendida al modo de la estética.

Al diferenciar entre el estilo estético ingenuo, que hablaba de conexiones inmediatas y transparentes entre los sujetos de la Antigüedad, y el sentimental, que expresaba al yo moderno, más crítico y reflexivo (Schiller, 1984)[16], Schiller precedió a Hegel en la descripción de la modernidad como una cultura de opuestos. Al aplicar los nuevos conceptos de lo determinable, consideraba a la personalidad la sede de abundantes y variadas potencialidades. La división del trabajo reducía su maleabilidad, pues los individuos se veían abocados a cumplir una función limitada y repetitiva. Anticipándose a la crítica que hiciera Marx de la alienación del trabajador, Schiller lamentaba que, en las condiciones modernas, los individuos hallaran enormes obstáculos para exteriorizarse armoniosamente en sus respectivas actividades. En vez de expresar la plenitud de las capacidades humanas, sus acciones se deformaban y fragmentaban (Schiller, 1967, Carta VI). De ahí que surgiera la necesidad de reformar ese estado de alienación y de descubrir un tipo de totalidad e integridad compatibles con las diferenciaciones propias de la vida moderna.

Las implicaciones políticas de este análisis radicaban en el ideal crítico de un estado estético, con condiciones de vida bellas y armoniosas, así como en la idea de educación estética. Schiller caracterizaba así, por un lado, el dinámico y moderno Estado de derecho, basado en la autoafirmación individual y en la indiferencia mutua; por el otro, al ampliar la idea fichteana de la reciprocidad como conectivo (Pott, 1980, pp. 54, 66-70), Schiller describió al estado estético como un ideal de reconocimiento mutuo y acción cooperativa (Schiller, 1967, Cartas XIV.1 y XVI.1). Este estado no era una condición final, utópica, sino un proceso de renovación permanente, que revigorizaba la vida ética. No era un orden dado sino creado, pero creado por el libre juego, sin violencia. Señalaba la importancia del consentimiento subjetivo y de la colaboración, una idea que tampoco casaba con la uniformidad e identidad del pensamiento republicano anterior y permitía una descripción más compleja de la voluntad general.

Según el republicanismo estético de Schiller, «el hombre debe aprender a desear cosas más nobles para no tener que desear subliminalmente» (Schiller, 1967, Carta XXIII.8). No había que reprimir la identidad particular, como exigían las versiones sublimes y rigoristas del republicanismo (Moggach, 2003, cap. 7), pero tampoco se la podía dar por válida automáticamente, como en las transacciones jurídicas entre intereses particulares (p. ej., la población kantiana de demonios inteligentes; Kant, 1991b, pp. 112-113). En cambio, el yo particular era buen material para una puesta a punto estética, una autotransformación espontánea. La educación estética instilaba la idea de libertad en quienes la recibían. El arte no servía a la instrucción moral, pero actuaba como la moralidad encarnando la libertad (Becq, 1984, II, p. 848; Beiser, 2003, p. 42). La postura de Schiller no se ha descrito como «el arte por el arte» sino como «el arte por la vida» (Wilkinson y Willoughby, 1967, p. clxxxi), pensado para ensalzar la existencia individual y colectiva. El individuo empírico podía identificarse con la idea racional de Hombre por medio de la educación estética, no porque el ideal suprimiera al yo empírico, sino porque los individuos se adaptaban y ponían a la altura de la idea (Schiller, 1967, Carta IV.2). El resultado no era uniformidad sino armonía (Schiller, 1967, Carta XIII). No se trataba de subordinación unilateral ni de una división interna persistente, sino de un intercambio mutuo y de una reciprocidad activa. Esta unidad-en-la-diferencia es la condición estética.

Schiller propuso dos conceptos de libertad, que correspondían a lo bello y lo sublime en Kant. Primero dio una hermosa descripción de las facultades de la mente (voluntad, entendimiento y sensibilidad) en el seno de la personalidad individual, que, además, implicaba armonía con la naturaleza externa y con otros sujetos. La educación estética era un proceso de autoformación, que domaba las pasiones dañinas y las controlaba, no con ayuda del intelecto represor, sino por medio de un gusto cultivado, capaz de regular las interacciones sociales discretamente. En segundo lugar, entendía que la libertad era dignidad, la sublime elevación del yo por encima de la causalidad natural en la determinación de los fines. La compatibilidad de estas dos concepciones y el éxito de Schiller al integrarlas se ha puesto en cuestión (Sharpe, 1995, pp. 47-48, 63-64), pero su forma de aplicar a Kant tuvo una enorme influencia. Describió la autodeterminación estética y política y la autonomía moral como la culminación de la idea de espontaneidad, no como su negación.

Una corriente teórica afín recurrió a otros medios kantianos para superar el dualismo persistente de la vida moderna que la Revolución francesa no había

sabido resolver. Aquí la idea de Kant del intelecto intuitivo, un entendimiento conceptual que generaba la objetividad correspondiente, desvelaba la imagen de la nueva subjetividad y del reino compartido de la libertad. Uno de los primeros idealistas alemanes, Friedrich Hölderlin (1770-1843), compañero de Hegel y Schelling, halló un modelo para esta productividad de la mente en la práctica artística, tal y como fuera definida por Gottfried Lessing (1729-1781), quien afirmaba que eran las acciones o la subjetividad en el mundo, no los objetos, las que dotaban al arte de su contenido (Lessing, 2003, pp. 25-129). Para Hölderlin lo suprasensible hacía referencia a la posibilidad de crear una comunidad entre todos los espíritus elevados, lo que justificaba su exigencia de libertad absoluta frente a los poderes que alegaban tener un estatus trascendente, no derivado (Lypp, 1972, p. 22 n. 24). Al ámbito nouménico de la libertad se accedía a través de la intuición intelectual, que desvelaba la unidad de sujeto y objeto, así como del sujeto y su forma externa. El reconocimiento de un terreno común en el que podían encontrarse ser y libertad refrenaba los peligros implícitos en una subjetividad desbocada. La intuición de una identidad del pensar y del ser preconceptual, que el arte demostraba, especialmente la poesía (Harris, 1993, p. 32; Henrich, 2003, pp. 279-295), ponía fin a la regresión al infinito de la reflexión subjetiva. El rechazo constante de la subjetividad a lo que había generado fue un problema detectado en la reformulación que hiciera Fichte de Kant (Hegel, 1971, pp. 415-416; Pinkard, 2002, pp. 139-144). Hölderlin se resistía al giro romántico. Creía que, evocando la armonía entre la reflexión y la forma objetiva, la estética podía prefigurar y guiar transformaciones políticas más concretas.

En un texto fragmentario y anónimo, conocido como el «Primer Programa Sistemático del Idealismo Alemán» (de 1796 o 1797), estos desarrollos se interpretaban desde el punto de vista político, y es en ello evidente la influencia, si no la autoría, de Hölderlin[17]. En este texto se atribuía a la estética de Kant la intención de situar la libre determinación de fines en un orden natural regulatorio, tendente a un propósito y acorde con nuestros propios fines. Pero lo que definía al mundo de la época era una apagada relación mecánica entre las partes (Lypp, 1972, p. 20) y Kant no pudo librarse por completo de esta perspectiva. Casi a la vez que se publicaba el citado «Programa Sistemático», Kant describió y defendió este mecanicismo explícitamente en su Doctrina del derecho, la primera parte de su Metafísica de las costumbres (1797), en la que afirmaba que las relaciones jurídicas se basaban en la coacción o en exclusiones unilaterales de esferas privadas. El «Programa Sistemático» proponía una alternativa mejor para adecuar el orden natural a la libertad; planteando el ideal

de trascender el estado mecanicista y alumbrar un estado estético en el que primarían condiciones de vida hermosas y armónicas. La idea seguía siendo rudimentaria en el «Programa Sistemático» aunque ya hubiera aparecido en una obra de Carl von Dalberg (1744-1817), un amigo de Schiller (Dalberg, 1791) [18], y, a modo de incentivo o catalizador de la reforma, también en las Cartas sobre la educación estética de la humanidad del propio Schiller. ¿En qué medida cabía pacificar la vida moderna con ayuda de la categoría de belleza? Al igual que Schiller, Hölderlin dedicaba su obra a esta cuestión. La espontaneidad se convertía en la base de una libertad que moldeaba al yo y a la sociedad. La estética ofrecía perspectivas de solidaridad social en una época en la que se apreciaba una creciente división del trabajo y de la especialización.

ESPONTANEIDAD, CISMA Y EXPRESIÓN: SCHELLING Y LAS DIVERSAS FORMAS DE ROMANTICISMO

Aunque más tarde rebajara el estatus de la estética (Cesa, 2000, pp. 199-217), F. W. J. Schelling (1775-1854) describía al arte como el órganon de la filosofía en su Sistema del idealismo trascendental (1800). Era el vehículo de la intuición intelectual: un concepto que provoca su propia realización. Schelling concebía esta productividad del pensamiento como un acto estético. De manera que el arte complementaba a la filosofía, porque el contenido que esta última sólo podía describir subjetivamente, por medio del concepto, tenía una presencia objetiva en la representación artística (Mathy, 1994, pp. 11-12). El estudio de la obra artística nos permitía, además, recuperar la creatividad o autoconciencia tal y como se manifestaba en la naturaleza, desvelando la compleja estructura interna de la subjetividad: una conciencia que operaba sin pleno autoconocimiento, ya que el proceso creativo nunca era una reflexión nítida (Bowie, 2000, pp. 245-246; Bowie, 1990). Esta opacidad parcial era lo que distinguía al arte de la ciencia y de la filosofía, permitiéndole escapar a la estricta determinación causal y dar origen a lo nuevo, lo incalculable, lo que no tenía precedentes. En sus primeras obras, Schelling intentaba resolver el problema de la relación de la mente con el mundo exterior. Recogía el testigo de Spinoza, quien afirmaba que existían dos manifestaciones paralelas de la sustancia universal común, una objetiva y otra subjetiva (Spinoza, 2000). Cada atributo del pensamiento y la extensión (u objetividad) tenía un contenido idéntico y necesario que aseguraba

su coincidencia a costa de la libertad subjetiva, pues los sujetos se enfrentaban a un mundo totalmente determinado. Había que adaptar la libertad a la necesidad, un problema muy importante para los románticos. La idea inicial de Schelling resolvía el asunto de los atributos del pensamiento y del ser en un continuum en el que fluían armoniosamente, y situaba su origen común en un «punto de indiferencia» anterior a la escisión entre sujeto y objeto. La libertad sólo era posible si el mundo no estaba determinado por las leyes de la causalidad. Era la lección que nos enseñaba el arte. Mientras que la intuición intelectual de Hölderlin desvelaba el proyecto común que subordinaba el mundo externo a la libertad racional, Schelling situaba la perspectiva de libertad en lo indeterminado y lo contingente[19]. El idealismo y el Romanticismo empezaron a crear sus propias identidades[20].

Desde el punto de vista de románticos tempranos como Friedrich Schlegel (1772-1829), la perspectiva de Schelling sobre el arte tenía dos defectos fundamentales. En primer lugar, Schelling sobreestimaba la experiencia[21]. Los románticos, en cambio, dudaban de la existencia de principios fundacionales últimos o síntesis definitivas entre pensamiento y ser, y alababan la multiplicidad y la diferencia por encima de la unidad[22], al igual que ciertas actitudes «posmodernas» contemporáneas cuya supuesta originalidad es más que dudosa. Esta postura se caracterizaba por la defensa de lo no-idéntico, aunque el Schelling maduro también vertiera duras críticas contra lo que consideraba una reducción del ser a un mero aspecto del pensamiento por parte de Hegel.

En segundo lugar, la estética de Schelling no distinguía adecuadamente entre arte antiguo y moderno, pues no veía fases históricas concretas sino meras variantes de un modelo idéntico: los antiguos representaban lo infinito en lo finito. Al igual que Schiller y Hegel, Friedrich Schlegel señalaba una ruptura en la continuidad, una ruptura que hacía época en la historia del arte (Mathy, 1994, pp. 17, 23). Tras un breve periodo en torno a 1795, en el que defendió las unidades clásicas frente al estilo moderno difuso y ecléctico (Beiser, 2003, pp. 126-127), entre 1797 y 1799 Schlegel redactó los manifiestos fundacionales de la escuela romántica (Schlegel, 2003)[23]. Criticaba el ahistoricismo de Fichte y rechazaba los estándares universales y eternos del clasicismo para adoptar un enfoque contextual y hermenéutico de la obra de arte que desarrollaría Schleiermacher (Bubner, 2003, pp. 17-28, 35-45). Schlegel distinguía entre poesía natural y poesía artística; la primera era mimesis del orden natural y la otra una exploración de estados de ánimo subjetivos. La literatura y las expresiones artísticas antiguas permitían una apreciación directa de la naturaleza y de la

objetividad, pero suprimían la libertad, mientras que las formas modernas buscaban una libertad al margen de los objetos: el juego infinito de la capacidad estética subjetiva (Mathy, 1994, pp. 17-18). Esta transición provocó cierto interés por lo extraño y lo anormal (temas todos ellos del Romanticismo posterior; Bohrer, 1998), pero también se hizo eco de posibles evoluciones en el seno de la subjetividad moderna misma (Jaeschke, 1990, pp. 5-6), que tenía un potencial de perfectibilidad y, por lo tanto, podía alcanzar niveles más elevados de producción estética. Schlegel anticipaba una futura síntesis en la poesía de lo objetivo, que no se basaría ni en la mera subjetividad ni en la naturaleza externa inmediata. Pero la descripción que hizo de esta solución es vaga, y a menudo se ha dicho que se regodeó en las disonancias de la experiencia moderna (Hegel, 1971, pp. 415-416). Richard Wagner retomaría este programa de un arte nuevo e integral en sus composiciones.

Los primeros intentos de síntesis de Friedrich Schlegel y sus colaboradores fueron una de las facetas de la revolución estética: la transformación cultural de la vida individual y social. Los límites políticos fijados por Heine y Ruge, en la década de 1840, entre el idealismo republicano y el Romanticismo conservador aun no eran relevantes; Schlegel mismo escribió en defensa del republicanismo en 1796 (Schlegel, 1996, pp. 93-112). Aunque no acometió una sistematización rigurosa del pensamiento, intentó lograr una gran fusión filosófica entre las posturas aparentemente incompatibles de Spinoza, Leibniz y Fichte. De Spinoza, leído a través de Schelling, procedía la idea de una naturaleza panteísta, en la que pensamiento y ser se complementaban y brotaban incesantemente de una misma fuente. De Leibniz (y de los descubrimientos en química y física de la época) surgió la idea de que la naturaleza no era una máquina, sino fuerzas vivas en interacción. De Fichte tomó las ideas de la creación espontánea y permanente, así como el tema de la relación entre las fuerzas y formas objetivas y el sujeto. Era una síntesis inestable y el Romanticismo acabó sacrificando la autonomía del sujeto, la dimensión fichteana (Beiser, 2003, pp. 185-186). Al igual que en el caso de Wordsworth, el reconocimiento de un orden natural que lo abarcara todo limitaba las posibilidades del yo. La creatividad subjetiva se expresaba en el poder de la naturaleza y no en la libertad racional. Mientras, los sujetos se retraían, cada vez más, a sus mundos privados internos. Así se iban integrando en la naturaleza, pero a costa de irse separando unos de otros.

En su análisis de los efectos de la subjetividad moderna, el pensamiento romántico confirmaba la idea de Hegel de la cultura de la escisión [Entzweiung]. La contradicción entre el sujeto y la sociedad permeaba el pensamiento

romántico (Rüsen, 1976, p. 19). La ironía incidía en este desapego. Hegel describía la ironía romántica como el divorcio entre los seres conscientes y sus fines esenciales, que eran el resultado de una moralidad subjetiva unilateral incapaz de realizar la transición a los valores compartidos y las prácticas de la vida ética. Al intentar extraer criterios de juicio de una interioridad abstracta y no de los vínculos sociales y del reconocimiento mutuo, los sujetos entraban en contradicción con la objetividad (Hegel, 1991, pp. 180-186). Sus fines se volvían contingentes y arbitrarios y, aun reconociendo esa arbitrariedad, eran incapaces de lograr la reconciliación. Su subjetividad se agotaba en una autoabsorción. Un ejemplo típico de interioridad romántica era el del «alma bella», criticada en la Fenomenología, una conciencia meramente autocontemplativa que desdeñaba realizarse en objetividad (Hegel, 1967a, pp. 658-666). Esta figura se diferenciaba tanto del «hermoso individuo» clásico, encarnación del microcosmos de la polis, como de «la personalidad libre e infinita» moderna, cuya reflexividad la guiaba hacia la unidad con los demás. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el mayor defensor de esta imagen después de Schiller (1793), le dio su expresión más conmovedora, describiendo el alma bella como «el centro inmóvil de un mundo que gira» (Soliloquio de Schleiermacher [1810], citado en Simpson, 1984, p. 12), evocando una interioridad que desapegaba al sujeto de las relaciones objetivas. Anticipando aspectos del pensamiento de Schopenhauer, Schleiermacher distinguía entre un ámbito fenoménico devaluado y otro esencial o nouménico, concebido como el reino de la conciencia pura. Subordinó el sujeto finito a un inefable absoluto al que se accedía no por medio del pensamiento racional, sino a través de sentimientos de dependencia y subordinación. De manera que aquí se pusieron en cuestión las ideas de autorrealización y autonomía. Como Hamann y Jacobi, Schleiermacher afirmaba que la fe religiosa era un acto espontáneo de sumisión a un poder racionalmente inaccesible. Al contrario que Kant, creía que el acto espontáneo del sujeto no estaba reglado por una autolegislación autónoma, sino por un acuerdo heterónomo, lo que suponía una crítica a ciertos aspectos del yo kantiano. Hegel fue muy criticado por adoptar esta postura: el supuesto apoyo de Schleiermacher al cristianismo se basaba en una introspección que amenazaba con minar la cohesión social y la unidad (Simpson, 1984, pp. 11, 14, 19). El reconocimiento de este peligro explica la enérgica polémica antisubjetivista de la Filosofía del derecho (Hegel, 1991, pp. 9-23).

La ironía romántica demostraba que se había producido un divorcio entre lo interno y lo exterior parecido al que afectó al pietismo (Simpson, 1984, p. 14), aunque en Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) esta idea se vinculó a

la defensa del catolicismo, no del cristianismo reformado (Novalis, 1996). La ironía es una forma de reflexión que disocia a los sujetos de sus atributos o externalizaciones. Con su idea de reflexión, Herder pretendía convertir la forma externa en la energía de la fuerza, manteniendo así una continuidad entre sujeto y objeto, pero Friedrich Schlegel adoptó una postura más cercana al concepto de reflexión de Mendelssohn, que consideraba que era un giro hacia el interior del sujeto que lo alejaba de sus manifestaciones externas. La idea de ironía de Schlegel implicaba que las formas externas no eran auténticas expresiones de la autoconciencia subjetiva, sino sólo momentos transitorios de creación y destrucción (Menke, 1999, pp. 604, 608) a los que el sujeto da la espalda. Hallamos en su pensamiento complejas influencias de la primera Doctrina de la ciencia de 1794-1795 de Fichte (M. Frank, 1995, pp. 65-85), aunque lo que preocupaba a Fichte era demostrar cómo se relacionaban los sujetos con lo objetivo y cómo lo racionalizaban bajo la dirección de la razón práctica. En los textos de Schlegel no aparecen estas razones prácticas. Los ideales kantianos de autodeterminación racional también se cuestionaron tras el reconocimiento de poderes trascendentales que estaban fuera del alcance de la subjetividad (Cesa, 2000, pp. 199-217). Se podía asumir que estos poderes eran benéficos, como hacía Novalis, pero, poco a poco, iban adquiriendo una apariencia más amenazadora, penetrando incluso en la conciencia misma, haciendo al yo impermeable al conocimiento[24].

La separación entre el sujeto y lo externo tuvo consecuencias para el entendimiento del ser y de la objetividad. Los primeros románticos se inclinaron por la idea spinozista panteísta de sustancia como continuo que es su propia causa (Lypp, 1972, p. 28), pero no era fácil casar esta idea con el énfasis que ponían en las formas como transitorias y discontinuas. Al contrario que en las ideas de proceso y continuidad histórica, los románticos fragmentaron la actividad subjetiva en momentos discretos e inconmensurables, cada uno de ellos revestido de resultados diferentes e imprevisibles (Bohrer, 1998, p. 12; Mathy, 1994, p. 16). Los últimos románticos, sobre todo, dividieron el tiempo en momentos atomizados, cada uno de ellos capaz de dar origen a una nueva serie de sucesos (Bohrer, 1998, p. 11). Como no tenían en cuenta ni la regularidad causal ni el imperio de la racionalidad científica, esta tendencia se ha identificado con un ocasionalismo subjetivo (Schmitt, 1924, p. 23). Era un resurgimiento, en versión laica, de la idea renacentista de las intervenciones divinas instantáneas e inescrutables en el orden creado, que interrumpían cualquier causa natural operativa predecible. El ocasionalismo derivaba de las obras de Nicolas Malebranche (1638-1715) y ofrecía una alternativa a la

formulación que hiciera Spinoza de la relación entre pensamiento y ser. Relativizaba la causalidad de los cuerpos físicos y la encuadraba en una fuente trascendente: la voluntad divina. Las interacciones físicas observables no eran causa unas de otras, los hombres sólo veían la apariencia engañosa de fuerzas inmateriales más profundas (Malebranche, 1945, Libro VI; McCracken, 1983, cap. 3). Así, al contrario que Spinoza, consideraba que el determinismo y la necesidad no existían en la naturaleza. Al subjetivar el ocasionalismo, los románticos tardíos hicieron hincapié en el proceso, valorando más la multiplicidad que la unidad, la imprevisibilidad que la recurrencia. Al contrario que en la descripción teológica de Malebranche (al menos en el caso de los románticos tardíos), el sujeto finito tenía el poder de efectuar cambios que no siguieran los designios de la Providencia.

Podemos documentar este giro hacia el ocasionalismo con ayuda de las ideas sobre el accidente y su lugar en un orden mayor. El ideal fuertemente antirromántico de la transparencia auspiciado por Hölderlin llevó a este a subordinar lo contingente a la regla racional (Lypp, 1972, p. 19; Raulet, 1992, p. 159), pero Novalis alababa lo contingente y accidental que rompía la rutina y auguraba algo nuevo: «Todos los accidentes de nuestra vida son materiales con los que construimos lo que queremos» (citado en Bohrer, 1998, p. 12 [N. del A., la traducción es mía]). En este caso, la libertad radicaba en la indeterminación, no en la autonomía racional; en la Willkür, entendida como acción arbitraria, no en la Wille o sumisión a la ley universal. Esta actitud resaltaba de nuevo el divorcio romántico entre la acción subjetiva espontánea y la autonormación. Sin embargo, el ocasionalismo no fue adoptado plenamente por los primeros románticos, porque Schlegel defendía una visión evolutiva de la historia en la que el caos del presente ofrecía posibilidades indeterminadas de una futura síntesis entre sujeto y objeto. Novalis también se atuvo a una perspectiva teológica en la que los accidentes de la vida personal se acababan integrando. Mezclaba una visión moderna del sujeto reflexivo con la defensa de valores y relaciones tradicionales sancionadas por la Providencia. De manera que el accidente se mantuvo en el orden potencial (Novalis, en Bernstein, 2003, pp. 203-238). El Romanticismo tardío destruyó ese orden y se quedó con una realidad fragmentada, con una «puntualización sin sustancia» (Bohrer, 1998, pp. 12-13) de posibilidades infinitas e inconmensurables. El ámbito fantástico, patológico y demoniaco de los efectos inexplicables predomina en la obra de Ludwig Tieck (1773-1853; aunque se le considera un romántico temprano), E. T. A. Hoffmann (1776-1822) y Edgar Allan Poe (1809-1849). Con ayuda de una auxesis o argumentación retórica (Aristóteles, 1926, 1368a, 40-41), el giro

reflexivo de Mendelsohn, de la forma constituida al sujeto constitutivo, dio lugar a una idea de objetividad como ámbito no dominado por la causalidad sino constituido por acciones y resultados arbitrarios.

Existe otra corriente de pensamiento que suele calificarse de romántica y no parte de Mendelssohn sino de Herder. En este caso el concepto central no es la ironía, sino la expresión: la auténtica representación de la objetividad de un contenido esencialmente subjetivo. Partiendo de la idea de la conversión de forma en configuración, la actividad estructurante describía a los cuerpos mismos y su movimiento, y Herder hacía hincapié en el poder estético formativo del yo como expresión de su libertad (a la vez que recalcaba la continuidad entre los ámbitos de la naturaleza y del espíritu). Como en Rousseau, la subjetividad implícita debía manifestarse de forma real en el mundo externo. Esta transposición del contenido subjetivo a una forma objetiva y estable era parte de la visión expresivista de la libertad en Herder (Taylor, 1989, pp. 368-390). Aplicando la doctrina monádica de Leibniz, Herder consideraba que cada sujeto ofrecía una perspectiva única e irreemplazable de la totalidad de los logros humanos y encarnaba un aspecto de la personalidad humana compuesta. Estos sujetos aparecían tanto en calidad de individuos como de colectivos, aunque en su pensamiento no siempre estén claramente diferenciadas las relaciones entre ambos niveles. El expresivismo era un criterio para reafirmar el orden social moderno. Herder detectaba en la modernidad una tendencia creciente a la reducción mecanicista, no un aumento de la diferenciación social. La división del trabajo reducía a los trabajadores a unidades estandarizadas e intercambiables, cuyo movimiento se determinaba desde el exterior (Herder, 1877, pp. 534-564). Sitúa en un mismo plano mecanicismo y heteronomía, como se había hecho en el programa sistemático más antiguo del idealismo alemán. Consideraba que el autoritarismo era algo inherente a la sociedad moderna que rompía los vínculos, quebraba las solidaridades y dejaba desprotegidos a los cuerpos intermedios, convirtiendo al individuo egoísta en presa del poder desnudo del Estado (Herder, 1965, pp. 27-145). En contraposición a la unidad mecánica de ese estado, Herder consideraba que el pueblo o la nación era una entidad orgánica, un modelo compartido de vida ética que reflejaba un principio dinámico interno (Helfer, 1990, pp. 367-381). Los movimientos endógenos de estos sujetos colectivos generaban un orden de complejidad creciente basado en la extensión de las interacciones y en el reconocimiento de la multiplicidad. Era una tendencia paralela al movimiento reflexivo y sintetizador de la libertad moderna en Hegel. Novalis prefería la jerarquía y la subordinación, pero el organicismo de Herder exigía la difusión, no la centralización del poder[25].

Estos puntos de vista sobre la formación de la conciencia nacional tuvieron un profundo impacto, sobre todo en época de las revoluciones de 1848. Por citar un ejemplo, Elias Lonnrot (1802-1884), cuyas dos ediciones del Kalevala –el gran poema épico nacional finés– se publicaron en 1835 y 1849, aplicó (poco sistemáticamente) las ideas sobre la expresión y la teoría de la épica hegelianas a su compilación de material folclórico. Sus publicaciones dieron voz a las tradiciones indígenas y catalizaron el surgimiento de la autoconciencia nacional bajo la ocupación rusa (Karkama, 2003; Manninen, 1996).

ARTE, MODERNIDAD Y AUTONOMÍA: HEGEL Y LA ESCUELA HEGELIANA

En sus Lecciones de estética póstumas, publicadas en 1835 por Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), Hegel situaba a Kant en la moderna cultura de los opuestos. La filosofía de Kant recreaba el conflicto entre pensamiento y ser, entre entendimiento y sensibilidad, tan característico de la modernidad, pero como intuía una unidad mayor luchó por superar estas contradicciones (Hegel, 1964, pp. 88, 90-91). Hegel sostenía que Kant, en algunos extremos, se acercaba al punto de vista de su propia filosofía sin alcanzarlo. La nueva presentación de Kant de la razón teológica en la Tercera Crítica anticipaba el concepto hegeliano de la encarnación de la razón en la objetividad y, de acuerdo con las exigencias de la modernidad, demostraba que esa encarnación no podía ser una unidad inmediata como en el mundo clásico: había que extraerla de los mismos opuestos generados por la subjetividad libre. En opinión de Hegel, La crítica del Juicio era innovadora: no había que leer la Primera Crítica de forma exclusivamente dualista, pues contenía las mismas tensiones que la Tercera. Hegel consideraba, por ejemplo, que el esquematismo trascendental de la Crítica de la razón pura situaba concepto e intuición en una armonía íntima y dinámica, pero creía que Kant no había rastreado las implicaciones de esta idea y volvía a su distinción entre espontaneidad y receptividad (Hegel, 1971, pp. 347-348; Pippin, 1989, pp. 69, 275 n. 30). De manera que la filosofía crítica recreaba una unidad, pero era una unidad defectuosa, que creaba falsos opuestos, aunque vislumbraba la perspectiva de una unidad más concreta y elevada (Lebrun, 1970, pp. 469 n. 6, 471-473). El sistema de Kant era básicamente subjetivo y constreñía la capacidad de la razón para actualizarse en el mundo. La moralidad kantiana no

aprehendía las formas concretas de libertad al seguir inmersa en la interioridad.

Hegel propuso desarrollar la Idea racional, la unidad de ser y pensamiento más allá de los confines del dualismo kantiano. No se refería a la identidad estática de los eleáticos antiguos, sino a un proceso de desarrollo en el que la realidad objetiva se remodelaba por medio de las experiencias de la libertad racional. Hegel expresaba este dinamismo en su concepto de Wirklichkeit, la actualidad o eficacia causal de la razón, su capacidad para moldear aspectos del mundo objetivo en el vehículo del espíritu y perfeccionar y trascender sus logros anteriores (Hegel, 1975c, pp. 142, 200-202, 1975b, pp. 147-149). Este sentido de Wirklichkeit derivaba de la idea aristotélica de energeia, la presencia o actividad de forma y fin en la materia. Pero como la modernidad defendía la primacía de la libertad, el fin no podía pertenecer al orden natural porque su determinación exigía una autodeterminación libre y racional. Hegel definía la personalidad como la forma subjetiva de ese movimiento, como la capacidad para determinar los propios atributos, para transformar cualquier particularidad en una individualidad consciente invistiéndola de juicio reflexivo. El logro de la modernidad fue reconocer la infinitud de la personalidad, su capacidad de autonomía racional, de ser libre y de llevar una vida ética compartida.

Hegel definió el papel de la estética en relación con su idea de Wirklichkeit. El sujeto moderno era demasiado complejo para expresar su interior por medio del arte. Pero, a la vez, el logro artístico era una faceta de la objetividad de la razón. No había que entenderlo como una mera dilución de la idea en la materia (Kimmerle, 1999, pp. 91-99), aunque la cognición puramente filosófica aprehendiera la idea racional con su entendimiento. El arte era una manifestación de esta idea, su parusía o presencia tangible en el mundo. Los objetos bellos, como los organismos vivos, constaban de partes constituyentes y manifestaban el poder de la razón para autoimpulsarse hacia la objetividad. La armonía de lo bello no era un acuerdo subjetivo calibrado sino una forma o manifestación de la razón en su objetividad. Al igual que en El banquete de Platón, la belleza era una de las formas en las que aparecía la razón; pero la idea racional ya no era una forma objetiva dada. Estaba mediada, como exigía la modernidad, por la actividad subjetiva. Como Herder, Hegel establecía una continuidad entre la subjetividad y las formas de expresión. Pero las formas estéticas ya no revelaban las capacidades del sujeto en toda su complejidad. La armonía expresada por el individuo hermoso en la Grecia antigua no estaba el alcance de la sociedad moderna. Hegel consideraba muy irónico que se apreciara el desapego entre sujeto y forma y no se aprehendiera la posibilidad de una síntesis más

elevada[26]. Esta actitud, criticada por Schlegel y Novalis, era la culminación de la subjetividad encerrada en sí misma. Era una tendencia que, según Hegel, resultaba muy dañina porque tendía a la ruptura de los vínculos de la vida ética, el único lugar donde podían satisfacerse las genuinas aspiraciones del yo moderno. Aunque el papel del arte tuviera relevancia, sólo el Estado racional y las instituciones de la vida civil podían colmar su promesa de autonomía y transparencia.

Uno de los rasgos más característicos del sistema del Hegel maduro es que trata el controvertido tema del fin del arte (Henrich, 1974, pp. 295-301; Hofstadter, 1974, pp. 271-285; Knox, 1980, pp. 1-10; Kuhn, 1974, pp. 251-269; Winfield, 1993, pp. 131-144). En la Estética, afirmaba que la incapacidad del arte moderno para arrojar luz sobre la verdad se debía a su imposibilidad de representar los logros de la razón en la compleja configuración que adoptaban para el sujeto «romántico», postclásico (Hegel, 1964, pp. 30-31). La personalidad moderna libre e infinita surgía de la matriz cristiana de la conciencia insatisfecha y planteaba el problema de la representación estética con especial agudeza. La creciente autoconciencia y el carácter reflexivo del sujeto moderno no podía tratarse en la representación artística sin fragmentar la unidad de la obra de arte y sobrecargarla con acreciones subjetivas; esta autorreferencialidad necesaria era la verdad latente expresada (y distorsionada) por la ironía romántica. La complejidad no afectaba sólo a la obra de arte individual, sino que también descartaba, por insuficiente e inalcanzable, una justificación puramente estética de la modernidad o la reconciliación de intereses antagónicos en el seno de la cultura de la fragmentación (Bubner, 1971, p. 12; Klinger, 1990, p. 38; Rüsen, 1976, p. 34). Había que buscar la solución en otra parte, en las relaciones políticas del moderno Estado racional, en el que se hacía realidad la exigencia de autonomía, y en la filosofía, en la que la Idea, la unidad de ser y pensamiento, lograba articularse plenamente. El arte no se había agotado y seguiría poniendo en relación el pensamiento creativo con las causas materiales. Pero ya no podía satisfacer los impulsos más elevados de la subjetividad que deseaba comprender su relación con el mundo mismo. El multifacético sujeto moderno, con su autoconciencia, actividades diversas y relaciones, no bailaba al compás de la descripción artística, al contrario que el arte clásico, capaz de representar de forma directa la armonía entre el individuo y la comunidad.

La teoría de Hegel sobre el fin del arte era muy crítica con las tendencias románticas de su época. Primero porque, debido a la particularidad expansiva y a los intereses en conflicto del mundo moderno, el arte ya no podía mostrar al

individuo la conciencia de su propia universalidad e inmersión en la comunidad, tal y como hacía el arte en la Antigüedad clásica. Ignorar esta diferencia crucial era tomar la parte por el todo, convirtiendo el arte en una herramienta ideológica de intereses particularistas disfrazados de universales. En segundo lugar, no debía entenderse el vuelco reflexivo hacia la interioridad como una restauración de estructuras históricamente pasadas de moda. La afirmación de Hegel sobre el fin del arte era una crítica al intento romántico de revivir el pasado medieval y reconstituir el arte moderno sobre la base de los conceptos tradicionales políticos y religiosos (Gethmann-Siefert, 1986a, pp. 69-72, 1986b, pp. xi-xiii, xxviii). Algunos de los estudiantes de Hegel, sobre todo Hotho, pueden haber cedido a esta tendencia, incorporando concesiones al Romanticismo en sus interpretaciones del maestro (Gethmann-Siefert, 1983, pp. 229-262). En las críticas más recientes, se tiende a señalar la tensión en la estética hegeliana entre su carácter sistémico, su fundamento en el sistema del conocimiento absoluto, y su apertura a la dimensión fenoménica de las obras de arte en su particularidad e historicidad (Gethmann-Siefert, 1981, pp. 182-187; 1984; 1991, pp. 92-110; 1992). Esta tensión se disipa bajo la orientación y labor editorial de Hotho.

Tras la muerte de Hegel se intensificó la lucha por una Alemania unida y republicana. Bajo el liderazgo de Schelling, los románticos tardíos defendieron el orden de la Restauración. Entre sus adversarios se contaba un grupo laxo de intelectuales y literatos denominado la Joven Alemania (en torno a 1834), que imitaban el modelo de la Joven Italia de Mazzini, fundada en 1831. Ludwig Börne (1786-1837), Georg Büchner (1813-1837), Georg Herwegh (1817-1875) y Heinrich Heine (1797-1856) fueron algunos de sus miembros más destacados. Criticaban la bancarrota política y moral del orden existente, promovían la constitución republicana y los ideales igualitarios de la Revolución francesa y defendían la emancipación de la mujer. Su estilo literario, realista y satírico, contrastaba con un Romanticismo que tendía cada vez más a lo anormal y lo extravagante, aunque el Romanticismo de izquierdas seguía siendo una fuerza a tener en cuenta (p. ej., Fourier, 1889). Heine, que vivía en París desde 1831, mantenía estrechas relaciones con los escritores socialistas franceses y combinaba elementos hegelianos y saint-simonianos con sus propias críticas al Estado, la religión y la cultura de la Restauración.

También surgió un movimiento filosófico de Jóvenes Hegelianos (la «izquierda hegeliana») en la década de 1830, que se fue haciendo una agenda política cada vez más explícita y propia. Ludwig Feuerbach (1804-1872) compartía con los Jóvenes Alemanes la defensa de la sensorialidad frente a la abstracción

intelectual. En su obra, el vínculo entre ética y estética seguía siendo fuerte. Comparaba la contemplación estética con el egoísmo práctico, y afirmaba que los sujetos debían limitar sus necesidades y actividades para poder vivir en armonía con el mundo natural y no compitiendo entre sí (Feuerbach, 1957, p. 113). Al criticar la pasividad de Feuerbach, el joven Karl Marx (1818-1883) interpretaba el trabajo mismo como un acto estético, reivindicando la acción productiva como expresión de libertad y autonomía y describiendo el trabajo alienado como sujeción al control heterónomo (Marx, 1975; Marx y Engels, 1976). A finales de 1843, Marx empezaba a visualizar una reorganización socialista de la producción para superar la moderna cultura de la fragmentación y la oposición. Modificó y adaptó, desde una perspectiva kantiana, sus primeras ideas sobre la autorrealización por medio de la actividad diversificada, e incidió en la transformación estética del trabajo desarrollada por el romántico socialista francés Charles Fourier (1772-1837: cfr. Fourier, 1889; Rihs, 1978).

Los representantes de la izquierda hegeliana más estrechamente asociados a los enfoques estéticos activistas de la libertad y el republicanismo fueron Arnold Ruge (1802-1880) y Bruno Bauer (1809-1882). Seguían a Kant cuando vinculaban la espontaneidad con la autonormación, y consideraban que la autonomía era la racionalización de las relaciones políticas. Las formas objetivas debían responder al concepto de libertad; este proceso no implicaba sólo la expresión de un contenido subjetivo dado sino, asimismo, una autotransformación, puesto que los intereses particulares del sujeto eran una fuente potencial de heteronomía cuando entraban en conflicto con el interés general. Al igual que Heine y los Jóvenes Alemanes, Ruge rechazaba el Romanticismo por motivos políticos, pues lo consideraba una teoría conservadora de la modernidad y de la igualdad. La nostalgia por el pasado que se apreciaba en autores como Novalis desvelaban su anhelo de desbaratar la labor liberadora de la Revolución francesa para volver a las formas sociales jerárquicas del Ancien Régime. Ruge hacía hincapié en el contraste entre los románticos y Schiller, cuyas obras proclamaban la emancipación personal y la armonía social sin opresión, alcanzada por medio del libre reconocimiento mutuo (Bubner, 1971, p. 10).

En su enfoque más sistemático de las formas artísticas y estéticas, Ruge (siguiendo una sugerencia de Schiller) recurrió a lo cómico para describir la actitud emancipadora del sujeto moderno posrevolucionario. No partía de la postura irónica de los románticos, en la que el desapego del sujeto respecto de los fines de su actividad lo confinaba a una interioridad impotente que reforzaba

el viejo orden. Ruge veía en la comedia un reto subversivo a la subordinación y la desigualdad. Lo cómico producía cierto sentido de liberación al demostrar que las relaciones existentes se hallaban muy por debajo de los estándares de la racionalidad crítica. Revelaba la disparidad entre el concepto de libertad y las formas reales de gobierno político, y ridiculizaba las pretensiones de las elites dominantes, como habían hecho los Jóvenes Alemanes con efectos devastadores. También miraba hacia el futuro, anticipando la reconciliación y la armonía entre sujetos liberados y autoconscientes, que construirían su mundo gracias a su profundo conocimiento del significado de la libertad (Bubner, 1971, p. 10; Ruge, 1837). El corpus de Ruge demostraba estas ideas. Su interés por la estética databa de sus primeras publicaciones (Ruge, 1832).

El recurso a la comedia y a la sátira para minar la ortodoxia política y religiosa también fue una de las técnicas preferidas de Bruno Bauer, quien en dos textos publicados anónimamente (Bauer, 1841 y 1842a) formuló una especie de crítica pietista a Hegel para hacer hincapié en las consecuencias revolucionarias de su sistema. El humor no resta ni un ápice de seriedad filosófica a estas obras. La doctrina de la autoconciencia universal de Bauer era de inspiración profundamente estética, pues se basaba en una idea de actividad formativa en la que, subjetivamente, se lograba una bella unidad del yo trascendiendo los intereses particulares. Objetivamente se libraba una lucha sublime e implacable para adecuar el orden externo a las exigencias de la libertad consciente. Contraponía el peso de la esencia, o de las tradiciones históricas irreflexivas, con el poder moldeador y crítico del yo como agente de la transformación política y cultural. La objetividad podía entenderse como el registro de los esfuerzos de emancipación humanos; lo sustancial representaba el orden teológico de la libertad, en el que cada nueva etapa corregía las deficiencias de la anterior para partir de ella.

Como no coincidía con su propia postura, Bauer criticaba al «alma bella» de Schleiermacher por su gusto por la inmediatez y la particularidad del sujeto, que la dejaba impotente ante lo absolutamente inefable. Aunque la postura de Schleiermacher era mucho más sutil y compleja, la actitud de Bauer reflejaba la polémica de Hegel contra el pietismo en el Prefacio a la segunda edición de la Enciclopedia (Hegel, 1989, pp. 5-18) y en su correspondencia privada (Hegel, 1961, p. 202). El pietismo renunciaba a la razón como instrumento de liberación, contribuyendo así a congelar el momento histórico y a aprisionar al espíritu creativo en sus propias obras alienadas. Estas eran las consecuencias de haber llevado el poder universal de moldear la realidad a un ámbito alienado más allá

de la autoconciencia. La rígida particularidad de los sujetos, y el absolutismo trascendente de los cultos religiosos y del poder político, se sostenían mutuamente instaurando un orden mundano de irracionalidad y dominio.

Bauer invertía la prioridad teórica entre religión y arte en el seno del espíritu absoluto de Hegel. En la religión, la autoconciencia estaba alienada y era pasiva al recibir la ley y la revelación desde fuera de sí misma. El pensamiento sucumbía a una ilusión dialéctica: se engañaba sobre sus propias actividades atribuyéndolas a una fuente trascendente. El arte, en cambio, mostraba la actividad del pensamiento confinándola a un elemento material. Al afirmar la libertad productiva, el arte demostraba su cercanía a la filosofía. Aunque su materialidad hacía a la obra de arte parcialmente opaca a la razón, el arte era un emblema del poder reformador del pensamiento y de su capacidad para remodelar la existencia objetiva. En un artículo sobre Beethoven (Bauer, 1842b), Bauer hacía hincapié en el fin común del arte y la filosofía: el despertar de los poderes del espíritu y su difusión libre de trabas. El arte, sobre todo la música, expresaba la intuición y la aspiración de libertad, haciendo accesible el contenido de la filosofía e impulsando a la razón práctica y a la acción con más fuerza que la especulación teórica pura (cfr. Burnham, 1995). Esta formulación recordaba a las ideas expresadas por Schelling en 1800, cuando afirmaba que el arte superaba el conceptismo parcial de la filosofía. En sus inéditos Manuscritos de Jena, Hegel, como Schiller, había comparado lo sublime, musical e inquieto, con lo bello, plástico y plácido (Lypp, 1990, p. 105). Bauer también consideraba sublime la música, un símbolo de su teoría de la autoconciencia y su influencia sobre la existencia material. Sin embargo, la autonomía de la estética sólo era parcial, pues mantenía estrechos lazos con la razón práctica, el perfeccionismo histórico y el cambio cultural y político.

LA NEGACIÓN DE LA AUTONOMÍA Y LA REDENCIÓN ESTÉTICA: SCHOPENHAUER Y WAGNER

A medida que se aceleraba el inicio de la industrialización, con los problemas de pobreza, desplazamientos y resistencias que conllevaba, la cultura de la escisión también dio lugar a la desesperación en el ámbito de las perspectivas comunitarias y de reconciliación. El pensamiento estético reflejaba una profunda

desilusión con los logros de la modernidad y su proyecto de emancipación política, sobre todo tras el fracaso de las revoluciones de 1848. Aunque publicó su obra principal en 1819, Arthur Schopenhauer (1788-1860) ya anticipaba ese estado de ánimo. No pretendía demostrar la autonomía de la voluntad individual sino su esclavitud, combinando de modo singular conceptos kantianos y platónicos y creando lo que se ha denominado la metafísica del pesimismo (Knox, 1958, p. 129). Desde su punto de vista, los sujetos venían determinados heterónomamente por una fuerza que los impulsaba continuamente hacia un empeño sin sentido. La solución estaba en dejar de desear, en una negación de la subjetividad, lograda, en parte, por medio de la percepción estética de los elementos constitutivos últimos de la realidad (Janaway, 1997, p. 246; Pinkard, 2002, pp. 333-345). Esta vía de escape permitía soslayar asimismo la causalidad mecanicista de la ciencia natural newtoniana y del yo insaciable. Schopenhauer consideraba que el mundo de los fenómenos se regía por la razón suficiente, las leyes causales que constituían a los objetos que vemos en su localización en el tiempo y el espacio (Janaway, 1997, p. 246; Knox, 1958, p. 127; Schopenhauer, 1818, Libro I). Percibimos el mundo exterior por medio de conceptos que no son puros en sentido kantiano, sino que están relacionados con las necesidades empíricas y los deseos, manipulan los objetos y los dirigen hacia la evanescente satisfacción de impulsos subjetivos. Bajo esta esfera yace el mundo nouménico de la cosa-en-sí. Según Schopenhauer, esa esencia oculta era un poder irracional al que denominaba la Voluntad. No era una voluntad personal, ni siquiera de un sujeto divino, sino un conatus ciego y eterno, un tender hacia, un actuar como fuerza anónima, sin finalidad alguna (Schopenhauer, 1818, Libro IV; Taylor, 1989, p. 442). En el mundo fenoménico, la Voluntad se manifestaba en los voraces apetitos del sujeto. Se asentaba de forma muy distinta en el mundo nouménico, donde adoptaba la forma de Ideas permanentes ocultas por el velo de la razón suficiente (Desmond, 1988, pp. 101-122; Schopenhauer, 1818, Libro III), aunque accesibles desde el arte. Estas Ideas no eran formas de acción subjetivas ni tampoco un principio supremo del bien, sino objetivaciones de modelos asumidos por la voraz Voluntad misma, que se encontraban en una relación jerárquica según la calidad y la claridad con la que expresaban el principio último (Knox, 1958, p. 128).

Schopenhauer repudiaba el recurso a la razón práctica pura de Kant, a la capacidad de autonomía y a la autonormación racional. La razón práctica empírica ilustrada había señalado que la felicidad o satisfacción de una necesidad era un criterio para medir el progreso social, pero Schopenhauer optó por la abnegación y la supresión del deseo. La estética contribuía a ese fin,

liberando a quien practicaba esta disciplina de su apego al mundo fenoménico, con sus atractivos ilusorios, así como del ego mismo. La estética brindaba una especie de indiferencia, que liberaba de la avidez del deseo (un eco del argumento de Kant sobre los juicios puramente estéticos). En Schopenhauer, el arte iba más allá de lo fenoménico, alcanzando niveles más profundos de las manifestaciones de la voluntad en las Ideas permanentes (Janaway, 1997, pp. 243-244, 322; Schopenhauer, 1818, Libro III). Uno de los mayores misterios de la metafísica de Schopenhauer es la razón por la que este conocimiento íntimo de la Voluntad ha de adquirirse liberándose de ella. Una solución sería sostener que, al contemplar el mundo en su totalidad y negar la individualidad, se desarrollaba cierta actitud limitadamente filantrópica hacia el sufrimiento, a medida que se aprendía a diferenciar el propio dolor del de otras criaturas (Janaway, 1997, pp. 322, 326-327). Sigue sin quedar claro por qué, siendo las Ideas cristalizaciones de la Voluntad, deberían tener un estatus especial en la emancipación del yo.

Según Schopenhauer, el artista genial estaba dotado de un exceso de representaciones que rompían las estrechas barreras de los conceptos[27] pragmáticos convencionales, de manera que encarnaba el concepto de Mendelssohn de lo sublime, entendido como una trasposición de los límites, algo similar a la claridad extensiva o a la multiplicidad de significados de Baumgarten (Best, 1974, pp. 173-197, 207-246; Paetzold, 1992, pp. 10, 21). El genio también poseía una capacidad de visión penetrante que percibía la esencia de la Voluntad y de las Ideas al margen del principio de la razón suficiente. Entre las formas artísticas, la música ocupaba el lugar más alto, al ser la que mejor revelaba la desbordante energía de la Voluntad. La tragedia se volvía sublime cuando la destrucción de los protagonistas no se debía a sus culpas, cuando su desgracia no parecía el resultado de su acción subjetiva sino obra de una fuerza inexorable (Janaway, 1997, p. 295). Para la izquierda hegeliana, la experiencia de lo sublime elevaba el empeño de hacer realidad la libertad, pero en Schopenhauer sirve para devaluar la acción subjetiva e ilustrar su futilidad.

En la obra de Richard Wagner (1813-1883) se aprecian influencias filosóficas contradictorias que ilustran ambas tendencias. Sus primeras óperas (La prohibición de amar, 1836; El holandés errante, 1843; Tannhäuser, 1845; Lohengrin, 1850) tenían temáticas propias de la Joven Alemania y de corrientes materialistas de la izquierda hegeliana, sobre todo de Feuerbach: el amor era el vínculo social esencial, la autorrealización se lograba por medio de la rehabilitación de lo físico y lo sensorial, así como a través de la tensión entre la

espontaneidad individual y la represión social. Tras participar en la fracasada revolución de Dresde en 1848-1849 junto a la izquierda hegeliana y el futuro anarquista Mijaíl Bakunin (1814-1876), Wagner pudo escapar a Zúrich por los pelos. Allí publicó La obra de arte del futuro (1849), que tiene un título similar al de una obra de Feuerbach, La filosofía del futuro (1843). Wagner vuelve al programa romántico de la creación de una nueva mitología para el mundo moderno y esboza los requerimientos de una obra de arte unificada, que combine poesía y música según el modelo del drama griego (Magee, 2000, pp. 89, 177; Wagner, 1993, 1994). La cultura moderna fragmentada y la nefasta influencia del cristianismo habían roto la armonía de la vida griega y la correspondiente integración de sus obras de arte. La trascendencia religiosa no había beneficiado ni al arte ni a la cultura (como sostenía Chateaubriand), sino que era desastrosa y represiva.

En un texto anónimo atribuido a Wagner y publicado en vísperas de la confrontación decisiva de 1849, el autor defendió la revolución estética que propugnaba el derecho a la creación libre y legítima, el derrocamiento violento del Estado y la anulación de las relaciones de propiedad. La insurrección inminente proclamaba sus metas:

Dejaré a ras de suelo el orden de las cosas en el que vivís […] Destruiré toda ilusión que controle al hombre, acabaré con la posibilidad de que un hombre gobierne a otro, con el poder que ostentan los muertos sobre los vivos y la materia sobre el espíritu; quebraré el poder de los poderosos, de la ley y de la propiedad. Que su propia voluntad [Wille] sea el amo del hombre, su propio placer su única ley, su propia fuerza toda su propiedad, pues lo único sagrado es el hombre libre y no hay nada más elevado que él…

Rompamos las ilusiones que someten al hombre a sus propiedades, a su trabajo. El mayor bien del hombre es su poder creativo, la fuente de la que brota toda la felicidad. Tu mayor satisfacción, la más verdadera, no radica en el producto sino en el producir mismo, en la activación de tus poderes (Wagner, 1974, pp. 114-116)[28].

Wagner expresó musicalmente estas ideas en sus óperas. El libreto de El anillo

de los nibelungos, escrito entre 1848 y 1852, constaba de cuatro partes y Wagner fue coherente con sus ideas revolucionarias. Explicaba así lo que quería evocar con la ópera:

Una existencia libre de dolor. Pero lo que quería mostrar al presentar el mito de los nibelungos completo era cómo surgió todo un mundo de injusticia tras la primera maldad y cómo se fragmentó el mundo, para que aprendamos la lección de que debemos reconocer la injusticia y arrancarla de raíz con el fin de erigir en su lugar un mundo justo (citado en Magee, 2000, p. 58).

La injusticia original era la institución del poder, la propiedad y el contrato, que sólo podía mantenerse por medio de la coacción y obstaculizaba la manifestación espontánea de amor y libertad. Esta carta es de 1856, cuando Wagner ya había pasado por un cambio de perspectiva radical tras convertirse a la filosofía de Schopenhauer en el otoño de 1854 (Magee, 2000, p. 133). Puesto que el problema de la alienación era ontológico, no histórico, la emancipación política no podía solucionar el problema básico de la libertad y la insatisfacción humanas. Sin embargo, Wagner nunca modificó sus libretos originales, en los que parece anticiparse esta evolución posterior al demostrar que el nuevo orden basado en el amor tampoco puede triunfar (Magee, 2000, pp. 135-136).

Tristán e Isolda (1859/1865) y Parsifal (1882) son las dos obras que más claramente reflejan la influencia de Schopenhauer, pero aun así pervive en ellas una mixtura de las ideas anteriores de Wagner sobre la emancipación del cuerpo. Su recurso a la leyenda medieval del Grial y a la simbología cristiana muestra su decepción con los bienes materiales y el deseo, aunque mantiene la posibilidad de la redención por medio del amor físico. Nietzsche, que durante un tiempo fue íntimo amigo de Wagner, rompió con él criticándolo en 1876 por el Romanticismo enfermizo que encerraban estas obras, y explicaba la diferencia entre lo dionisíaco y lo romántico comparando una vida plena con una empobrecida (Nietzsche, 1921a).

DECADENCIA, CLASICISMO Y MODERNIDADES ALTERNATIVAS: DE BAUDELAIRE A NIETZSCHE

La futilidad de la existencia que lamentaba Schopenhauer no se podía superar en la vida social o política, pero podía adoptar una atractiva forma estética. No había que apelar a realidades más profundas, como hacía Schopenhauer. Lo que caracterizaba el enfoque de Charles Baudelaire (1821-1867) sobre la estética y la modernidad era precisamente la atención a los fenómenos superficiales y la negación de ideas o fuerzas subyacentes. En su opinión, el proyecto moderno estaba incompleto porque el arte seguía demasiado unido a nociones de carácter ético o religioso. Su contenido real no coincidía con las unidades clásicas (Klinger, 1990, p. 31): había que hacer hincapié en lo feo, lo repelente y lo fracturado en las experiencias del sujeto moderno. Había que dejar de pensar en la universalidad y en la estabilidad y preocuparse de la contingencia y de la alteración (Baudelaire, 1964, pp. 37-45, 291-300; Pippin, 1991, pp. 32-33). La esperanza de la reconciliación estética palidecía ante el ideal del «hágase a sí mismo» (Pippin, 1991, p. 174 n. 25), una forma de espontaneidad sin límites en la que el estilo o forma era muy meticuloso en la conducta y en la apariencia externa (Taylor, 1989, pp. 434-442). Era la expresión de un yo muy particularizado, consciente de su distintividad y de su superioridad. Una actitud así contrastaba con el ideal de los modales [manners] del siglo XVIII, que implicaba necesariamente suprimir lo particular para lograr que todos los individuos cultivados reaccionaran exactamente de la misma forma, como si fueran una única persona (Henry Fielding, citado en Hundert, 1998, p. 332 n. 82).

Hubo un renacer del clasicismo a finales del siglo XIX, que ofrecía una perspectiva diferente del proyecto de emancipación moderno. Al igual que Baudelaire, Walter Pater (1839-1894) defendía el desligamiento del arte de sus aplicaciones éticas. Su actitud era la de un esteticismo cultivado, que pretendía conservar un ámbito de la experiencia al margen de las preocupaciones mundanas (Thompson, 1977, p. 147). Había que defender al arte de los intereses meramente materiales, que, al igual que la personalidad, constituían un muro que confinaba a los sujetos a su mundo privado de impresiones. Pater compartía con el clasicismo del siglo XVIII una visión estética de la forma simple y sin ornamentos (Gagnier, 2000, pp. 54-56; Pater, 1974, pp. 103-125, 190-198), y rechazaba la idea de formas universales subyacentes que caracterizaban, por ejemplo, al pensamiento de Winckelmann. Para Pater y Baudelaire, el arte moderno seguía siendo demasiado tradicional porque seguía vinculado a ideas de universalidad que tenían su origen en una metafísica trasnochada. Ellos

diseñaron, en cambio, una versión concreta de la autonomía del arte, el arte por el arte. Hasta aquel momento, esa autonomía sólo había sido relativa, únicamente se había preconizado su emancipación de los intereses políticos y religiosos dominantes, liberándolo de la necesidad de representar un orden natural dado o de proveer instrucción moral directa. Sin embargo, en Kant, Schiller, Hegel y otros, el arte había conservado sus vínculos con la moral de formas complejas. Ahora, la autonomía artística implicaba la separación de la forma de cualquier función, moral, política o pedagógica ajena a ella misma (Wilkinson y Willoughby 1967, pp. clxxvii-clxxxi).

Matthew Arnold (1822-1888) sigue en un registro clásico, pero rechazó estas ideas sobre la autonomía del arte, haciendo hincapié en su necesaria conexión con la ética y el servicio público (Thompson, 1977, p. 144). Arnold consideraba la estética y la cultura una suerte de autorregulación, que promovía el cultivo del yo por parte del individuo y de los grupos, en abierta tensión con un individualismo posesivo y estrecho de miras (Gagnier, 2000, pp. 106-107). La elevación por encima de los intereses privados inmediatos parecía la condición necesaria para lograr cierta armonía social en una sociedad dividida en clases. Esta idea se parecía a la sostenida anteriormente por Joshua Reynolds, quien había señalado que el arte contribuía a la creación de una esfera pública capaz de instituir una república del gusto y prefiguraba un público políticamente activo aún por surgir (Barrell, 1986, pp. 69-72). En el caso de Arnold, se aprecia una conciencia de la fractura entre bárbaros aristocráticos, entre burgueses filisteos y el populacho, mucho más profunda que en las fuentes del siglo XVIII, lo que dota de su melancolía característica a las reflexiones de este autor. En este nuevo clasicismo, los objetos de crítica no eran las extravagantes formas culturales del antiguo régimen, como en el caso de Winckelmann, sino las miserables realidades de las relaciones comerciales.

Arnold reconocía la utilidad social y política del enfoque estético y comparaba el pensamiento clásico griego con los puntos de vista más juridicistas, que rastreaba hasta sus fuentes bíblicas y la tradición puritana inglesa. La cultura moderna abarcaba ambas corrientes, pero de modo desigual, y Arnold procuró restablecer el equilibrio aportando un sano escepticismo griego a las proclamas dogmáticas de los políticos del momento. Las perspectivas parciales y estrechas de miras sobre la desestructuración de la Iglesia irlandesa, la cuestión de los derechos sucesorios y otros asuntos podían ponerse en entredicho y rectificarse si se permitía que los principios latentes desvelaran sus implicaciones concretas, mostrando los intereses reales que había detrás. La plasticidad del pensamiento

estético era más valiosa para la comunidad por determinar la orientación política que por proclamar principios rígidos, que, al ser examinados más de cerca, a menudo justificaban los derechos absolutos ostentados por un individuo o grupo. La cultura requería perfección, el desarrollo del mejor yo posible, no la concesión de derechos privados exclusivos. Arnold promovía el autocultivo individual, una amplia difusión de talentos y la reforma ilustrada de las instituciones políticas y sociales. Reconocía el valor de la industria moderna, no como un fin en sí misma, sino porque era una base para la evolución y la difusión cultural (Arnold, 1993). Defendía un clasicismo de interés público, pero, al igual que muchos pensadores clásicos, Arnold temía el desorden y las intervenciones políticas ilegales desde abajo, que, en su opinión, tenían su origen en la brutalidad del populacho, no en su deseo de lograr un nivel de vida mejor o más digno.

Según Jacob Burckhardt (1818-1897), la sórdida competición moderna había suplantado a la antigua visión agonal del yo, basada en la conciencia del rango y en el deseo de destacar en el seno del orden jerárquico (Jähnig, 1979, p. 180; Large, 2000, pp. 3-23; Sigurdson, 1990, pp. 417-440). Los estudios de Burckhardt sobre la Antigüedad clásica y el Renacimiento se centraron en las formas heroicas de individualismo eclipsadas por la codicia burguesa (Burckhardt, 1860). La estética ofrecía un refugio ante la miseria intelectual y cultural del momento. Burckhardt afirmaba que, al contrario que las ideas pasajeras sobre la verdad y la bondad, la belleza fijaba el tiempo. El arte manifestaba el contenido esencial de un modo de vida y también era eterno, ya que sus palabras pertenecían a un lenguaje universal, permanentemente a disposición de otras culturas (Flaig, 1987, p. 93; Jähnig, 1979, pp. 186-187). Pese a su propia degradación cultural, la modernidad brindaba la posibilidad de alcanzar una visión integral de la historia previa (Jähnig, 1979, pp. 188-189). El conocimiento histórico elevaba al observador por encima del caos sin sentido de los asuntos e intereses mundanos, los levantamientos y las amenazadoras revoluciones del presente. Lo sublime no era una condición para participar en las luchas del mundo moderno ni una invitación a una mayor compasión, sino una actitud de contemplación serena y desinteresada (Flaig, 1987, p. 92).

La conciencia de decadencia que se aprecia tras Baudelaire a finales del siglo XIX reflejaba una definición de modernidad similar a la de Burckhardt: una perspectiva general que transformaba toda experiencia histórica para que fuera asequible a la reflexión y a la apropiación. La decadencia reivindicada por Oscar Wilde resulta muy moderna por la variedad de actitudes que admite (Gagnier,

2000, p. 90). Aquí el ocasionalismo romántico no permeaba sólo el relato sobre el mundo exterior, sino asimismo al sujeto, que se podía transformar a voluntad. Wilde definía la forma como una actitud subjetiva de insinceridad, no de autenticidad (Calloway, 1997, pp. 34-54; Gillespie, 1996, pp. 61-64, 70-74, 116-132). Puesto que no había un contenido esencial que manifestar, el expresivismo tipo Herder quedaba excluido. En los personajes de Wilde, la forma era una multiplicación de la personalidad, no su integración (Gagnier, 2000, p. 111, citando a Wilde, 1962, pp. 154-155). El individuo no era, en su opinión, singular y estable, sino complejo, mudable y arbitrario. Los sujetos se reestructuraban en infinitas y espontáneas combinaciones. Su libertad radicaba precisamente en esa reestructuración creativa.

Aunque en las obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900) la decadencia del mundo parezca un peligro en vez de una liberación, compartía la idea «decadente» del yo múltiple. Al escribir sobre su evolución intelectual en 1864, el joven Nietzsche nos dejó un retrato ocasionalista de su pasado. El tiempo no era un continuo sino una infinitud de momentos discretos, cada uno de los cuales inauguraba posibles mundos inconmensurables entre sí. Cada instante en el tiempo ofrecía una oportunidad para romper con los moldes establecidos e iniciar un nuevo movimiento erradicando las fases anteriores. El pasado sólo tenía valor en calidad de material para la voluntad y para la formación del carácter (Nietzsche, 1994a, pp. 132, 146). Hasta su formulación posterior de la teoría del eterno retorno se puede entender desde esta perspectiva (Nietzsche, 1968a), no como una dogmática de modelos históricos inevitables, sino como una defensa de la vida vivida sin resentimiento ni lamentaciones. En sus escritos tardíos, Nietzsche (1954, p. 92) reconoció su afinidad con Spinoza en la medida en que negaba el libre albedrío y la teleología. Pese a su aversión al Romanticismo, al que consideraba una forma de autoafirmación enfermiza, retuvo una visión fragmentada de exteriorización cuyos orígenes son románticos. Su acuerdo con Spinoza no abarcaba el concepto de sustancia continua que fluía, libre de contingencias, a partir de una causa última.

Nietzsche situó a la sustancia y al sujeto en un marco ocasionalista, convirtiendo al individuo en un artefacto que se remodelaba continuamente a partir de su impulso y energía. Repudió el concepto clásico de sujeto como hypokeimenon o sustrato pasivo. Tampoco admitía la idea de la identidad subjetiva perdurable expresada en la energía de Baumgarten. Nietzsche reinventó el yo al modo de la ciencia de la época.

Durante la oleada de positivismo de la década de 1860 que acabó con la influencia del idealismo, las escuelas de fisiología dominantes descompusieron la identidad individual. Basándose en los idéologues Cabanis y Destutt de Tracy, desarrollaron un materialismo vitalista, postulando la existencia del inconsciente y de un núcleo vital central del que emana la actividad (Becq, 1984, II, pp. 834-841). Fisiólogos como Théodule Ribot (1839-1916) rechazaron que la unidad de la conciencia subjetiva fuera la sede de la espontaneidad y la autonomía, y propusieron la teoría del yo múltiple (Bodei, 2002, pp. 65-66). Hippolyte Taine (1828-1893), conocido por sus críticas a la Revolución francesa, se mostró muy activo en la difusión de este enfoque. El yo era una agregación de células o focos de energía cuya unidad aparente era artificial e inestable. La eficacia de un organismo en su entorno dependía de los niveles de coordinación entre los elementos que lo componían, pero, en el organismo humano, esos elementos eran en gran medida impenetrables para la mente humana consciente. La unidad del yo era evanescente; no se refería a un sujeto consciente y duradero sino a una forma de organización temporal. En la percepción, los objetos se disolvían en puntos materiales de energía, una idea que se reflejaba en movimientos artísticos como el impresionismo (Bodei, 2002, p. 58). Era como volver a la mónada de Leibniz, pero naturalizada, al margen de las estructuras perfeccionistas y teológicas de su Monadología.

Estas posturas latían tras la recomposición nietzscheana agonal del yo. Aunque el filósofo alemán se mostró de acuerdo con Baudelaire en que la constante transgresión de los límites era el ámbito propio del espíritu creativo, no se negó, al menos en ocasiones, a naturalizar al sujeto[29]. Repudiaba el dualismo de Platón y del cristianismo, y se identificaba con su cuerpo. El cuerpo era un compuesto que constaba de multitud de organismos que se mantenían en el orden monárquico impuesto por alguna instancia o impulso central. Sin embargo, su estabilización era sólo temporal, ya que cualquier debilidad momentánea de ese poder rector se convertía en ocasión para desplazarlo de su lugar de autoridad encargada de la coordinación. Las mónadas que componían el cuerpo no respondían a una armonía preestablecida: formaban coaliciones variables y conflictivas. La eficacia del cuerpo o la vivacidad de la energía vital se disipaba al dividirse o difundirse la fuerza rectora. De ahí que se explicara la decadencia, por extensión, como una suerte de homeostasis o nivelación de la energía para evitar una descarga dinámica[30]. Ese estancamiento de las fuerzas vitales, resultado del igualitarismo y del resentimiento, era lo que amenazaba al mundo moderno. Nietzsche reconocía el peligro del nihilismo, de la destrucción reflexiva de los valores implícita en la paradoja kantiana de la norma

autoimpuesta sin una base trascendente. Pero era decididamente moderno y no lamentaba esa falta de fundamento[31]. No se consideraba un nihilista, sino el heraldo de nuevos valores redentores.

Para Winckelmann, los griegos encarnaban los valores del orden, la armonía y la proporción, y Hegel y Schiller habían hecho hincapié en la «bella individualidad» clásica, entendida como concordia entre el carácter y la polis. Nietzsche, en cambio, al igual que Burckhardt, hizo hincapié en el irracionalismo griego, en el individualismo competitivo y en el heroísmo aristocrático, así como en la primacía del honor sobre la razón y el deseo material. Cuando Nietzsche describió los logros de los griegos en El nacimiento de la tragedia, no proponía una huida nostálgica ni un ideal al que aspirar, sino un paradigma para labrar la propia identidad a partir de elementos y fuerzas en conflicto (Bishop, 2004; Strong, 1996).

La experiencia griega de la autoformación se había visto minada en la Antigüedad por fuerzas que seguían activas en la crisis nihilista moderna. Nietzsche consideraba que el platonismo y el cristianismo eran el resultado de una conciencia infeliz, del resentimiento pasivo-agresivo de las naturalezas propias de esclavos que ostentaban un estatus subalterno. Incapaces de liberarse de esa subordinación en la práctica, la repudiaban en la teoría. El platónico se retiraba a un pálido raciocinio, que prefería al vigor y la vida. El cristiano había inventado una venganza imaginaria por las aflicciones propias de la existencia terrena: sus héroes eran mártires, no atletas (Nietzsche 1968b [1887]). Las tendencias platónicas y cristianas convergían en la sustitución de la antigua distinción estética entre lo bello-noble y lo feo-bajo por una forma de moral basada en la distinción entre el bien y el mal, pensada para constreñir la autoafirmación de los poderosos validando los sufrimientos de los débiles. A principios del siglo XIX, Chateaubriand había abrazado el cristianismo basándose en su idea de belleza, no de verdad, pero esa belleza estaba en decadencia a finales de siglo. Nietzsche vinculaba el cristianismo al ascetismo y el resentimiento, y lo repudió por razones estéticas. A lo largo de la década de 1880, sus críticas a la religión se fueron haciendo más estridentes, aunque le reconoció cierto efecto educativo (Nehamas, 1996, p. 245). No describía la decadencia moderna, encarnada en la sociedad de masas o en la «mentalidad de rebaño», como una falta de autonomía racional ilusoria en sí misma, sino como una deficiencia energética, como la falta del entendimiento necesario para crear nuevas instituciones al modo de los griegos, unida a un sentido de indeterminación generalizado que se confundía con la libertad (Pippin, 1996, p.

260).

Al igual que la crítica conservadora de Burckhardt a la modernidad, el clasicismo de Nietzsche es un llamamiento a las naturalezas superiores desde un punto de vista agonal, pero sin el sereno desapego propio de Burckhardt. En sus primeras obras se aprecia la fuerte influencia de Schopenhauer y de Wagner, cuando relata la interacción entre las corrientes dionisíacas y apolíneas del mundo clásico, donde la forma era una cristalización momentánea constantemente amenazada por la disolución y la posible pérdida del yo (Nietzsche, 1921b; Tanner, 1997, pp. 386-387). En sus escritos tardíos abandonó esta idea definitivamente y defendió una autoafirmación sin obstáculos. Los espíritus creativos se convirtieron en artistas de su propia identidad (Desmond, 1988, pp. 120-121; Nietzsche, 1921a; Tanner, 1997, pp. 386-387), que rebosaban energía creativa y eran sublimes al elevarse por encima de la banalidad de la vida moderna. Esta preeminencia no implicaba necesariamente dominio político, sino que se refería a procesos de autorremodelación estética y autotrascendencia (Tanner, 1997, p. 388): una nueva forma de relación positiva con el mundo. Nietzsche sustituyó la dialéctica amo-esclavo de Hegel por la de la maestría autorreconocida (Pippin, 1991, pp. 106-112). La vieja metafísica y religión dualistas habían procurado que el yo fuera la sede a la que imputar la culpa y la responsabilidad, constriñendo así las energías vitales y subordinándolas a poderes ajenos. Librarse de estas actitudes castrantes no era cuestión de voluntad sino de naturaleza. Muy pocos eran libres.

La crítica cultural de Nietzsche ha demostrado su influencia en una miríada de círculos. Lukács (1980, pp. 309-399) y Losurdo (2002) lo calificaron de irracionalismo conservador. Sus críticas a la modernidad se han relacionado con el arcaísmo, y la extrema derecha las ha alabado (cfr. Strong, 1996, pp. 132-133), pero también forman parte de proyectos radicales, de izquierdas y democráticos (Connelly, 1989). Se ha dicho que Nietzsche fue el último metafísico, y que su teoría de la voluntad de poder (que sustituye a la cosa-en-sí de Schopenhauer) era la culminación de la tradición filosófica inaugurada por los griegos (Behler, 1996, pp. 311-315; Heidegger, 1991). Se ha señalado que fue un heraldo de la posmodernidad (Foucault, 1966) y sus escritos se han leído en clave de repudio al programa ilustrado de liberación por medio de la razón teórica y práctica (Habermas, 1987, pp. 83-105), pues en lugar de universalismo ofrece juicios estéticos más localizados y contingentes desde una perspectiva relativista (Nehamas, 1996). Aunque Nietzsche rechazó firmemente la idea de la indeterminación, sus aforismos admiten las interpretaciones más diversas.

No le gustaban los universales por considerar que atentaban contra lo individual y la nobleza (Losurdo, 2002, p. 718). Nietzsche negaba la subordinación de la espontaneidad a la autonormación racional. Consideraba que esta idea era fruto de una mentalidad de esclavo que se negaba a aceptar. En cambio, describió la espontaneidad como un goce sin límites de sí mismo. Pese a sus críticas a la flaccidez romántica, Nietzsche completó la disyunción, iniciada por los románticos, entre la espontaneidad y la autonomía racional.

¿UNA NUEVA SÍNTESIS?

Theodor Adorno señalaba que la descripción que había hecho Nietzsche de la cultura moderna como repelente, mediocre y banal, podía haberle incitado a hacer un esfuerzo por elevar la vida moderna a un estándar estético y ético superior (Adorno, 1974, p. 97; Tanner, 1997, p. 420). Fue lo que procuró William Morris (1834-1896) en la estela de Schiller. Al llegar a Morris, hemos descrito un círculo que va de la distinción dieciochesca entre el arte y la artesanía a una nueva ecuación a la que, invirtiendo la antigua fórmula, cabría denominar technai qua artes. Si los artistas anteriores habían disociado su obra del trabajo manual repetitivo e imitativo por considerar que el desapego del arte era una liberación del servicio prestado a la necesidad, Morris intentó elevar el trabajo al nivel del logro artístico creativo. La fusión de arte y trabajo era una respuesta a la fragmentación y degradación de las relaciones modernas, a las experiencias descritas por Schiller y Hegel. Al igual que Marx en 1844, Morris no sólo vinculaba el trabajo a la satisfacción de necesidades materiales, sino asimismo a la expresión de la libertad, pues garantizaba la armonía entre los fines subjetivos y los objetivos, entre las metas perseguidas por una actividad y los logros que se obtenían gracias a ella. Morris, al igual que el primer Marx, seguía siendo fiel al legado de los idealistas alemanes, a la identidad procesual de ser y pensamiento. Hegel creía que el sistema kantiano aprehendía esa unidad de forma excesivamente formal y abstracta, de manera que quiso darle una concreción y determinación mayores, situando la autonomía en el seno de las relaciones políticas y sociales. Morris retomó esa vía[32]. La imagen central de la obra de Morris era la personalidad libre e infinita, aprehendida en un registro estético. Rechazaba implícitamente la imposibilidad hegeliana de lograr una reconciliación estética en el mundo moderno. La estética del trabajo tendría

efectos de largo alcance: el embellecimiento de la comunidad, la puesta en práctica de condiciones de vida positivas y bellas, la concordia intersubjetiva o la armonía con el mundo natural. Estas ideas se aprecian en la obra de Morris Noticias de ninguna parte (1890; cfr. asimismo Morris, 1884; 1888).

Morris se basaba en fuentes británicas y alemanas. Thomas Carlyle (1795-1881) había alabado la solidaridad orgánica de la vida medieval y denunciado la reducción de todas las relaciones humanas a transacciones mercantiles e intercambio de mercancías. La comunidad aldeana reconocía la santidad del trabajo, degradado y bestial en las condiciones de vida modernas (Thompson, 1977, pp. 29-32). Al contrario que la de Morris, la crítica de Carlyle era conservadora y proponía un liderazgo heroico y carismático para solucionar los males sociales (Carlyle, 1977; 2000). John Ruskin (1819-1900) defendió el propósito moral del arte y, como Schiller, buscaba un ideal de plenitud frente a la fragmentación moderna. No era el trabajo lo que estaba dividido en la economía moderna, sino los trabajadores mismos, cuya identidad estaba viciada y deformada (citado en Thompson, 1977, pp. 37-38). Analizando el Romanticismo tardío, Ruskin identificó como rasgo característico del arte moderno su gusto por lo pintoresco y su regodeo en las ruinas. En sus mejores manifestaciones (por ejemplo, en los cuadros de Turner), adoptaba la forma de una sublimación de emociones trágicas que estabilizaba las relaciones de la comunidad con el tema y el perceptor (Ruskin, 1906). Al igual que James Barry (1741-1806; Barrell, 1986, pp. 167, 171-173), Ruskin entendía que la belleza no se expresaba en una única forma ideal, sino en diversos tipos de formas, cada una con su belleza característica, nunca absoluta (Knox, 1958, pp. 186-187 n. 9). Creía, como Barry, que esta variedad de tipos era un bien, algo positivo que subyacía al ideal social de la diversidad y no tenía nada que ver con las alienantes divisiones impuestas por los imperativos del mercado.

Morris compartía con Ruskin y los últimos románticos británicos un poderoso rechazo hacia el filisteísmo de la cultura moderna y la degradación de la vida urbana. Había que acabar con las intolerables condiciones de vida de los pobres que vivían en medio de la abundancia y el derroche. Morris mezcló estas influencias en un concepto expresivista de la libertad, en el que la forma y la subjetividad se confirmaban mutuamente. Como en Schiller, la educación estética se volvía universal y garantizaba la liberación del Estado mecanicista y coactivo, así como de las relaciones meramente instrumentales con los demás y con la naturaleza. El arte y la ética forjaron una nueva alianza bajo el signo de la belleza. El utopismo de Morris se basaba en la educación del deseo, no se trataba

de la mera negación de un ideal de belleza. Invocaba una belleza endurecida por el reconocimiento de lo sublime (Thompson, 1977, pp. 83, 791) que recuerda a la distinción de Schiller entre la belleza energizante y la fundente.

Las experiencias del siglo XX han comprometido enormemente este ideal que Morris compartió con sus precursores idealistas y románticos. Confirmaron que seguíamos viviendo en una cultura de la escisión, sin obviar la necesidad de la concordia y la pacificación. La estética ha registrado las penurias del sujeto moderno, sus aspiraciones, su desilusión y la descomposición de su unidad, pero también ha dado voz a la esperanza de poder llevar una vida más humana. Ha anticipado formas de interacción espontáneas y reflexivas que aún podrían liberar el malogrado potencial de la personalidad libre e infinita y hacer realidad la promesa de emancipación de la modernidad. Aunque aún no hemos hallamos solución a la paradoja kantiana de la autonormación, la estética confirma que una solución así no está fuera de nuestro alcance.

[1] Bate (1949) afirma que el neoclasicismo es uno de estos cánones, pero Butler (1981) lo considera crítico con el derroche y los excesos del orden prerrevolucionario. Sobre la imaginación como respuesta a una crisis de la representación artística, teórica y de la cultura cfr. Whale, 2000.

[2] Eagleton (1990) relaciona la subjetividad estética con el surgimiento de las relaciones de producción e intercambio capitalistas.

[3] Se puede entender bajo esta luz la versión epicúrea del hedonismo en cuanto minimización del dolor.

[4] La reflexión asumirá diversos significados en los autores que examinamos aquí: el movimiento de la división a la unidad (Hegel); la proyección de un contenido subjetivo sobre una existencia objetiva (expresivismo); y, por otro lado, el desplazamiento del sujeto de los objetos externos de vuelta al yo (ironía). Esta ambigüedad es inevitable; está presente en los textos que se debaten e ilustra el papel central desempeñado por la reflexión en este cuerpo de ideas. Se indicará caso a caso el significado específico.

[5] Diversas opiniones recientes sobre estos temas en Siep, 1997.

[6] Bernstein (1992, pp. 1-65) no ve en la teoría estética nostalgia por la unidad

perdida, pero sobrevalora la separación entre estética, ética y la razón científica en tiempos de Kant.

[7] Hegel (1964) usa el término «romántico» para designar a las ideas postclásicas, ideas cristianas del sujeto en general, haciendo hincapié en las nuevas formas derivadas de la Ilustración. Diversas definiciones de Romanticismo, en Butler, 1981, pp. 3-10.

[8] Menke (1999) distingue entre los conceptos de reflexión de Herder y Mendelssohn, pero no cree que sean una alternativa mutua sino una alternativa a lo que llama el modelo del sujeto metafísico atribuido a Hegel y Heidegger (p. 595). Propone que la categoría básica de la estética sea la reflexividad y no la subjetividad, pero concede que la reflexión se refiere a la actividad espontánea de un sujeto (p. 609).

[9] De manera que la introducción de la intersubjetividad permite que evolucione el concepto de reflexión.

[10] Kant (1997, B75/A51) define espontaneidad como el poder de la mente para reproducir representaciones de su interior.

[11] El título completo de la obra es Essai Historique, Politique et Moral sur les Révolutions Anciennes et Modernes, Considerées dans leurs Rapports avec la Révolution Française. Aunque modificó radicalmente sus puntos de vista tras 1799, Chateaubriand reeditó la obra en 1826. En su formulación de futuribles se anticipa a las ideas de principios del siglo XX sobre «socialismo o barbarie».

[12] Cfr. Lukács, 1954, pp. 11-96; la opinión contraria, Popitz, 1953 y Marcuse, 1955. Sobre Schiller, Goethe y el Romanticismo, cfr. Sharpe, 1995, pp. 52-53. En la discusión sobre Schiller que sigue se incorpora material de Moggach, 2007, con permiso del editor.

[13] La traducción es mía [N. del A.].

[14] La traducción es mía [N. del A.].

[15] La traducción es mía [N. del A.].

[16] Lo ingenuo y lo sentimental se han considerado parte de una tríada, cuyo término central (implícito) para denigrar el presente es la cultura de la escisión;

lo sentimental sería un presagio de la síntesis, en la que pueden coexistir la reflexión y la armonía (Sharpe, 1995, p. 113).

[17] Sobre la disputada autoría de este texto cfr. Gammon, 2000, pp. 145-170; Mathy, 1994, pp. 9-10.

[18] Schiller cita a Dalberg en la publicación original de Educación estética en la revista Die Horen. Dalberg se contaba entre los líderes de la Confederación Napoleónica del Rin en 1806, y fue responsable de la implementación de las reformas jurídicas en aquellos territorios. Cfr. Schiller (1793) dedicado a Dalberg.

[19] Ferry, 1990, pp. 113-114 deriva esta postura de Kant, 1987.

[20] Hegel, en cambio, mantiene una estrecha relación con Schelling hasta la Fenomenología de 1807.

[21] Schlegel cree asimismo que negarse a aceptar un sistema es una actitud igualmente dañina. Cfr. Schlegel, 2003, p. 247.

[22] Beiser (2003, pp. 3-5), sin embargo, ve más afinidades entre los románticos con el platonismo.

[23] Aunque el término «romántico» es ubicuo en las obras de sus defensores, la escuela adquiere ese nombre tras 1805 (Behler, 1992, pp. 22-23).

[24] Esta idea persiste en Freud, junto a una nueva sobre la subjetividad múltiple, construida en términos naturalistas o científicos.

[25] Simpson (1984, p. 15), sobre las teorías organicistas del arte, la sociedad y la naturaleza.

[26] Hegel (1991, pp. 170-186) ofrece una descripción de la ironía romántica y una anticipación crítica sorprendente de las actitudes posmodernas. Cfr. asimismo Hegel, 1971, pp. 415-416. Distinciones en torno a los tipos de ironía en Henckmann, 1990, pp. 214-240.

[27] Knox (1958, p. 1540) observa que, al liberar al artista del principio de razón suficiente, Schopenhauer difumina la distinción entre el genio y la locura.

[28] La traducción es mía; en cursiva en el original [N. del A.].

[29] Cfr. Taylor (1989, pp. 393-418) sobre naturalismo y antinaturalismo. En la literatura reciente inglesa y francesa no se ha recalcado lo suficiente que el naturalismo forma parte del pensamiento de Nietzsche.

[30] Bodei (2002, pp. 83-116), con numerosas referencias a los textos de Nietzsche.

[31] La modernidad de Nietzsche ha sido muy criticada. Cfr. por ejemplo, Habermas, 1987; Pippin, 1996; Nehamas, 1996.

[32] Sobre la oposición de Morris tanto al socialismo de Estado como al anarquismo, cfr. Leopold, 2003, pp. vi-xi.

XVI

EL SOCIALISMO NO MARXISTA

Gregory Claeys

INTRODUCCIÓN: SOCIALISMO «POLÍTICO» Y «ANTIPOLÍTICO»

Las diversas corrientes de pensamiento denominadas «socialismo» a principios de la década de 1830 tienen su origen en tres fuentes diferentes: el fracaso de la Revolución francesa a la hora de resolver el problema de la pobreza, sobre todo de garantizar un suministro de alimentos adecuado; su degeneración política hasta convertirse en una dictadura y el inicio de la industrialización. Tras 1848, muchos reconocerían que estos problemas precisaban una solución característicamente «socialista», ampliamente democrática, colectivista y anticapitalista, que tendiera a la propiedad comunitaria y al rechazo de los «mercados libres». Pero también hay que empezar recalcando que hubo una gran diversidad de respuestas: el socialismo contaba con corrientes autoritarias y paternalistas y, a medida que avanzaba el siglo, se fue combinando con diversas formas de individualismo y anarquismo (en William Morris, por ejemplo), reteniendo ocasionalmente elementos del capitalismo (por ejemplo, en el fourierismo que incentivaba recompensas a la inversión que no fuera de trabajo). Además, se debatía mucho sobre el grado de centralización apropiado para lograr las metas socialistas y sobre si la sociedad ideal debería ser esencialmente comunitaria. Saint-Simon y sus seguidores creían, al igual que Marx, que lo adecuado era un Estado-nación o una confederación de estados, al menos ad interim; Owen y Fourier preferían la comunidad pequeña o falansterio, de manera que ciertos autores desgajan el saint-simonismo propiamente dicho respecto del owenismo y el fourierismo (p. ej. Iggers, 1972, p. xli). Así, contraponer «individualismo», o laissez faire, a «socialismo» o cualquier tipo de

intervención liderada por el «Estado» como tal (p. ej. Ely, 1883, p. 29) induce a error[1]. Otro de los temas peliagudos era si una sociedad más justa e igualitaria debía o podía incentivar el lujo. Tampoco había consenso en lo tocante a los medios, revolucionarios o evolutivos, por medio de los cuales se podría crear una sociedad así.

En la década de 1790 se había recurrido a la tradición literaria utópica, que tenía su origen en Sir Thomas More (Tomás Moro), para especular sobre estos temas, y se habían diseñado diversos métodos para limitar la desigualdad por medio de reformas agrarias o de la fundación de una comunidad de bienes inspirada en La República de Platón, la Esparta de Licurgo, los conceptos de «sociedad natural» y diversas rebeliones campesinas medievales (Claeys, 1994, 1997b). Morelly, Mably, Rousseau y, sobre todo, Babeuf, cuya «Conspiración de los Iguales», de 1796, basada en El código de la naturaleza de Morelly (1755), suele considerarse el punto de arranque del socialismo de la siguiente generación (p. ej. Ely, 1883, pp. 29-38) proponían la vuelta a un igualitarismo virtuoso y, a menudo, comunista, por medio de la nacionalización de la propiedad corporativa y privada junto a la abolición del derecho de sucesión. También se han descubierto elementos colectivistas en Fichte y otros autores. Hacia finales del siglo XIX, se describieron en numerosas obras de antropología toda una variedad de formas primitivas de propiedad comunal que bien podrían considerarse antecedentes del socialismo (p. ej. Lafargue, 1890; Laveleye, 1878). Sus críticos señalaron que el «instinto de adquisición» hacía imposible un comunitarismo de este tipo, precisamente debido al declive del «instinto de rebaño» de las etapas históricas más tardías (p. ej. Rivers, 1923, pp. 81-94). Aunque Marx aún no había formulado su teoría de la alienación, incontables millones de personas habían dejado la vida comunitaria en las aldeas, sustituyéndola por el anonimato, el trabajo duro, las multitudes, una gran competencia económica y un desprecio generalizado hacia los pobres por parte de los socialmente más favorecidos. En Rusia, donde Saint-Simon y Fourier ejercieron una influencia especialmente intensa, uno de los personajes más destacados fue Aleksandr Herzen (1812-1870), quien desarrolló las tendencias socialistas en el seno del movimiento decembrista, centrándose, sobre todo, en la defensa de la naturaleza comunitaria de las aldeas campesinas rusas o mir (Malia, 1961).

Entre la década de 1880 y la Primera Guerra Mundial surgieron una plétora de socialismos a lo largo y ancho de Europa. Eran más o menos partidarios de la creciente corriente marxista, más o menos revolucionarios o evolucionistas en sus ideas de la transformación social, más o menos autoritarios o demócratas en

sus métodos y metas políticas, más o menos colectivistas en la organización social última que defendían, más o menos religiosos en la descripción del impulso moral de reforma social y de los vínculos ideológicos subyacentes en la nueva sociedad. El espectro de posturas iba del socialismo autoritario al anarquismo individualista, de manera que, en la década de 1890, había una gran diversidad de alternativas, que tenían en común su lealtad a una «asociación» o «comunidad» mayor y sus demandas de más justicia económica para las clases trabajadoras (es el principio unificador del socialismo temprano, por ejemplo, en Thomas Kirkup, 1908, p. 86). (En las historias de la época se incluye a Kirkup, 1892; Rae, 1891. En estudios posteriores a Cole, 1954, 1962; Lichtheim, 1969; Lindemann, 1983. Actualmente existe mucha literatura centrada en el comunitarismo. Una de las primeras introducciones es la de Gide, 1928. El estudio del primer socialismo, exclusivamente desde el punto de vista político, en Taylor, 1982.)

De modo que en aquella época la relación existente entre el socialismo y la historia del pensamiento político era compleja. Toda forma dominante de socialismo temprano mostraba su descontento con las formas tradicionales de la comunidad política o se proclamaba explícitamente antipolítica al pretender que la «política» partisana emanaba de un sistema de propiedad desigualitario y desaparecería en cuanto se acabara con la propiedad privada y la competencia por los recursos escasos. (La famosa predicción de Marx, de que «el Estado acabaría desapareciendo», se debía en gran medida a la idea de Saint-Simon de que la «política» sería superada por la «administración» del sistema industrial y a la propuesta de Weitling de que el «gobierno» debía dejar paso a la «administración».) En algunos casos el liderazgo carismático o la búsqueda de un mesías llenaban el vacío dejado por las formas políticas más tradicionales. El ideal de una forma de sociedad sin Estado era compartido por Marx, la mayoría de los anarquistas y una gran variedad de socialistas posteriores, como Edward Carpenter, y los relatos sobre sociedades primitivas (como Typee de Melville) fueron centrales para el concepto (Carpenter, 1917, pp. 76-98). Pero, en torno a 1900, el antiestatismo dejó de ser tan marcado entre los autores no marxistas y fue sustituido por la idea de que los gobiernos locales y los estados centrales eran cuerpos esenciales para la organización de las fuerzas económicas (p. ej. Macdonald, 1909, I, pp. 112-120). El Estado podría convertirse así, según un autor destacado, en «lo que la gente haga de él» (Hardie, 1907, p. 23), es decir, no era necesariamente coactivo. Por entonces ya se habían creado partidos socialistas que participaban en la política electoral tradicional, por lo general pidiendo el sufragio universal, la abolición de los cargos hereditarios y

elecciones frecuentes. La mayor parte de los socialismos no marxistas eran antirrevolucionarios (p. ej. Hardie, s.f., p. 109, argumentando contra la Federación Socialdemócrata de Hyndman) y algunos rechazaron explícitamente la teoría de la lucha de clases de Marx. En Gran Bretaña, Robert Blatchford señalaba: «Hoy ni un socialista de cada cincuenta desea o espera que se alcance el socialismo por la fuerza de las armas» (Blatchford, 1902, p. 75). Muchos asumían que «todo agitador activo o socialista quiere un Estado democrático, porque desea que el control de la colectividad sobre la vida económica se ejerza en beneficio de las masas» (Ely, 1894, p. 31). Hubo pensadores que expresaron sentimientos cosmopolitas o internacionalistas y antiimperialistas, aunque un buen número de ellos pretendía mejorar y no desmantelar los imperios, en rápida expansión, de la época (Claeys, 2010).

De manera que la mayoría de los tipos del socialismo tardío daban por sentado que, tras las reformas socialistas, persistiría alguna forma de Estado centralizado (p. ej. Gonner, 1895). Pero en el socialismo británico se daba gran importancia a las formas de organización locales y municipales, que se preferían al control central, lo que en Francia se tradujo en el protagonismo de la comuna (municipalidad o ayuntamiento) y, en Suiza, del cantón. A los socialistas franceses no les gustaban demasiado las propuestas de nacionalización de la tierra, preferían que fueran propietarios los campesinos, y los socialistas alemanes rechazaron los programas paternalistas bismarckianos de seguridad social. El socialismo valoraba más la descentralización, el control local y la democracia comercial y federativa que el marxismo, que defendía una centralización sustancial del poder del Estado durante la «dictadura del proletariado». De manera que el gusto por formas de democracia directas en vez de representativas no era antipolítico, al contrario, incrementaba la práctica política en las sociedades socialistas propuestas. A veces se sugería la celebración de referendos para obtener el consentimiento popular. Y, lo que es aún más importante, debido a que el feminismo desempeñó un papel rector en el socialismo temprano, la política se extendió más allá de lo económico hasta abarcar las relaciones personales. Lo «personal» se volvió «político» cuando se puso en cuestión el poder patriarcal. (Sobre la evolución del feminismo en el socialismo temprano cfr. Taylor, 1983; Kolmerten, 1990; Moses, 1993; Pilbeam, 2000; Wilson, 2002.)

DEFINICIONES, CONTROVERSIAS HISTORIOGRÁFICAS Y

CUESTIONES FRONTERIZAS

A lo largo del siglo XIX los términos «comunismo» y «socialismo» se usaban de forma más o menos intercambiable en la prensa popular y reformista. La palabra «socialismo» se empezó a usar en inglés, francés, alemán y otras lenguas europeas a partir de la década de 1820 (cfr. Claeys, 2003; Reybaud, 1840; Stein, 1964). Pero desde la publicación del Manifiesto del Partido Comunista (1848) de Marx y Engels y, sobre todo, a partir de principios de la década de 1880, los seguidores de Marx diferenciaban entre las primeras formas del socialismo «utópico» y su propio comunismo «científico», una yuxtaposición que siguió dominando la historiografía del movimiento socialista durante todo el siglo XIX. Los no marxistas también adoptaron frecuentemente esta terminología, pero dándole un sentido diferente y haciendo hincapié en la fe, extendida entre los primeros socialistas, en un orden natural benéfico, en la bondad esencial de la naturaleza humana, en las soluciones racionales al problema social por medio del descubrimiento de nuevas leyes de la organización social, así como en la esperanza depositada en las tácticas de persuasión racional. En este caso, el principal factor «utópico» fue «la fe en la educación y en el poder del conocimiento de lo bueno» (Sombart, 1913, p. 39), que les hizo subestimar la fuerza de sus adversarios y sobreestimar la suya (cfr. Claeys, 1989a).

En el caso de Marx y Engels, la distinción utópico/científico se basaba en tres puntos: 1) la premisa de que el proletariado era una «masa doliente» más que un agente revolucionario activo; 2) la idea de que la sociedad se podía y debía transformar sólo por medio de propaganda y experimentos, no a través de una revolución; 3) la negativa a aceptar que las semillas del desarrollo social estuvieran en la evolución económica del capitalismo (resumido en Engels, 1972b). Pero esta concepción teleológica ya no está justificada. Muchos socialistas tempranos, como los líderes cartistas James Bronterre O’Brien y William Lovett en Gran Bretaña o los cabetistas en Francia, consideraban que la lucha por el sufragio era un medio para lograr fines socialistas, aunque rara vez recomendaran la transformación revolucionaria. Robert Owen y la mayoría de sus seguidores también formularon una teoría del empobrecimiento económico, la centralización del capital y las crisis comerciales recurrentes para afirmar que el sistema económico existente se acabaría colapsando. Consideraban que la industrialización garantizaba un mayor nivel de vida a las clases trabajadoras, y afirmaban que el socialismo no podría haber surgido en ninguna época anterior.

Sin embargo, meter a todos estos autores en el mismo saco oscurece diferencias importantes. En los sistemas de propiedad diseñados por Fourier y Saint-Simon, la propiedad privada ocupaba un lugar mucho más destacado que en el de Owen; hay quien niega la etiqueta de «socialista» a Fourier (p. ej., Riasanovksy, 1969, pp. 185-214). Además, no es ya que la «historia» no haya tenido el final revolucionario previsto por Marx; también ha perdido fuerza la idea de que los procesos históricos son espontáneos, por lo que no hay que planificar su evolución (p. ej., Wells, 1933, p. 38). Quienes critican el socialismo tienden a considerar «utópicos», en el peor sentido, todos los «grandes diseños» colectivistas, sobre todos los comunistas. Hay quien denomina «utópica» a toda forma de socialismo, marxista o de otro tipo, puesto que dan por sentada la perfectibilidad humana en otras circunstancias, tras la eliminación del egoísmo. El peso de las pruebas contra la distinción utópico/científico es apabullante. Historiográficamente, sin duda es más recomendable hablar de socialismo «temprano» que «utópico».

Aunque en este capítulo nos centremos en las escuelas socialistas más importantes de los primeros tiempos, conviene señalar que existen innumerables disputas sobre a quién se debe incluir bajo la rúbrica «socialista». A Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) se le suele considerar el fundador del movimiento anarquista decimonónico, porque describió su forma de gobierno ideal en términos de «anarquía»: la ausencia de un amo o soberano. Gran parte de las tareas de gobierno se realizarían a través de un banco de intercambio nacional que garantizaría el «mutualismo», es decir, garantizaría el crédito creado por el tiempo de trabajo real. Pero algunas de sus obras, sobre todo ¿Qué es la propiedad? (1840), ejercieron una gran influencia sobre el movimiento socialista, especialmente en el caso del ala individualista de sus seguidores franceses (Vincent, 1984). Mijaíl Bakunin (1814-1876), aunque también era anarquista, buscaba un régimen de justicia social e igualdad muy similar al que querían muchos socialistas de la época y ejerció una gran influencia sobre los movimientos socialistas de España e Italia. El escritor liberal británico más destacado del periodo, John Stuart Mill (1806-1873), apoyaba las cooperativas, a las que consideraba un lugar de paso hacia el socialismo, y afirmó, como es sabido, que sus ideas debían incluirse «bajo la rúbrica general de socialistas» que quieren hacer realidad

una época en la que la sociedad ya no esté dividida en ociosos y trabajadores; en

la que la regla de que quien no trabaja no come se aplique no sólo a los pobres sino a todos de forma imparcial; en la que la división del producto del trabajo en vez de depender tanto, como ocurre ahora, de la arbitrariedad de la cuna, se concierte siguiendo algún reconocido principio de justicia; en la que sea imposible (o se intente que lo sea) que los hombres trabajen hasta la extenuación para procurar beneficios que no serán exclusivamente suyos, sino para compartir con la sociedad de la que forman parte (Mill, 1874a, pp. 231-232).

Como se considera importante salvaguardar sin diluir el pedigrí liberal de Mill, muchos especialistas han negado que la descripción sea suya (pero cfr. Claeys, 1997). Surgen problemas similares cuando intentamos clasificar las ideas de Thomas Carlyle y de John Ruskin, que propusieron modelos colectivistas (Carlyle) y comunitarios (Ruskin) e influyeron sobre el movimiento socialista, aunque eran autoritarios, paternalistas y antidemocráticos. De los escritos de Ruskin se dice que, probablemente, «hayan ejercido más influencia que ningún otro para dotar a las mentes inglesas de los principios de un carácter socialista» (Rae, 1891, p. 88). Autores como William Morris también desfilan bajo el estandarte marxista (Thompson, 1977), pero se los puede incluir entre los no marxistas e incluso entre los antimarxistas (Hardie, 1907, p. 25; Cole, 1954, p. 419). Los seguidores positivistas de Auguste Comte (1798-1857), quien había sido secretario de Saint-Simon, manifestaron gran variedad de cualidades socialistas (cfr. Harrison, 1908, p. xv) e insistieron, como Saint-Simon, en que el gobierno del futuro estaría en manos de científicos e industriales. Lo mismo afirmaban destacados autores de los Nuevos Liberales, como John Hobson, quien elaboró un modelo de economía mixta, pública-privada (cfr. Hobson, 1909, pp. 89-156 y, en general, Clarke, 1978 y Freeden, 1978). Ciertos modelos de nacionalización, como el presentado por el naturalista Alfred Russel Wallace (1823-1913), sólo aplicaban el principio colectivista a la tierra (Wallace, 1882) y tendían a ser rechazados por los socialistas, que los consideraban excesivamente limitados, aunque reconocían que expresaban aspectos socialistas (Beer, 1920). Algunos de los más destacados proponentes de la eugenesia, defendían la interferencia del Estado para garantizar la pureza genética «socialista» (p. ej. Pearson, 1887a, 1887b).

De modo que el término «socialista» era de definición amplia. Se solía usar como sinónimo de «colectivismo», incluso por autores como el nacionalizador de tierras gradualista belga Jean de Colins (1783-1859), cuyo modelo de

«socialismo racional» tenía una dimensión agraria. Pero también podía usarse «colectivismo» para describir la necesidad de restringir los derechos hereditarios, así como para nacionalizar tierras o capitales (p. ej., Laveleye, 1885, pp. 244-264). Como es sabido, Proudhon afirmó en 1848 que el socialismo se refería a «cualquier aspiración de mejorar la sociedad». La declaración del estadista victoriano posterior, Sir William Harcourt, «ahora todos somos socialistas», demuestra que los enfoques colectivistas o estatalistas para solucionar la pobreza, la educación, la sanidad y, sobre todo, para tratar con los sindicatos, eran ubicuos en la década de 1880. Dicey hizo una conocida descripción de la creciente aceptación del colectivismo, definido como «la fe en los beneficios que pueden suponer para las masas la acción e intervención del Estado, incluso en asuntos que pueden dejarse, y a menudo se dejan, sin control alguno en manos de los afectados» (Dicey, 1914, p. 258). Se entendía que este punto de vista sustituía a los enfoques «individualistas» a la hora de estudiar la pobreza y la planificación social, sobre todo en diversas formas de liberalismo.

En la década de 1880, programáticamente el socialismo se definió como control colectivo de los medios de producción de la riqueza, sobre todo de la tierra y de la industria, en beneficio de todo el pueblo[2]. La idea se expresó con mayor crudeza en términos de intereses, es decir, se trataba de un sistema en el que se sacrificaban los intereses individuales a los de la comunidad y se sometía a la clase capitalista al bien común (Flint, 1895, p. 17). En términos generales era un enfoque de la producción cooperativo en vez de competitivo, que se solía diferenciar del colectivismo revolucionario o comunismo (especialmente el marxismo) y del anarquismo. Si el radicalismo proponía la promulgación de unas leyes colectivistas en beneficio de las clases trabajadoras, así como la limitación de la propiedad privada en nombre de la riqueza común, podría decirse que el socialismo fue su consecuencia lógica (p. ej., Besant, 1893, p. 4; cfr. Davies, 1914). Hubo movimientos en la periferia del socialismo que se hicieron eco de elementos propios del socialismo, incluidas organizaciones políticas obreras como el cartismo en Gran Bretaña, u organizaciones sindicales que cobraron fuerza en España, Italia y Francia, cooperativas de productores y socialismo gremial. A partir de la década de 1880, el rechazo a la centralización también dio origen a diversas corrientes de socialismo más cercanas al anarquismo. Un destacado comentarista de la época afirmó: «Todas las sociedades procuran descentralizar sus gobiernos, pues consideran que el Estado actual está excesivamente centralizado. Desean transferir funciones de los gobiernos centrales a unidades políticas locales para que los asuntos de la gente los resuelva la gente misma» (Ely, 1894, p. 31).

No podemos explorar aquí en detalle su economía política, pero de Owen en adelante los socialistas (de la mano de Karl Rodbertus [1805-1875] y de Marx) combatieron bastante la economía política de Smith y Ricardo, y formularon agudas críticas en torno a la competencia, la naturaleza desigualitaria de la distribución capitalista y la inevitable tendencia, debido a la «ley de hierro de los salarios», al incremento de la pobreza. También criticaron las teorías del valor dominantes, sobre todo la de Ricardo (Claeys, 1987; Thompson, 1984), proponiendo en su lugar diversos modelos de producción comunitaria y colectivista y una teoría de la distribución guiada por una teoría de la justicia que solía ser igualitaria, o, al menos, se basaba en el trabajo y promovía una producción pensada para cubrir necesidades, no para la obtención de beneficios (p. ej. Hardie, s.f., p. 58). Por lo general, la teoría liberal del contrato social asociada a Locke se introdujo en la argumentación económica para democratizar el proceso laboral y superar cualquier «ley» supuestamente dictada por el mercado.

Los contemporáneos dividieron el socialismo del siglo XIX en cinco periodos: 1) las postrimerías de la Revolución francesa; 2) la fase «utópica» de Owen, Fourier y Saint-Simon; 3) una era de declive entre 1849 y 1863; 4) los años que van de la creación de la Internacional en 1864 a su disolución en 1872; 5) la época dominada por la socialdemocracia a partir de principios de la década de 1880.

OWEN Y EL OWENISMO

Robert Owen (1771-1858) nació en el seno de una familia humilde en Newtown, Gales, pero llegó a ser uno de los grandes empresarios de su época, adquiriendo fama y fortuna gracias a las hilaturas de algodón en New Lanark, cerca de Glasgow. Pronto lo alarmaron los nefastos efectos que tenía el trabajo en la fábrica para los operarios. En la primera obra que publicó, Nueva visión de la sociedad, o ensayos sobre el principio de formación del carácter humano (1813-1814), ya proclamó la gran idea que nunca se cansó de reiterar: que el carácter humano era producto, sobre todo, del entorno. Si el entorno mejoraba, la conducta humana sería más ordenada, sociable y «racional». La religión, que persuadía a la gente de que el carácter no era maleable, anunció Owen en 1817,

era el principal obstáculo para la reforma social humana. En 1815 Owen se había labrado un nombre como empleador consciente empeñado en mejorar las condiciones de trabajo en sus molinos y en los pueblos de alrededor. Tras Waterloo, la dislocación social y el paro lo convencieron de que las reformas limitadas, como acortar las horas de trabajo infantil, serían insuficientes. En 1820 estaba convencido de que el incremento de la mecanización y la estricta división del trabajo acabarían con el carácter de la clase trabajadora (Owen, 1993, I, pp. 109-119). Creía que la pobreza tenía su origen en la injusticia del sistema salarial, que no devolvía al trabajador el valor de lo que había producido (Owen, 1993, I, pp. 287-332). A partir de 1817 propuso como remedio la creación de un «nuevo mundo moral» basado en la existencia de pequeñas comunidades, de no más de 2.500 personas, que vivirían y trabajarían en común, procurándose una subsistencia autárquica y alternando la agricultura con las manufacturas y otras formas de trabajo. En 1820 acuñó el término «sistema social» (del que deriva «socialismo» en inglés) para describir su oposición al sistema «individual» de «comprar barato y vender caro», al que se denominó «individualismo» (Owen, 1993, II, p. 11). (Dos terceras partes de la autobiografía de Owen [1858] es una reedición de sus primeros escritos. Una edición anotada de la sección autobiográfica en Owen, 1993, IV. Las principales biografías son Booth, 1869; Cole, 1965; Donnachie, 2000; Harvey, 1949; Jones, 1889; y Sargant, 1860. Bibliografías de las obras de Owen: Bibliography of Robert Owen, the Socialist, 1914 y Goto, 1932-1934. Colecciones de ensayos de Owen: Butt, 1971; Pollard y Salt, 1971; Tsuzuki, 1992.)

Desde mediados de la década de 1820 y hasta su muerte, el principal objetivo de Owen fue construir una comunidad que encarnara esos principios. Su primer intento fue el de New Harmony, Indiana, el último el de Queenwood o Harmony, Hampshire, en 1839-1845. Sus seguidores siguieron modelos similares en Orbiston y otros lugares, pero ningún intento duró mucho. (Sobre el owenismo cfr. Bestor, 1950; Garnett, 1972; Harrison, 1969 y Royle, 1998.) Entre una cosa y otra desempeñó su papel en la creación del movimiento sindical, ayudó a organizar «intercambio de trabajo» a principios de la década de 1830 (pidiendo a los artesanos que comerciaran directamente entre ellos) e inspiró a los iniciadores del movimiento cooperativista. También armó, a principios de la década de 1840, una nutrida red que integró una novedosa organización, la «Asociación de todas las clases y todas las naciones», que difundía propaganda socialista además de crear una comunidad (Claeys, 1998). Pese a su apariencia laica inicial, a principios de la década de 1830 describió los principios que la regían en términos de una «nueva religión» que quería promover la caridad

(Owen, 1993, II, pp. 167-201).

Como «padre social» de esta organización sectaria, Owen tendía a actuar de forma paternalista con sus seguidores. En su modelo para la organización política de las comunidades, publicado en The Book of the New Moral World (1836-1844), dividía a la comunidad en ocho grupos de edad; cada persona seguiría la misma secuencia de desarrollo en su vida. La primera «clase», hasta los cinco años, iba a la escuela; la siguiente (de cinco a 10) ayudaba en las labores domésticas; las personas entre 10 y 15 años adquirían habilidades para la agricultura y la industria. Todas las personas entre 15 y 20 años participaban en la producción y en la supervisión de los miembros más jóvenes, siendo supervisados, a su vez, por el grupo de 25-30 años. Por último, el grupo entre 30 y 40 años gobernaría la comunidad y los más maduros, entre 40 y 60 años, se ocuparían de los «asuntos exteriores» (Owen, 1993, III, pp. 286-297; cfr. Claeys, 1989a). Al institucionalizar el principio tradicional gerontocrático del gobierno de los mayores, Owen quiso evitar la celebración de elecciones y la competición por el liderazgo, aparte de garantizar «iguales derechos» y «la misma educación y condiciones de vida a lo largo de toda la vida y dependiendo de la edad» (Owen, 1993, III, p. 365). En parte, el orden social se preservaría sencillamente porque la comunidad era lo suficientemente pequeña como para garantizar una vigilancia moral mutua. No sería una «democracia» en el sentido electoral tradicional, pero lo que Owen consideraba su contenido racional, la exigencia de igualdad, se haría real en el seno de la comunidad. En principio se iba a aplicar el mismo modelo a los hombres que a las mujeres; de hecho, el feminismo, con sus exigencias de liberalizar el matrimonio y promover leyes de divorcio, se convirtió en un asunto característicamente oweniano a mediados de la década de 1830 (cfr. Kolmerten, 1990; Taylor, 1983; y Thompson, 1997).

La propaganda owenita difundió la introducción del término «social» que sustituyó a «democracia» en el discurso radical británico a partir de finales de la década de 1830. Las metas políticas, sobre todo el sufragio universal masculino exigido por los cartistas, se entendían, cada vez más, como fines «sociales» dirigidos a la mejora de los estándares económicos de la clase obrera. Desde el punto de vista analítico, resulta impresionante la crítica de Owen a los principales modelos de radicalismo plebeyo, sobre todo en Estados Unidos, donde a mediados de la década de 1830 estaba surgiendo rápidamente una clase empobrecida (Claeys, 1996). En opinión de los owenitas, era un buen ejemplo de cómo funcionaba el sistema competitivo. También demostraba que la democracia en sí no solucionaba los problemas económicos de la clase obrera y

que la causa de la pobreza no era, como querían los radicales seguidores de Cobbett, los elevados e injustos impuestos recaudados por un poder corrupto, sino la injustica de la relación salarial y el hecho de que el salario no reflejaba el valor generado por el trabajo. Este sería uno de los argumentos más significativos esgrimidos contra otras formas de radicalismo hacia finales de siglo. La mayoría de los seguidores de Owen estaban más comprometidos con las formas tradicionales de gobierno democrático que Owen mismo, pero aceptaban su crítica a las premisas económicas implícitas en la teoría radical de la democracia.

El owenismo fue, de todos los primeros grupos socialistas, el que se enzarzó en la confrontación más prolongada con la economía política clásica, imprimiendo docenas de panfletos sobre el tema y publicando algunas grandes obras, como la Lecture on Human Happiness (1826) de John Gray y su Social System (1831); Inquiry Concerning the Distribution of Wealth (1824) de William Thompson, junto a su Labor Rewarded (1827); y Labour's Wrong and Labour's Remedy (1839) de John Francis Bray (cfr. Claeys, 2005). Estos autores abordaban temas que había introducido Owen; por ejemplo, las desventajas de la competencia, los nefastos efectos del trabajo improductivo o la creciente especialización, la inestabilidad del capitalismo y su tendencia a promover la pobreza. Pero quienes se inspiraron en Owen eran pensadores relativamente independientes y, ya en la década de 1820, sobre todo en las obras de George Mudie y John Gray, se había empezado a proponer la reorganización racional de la economía nacional por medio de algún tipo de planificación. Esto derivaría en un sistema de producción mucho más complejo, así como en la posibilidad de expandir necesidades en vez de optar por la stasis y la renuncia al lujo asociadas a las propuestas comunitarias de Owen. A principios de la década de 1830, los owenitas también hicieron un análisis y una crítica relativamente sofisticada a las crisis económicas recurrentes que consideraban endémicas en el capitalismo y tendentes a incrementar la pobreza de la clase obrera.

FOURIER Y EL FOURIERISMO

El sistema social propuesto por Charles Fourier (1772-1837) era menos una reacción ante la industrialización que las propuestas de Owen y más una crítica a

la irracionalidad e injusticia del sistema comercial existente (cfr. Fourier, 1966-1968. Extractos en inglés en Fourier, 1901, 1971a, 1971b). Fourier era hijo de un comerciante de telas que vio cómo se esfumaba la fortuna de su familia durante la Revolución francesa. Pasó gran parte de su vida siendo viajante, inversor y dependiente en almacenes de telas de Marsella, Ruan, Lyon y París. Nunca se casó; prefería mantener a los niños a distancia (cenarían sin sus padres en un futuro ideal), pero le encantaban los gatos y las flores. Pasó los últimos años de su vida volviendo puntualmente a casa cada día para esperar, en vano, a un capitalista, un Napoleón o algún otro fondateur que pudiera brindar apoyo a su sistema. Su introspección alentaba grandes fantasías: podría hacerse que el agua salada supiera a limonada, habría «anti-tigres» que llevarían a los humanos de un sitio a otro y la luz cósmica haría fértil al polo. El ideal de Fourier se basaba en el descubrimiento, anunciado en su primera gran obra, Teoría de los cuatro movimientos (1808), de que el mundo material y el humano estaban gobernados por la ley de «atracción apasionada» cuya base natural era la ley de la gravitación de Newton. Esta idea evolucionó hacia la crítica de Fourier al egoísmo comercial, el derroche y el individualismo en la última etapa de la historia. La «civilización» tendía a dar poder a comerciantes, banqueros y corredores de bolsa, así como a promover el monopolio y la especulación. Sus últimos escritos importantes fueron Traité de l'association domestique-agricole (2 vols., 1821), publicado asimismo bajo el título de La Théorie de l'unité universelle (1822), junto a Le Nouveau Monde industriel et sociétaire (1829) y La Fausse Industrie (1835-1836), donde consagra sus teorías de la asociación.

La base del fourierismo era la idea de que Dios quería cierta forma de orden social para garantizar la felicidad de la especie humana. Pero, paradójicamente, aunque este orden era discernible por medio de la razón, no se basaba en ella. El problema de la humanidad era que no se había dado cuenta de ello hasta aquel momento. Como proclamaba Fourier, anticipando el radicalismo psicológico, su sistema se caracterizaba por la hostilidad a la represión y la devoción al placer:

Mi teoría sugiere utilizar las pasiones, actualmente condenadas, tal y como nos han sido dadas por la Naturaleza, sin modificarlas en modo alguno. A esto se reduce el misterio, el secreto del cálculo de la atracción pasional. No hay que discutir sobre si Dios hizo bien o mal al dotar a los hombres de esta pasión o de aquella. El orden asociativo se sirve de ellas sin alterarlas, tal y como Dios nos las ha dado (Fourier, 1901, p. 66, 1851).

Fourier describía una elaborada cosmología; su religión se basaba en la fe en la inmortalidad y en la transmigración del alma. Insistía en que Dios no había querido que la avaricia y la ambición egoísta, características de la «civilización» y consideradas el tipo social en Inglaterra o el tipo individual entre los judíos (a cuya emancipación se oponía), fueran la meta en la evolución de la humanidad. Se convenció rápidamente de la falta esencial de honradez del sistema comercial y dedicó su vida a diseñar otro que incentivara la honestidad, la economía y la asociación en línea con los instintos humanos. Su modelo de organización se basaba en una visión radical de las pasiones humanas, cuya represión condenaba sin cortapisas, al contrario que la mayoría de los autores utópicos presocialistas y que muchos socialistas posteriores. El problema era «cambiar la dirección de la pasión, más que cambiar o reprimir las pasiones e instintos» (Fourier, 1971a, p. 191). De ahí que se haya dicho a menudo que Fourier fue un precursor de Freud. Asumía que la comunidad podía armonizar y satisfacer las pasiones humanas gracias a un orden «asociativo» (ordre sociétaire), que promovería la felicidad aboliendo la pobreza. Así, Fourier, más que cualquier otro autor del socialismo temprano, propuso maximizar la individualidad sin dejar de exaltar los vínculos comunitarios a la vez.

La clave de este modelo era la «atracción apasionada» que generaría armonía universal a partir del libre juego de las pasiones. Fourier identificó doce «pasiones radicales», susceptibles de 820 variaciones, y las ordenó en torno a tres tipos de atracción: la sensorial, que brindaba alegría; la afectiva, que revertía en la afinidad de grupo, y la familiar, relacionada con la paternidad. Al final, en el falansterio reinarían «la armonía o el unitarismo […] una filantropía sin límites, una buena voluntad universal, que sólo podrá desarrollarse cuando la humanidad sea rica, libre y justa» (Fourier, 1901, p. 61). De manera que, a su nivel más simple, la teoría de Fourier postulaba que la felicidad requería la satisfacción de los deseos de interacción social y de autoexpresión individual. Al maximizar la libertad, ambas podrían reconciliarse y se obtendría orden.

La aplicación más importante de este relato sobre las pasiones era el trabajo, repulsivo sólo si estaba mal organizado, pero atractivo cuando se reconocía que hacían falta tres pasiones: la papillonne, o necesidad de cambio y variedad; la cabaliste, o amor por la intriga, la rivalidad o la emulación, y la composite, que producía un placer beneficioso para mente y cuerpo. El ideal comunitario de Fourier, al que a partir de 1800 comenzó a denominar «falange», comprendería a

unos 1.800 individuos o 400 familias, que dispondrían de dos kilómetros cuadrados y medio de tierra y vivirían en un edificio central enorme, de seis pisos de altura con dos alas, denominado phalanstère, «falansterio». El trabajo no productivo se reduciría al mínimo, poniendo los recursos en común y aboliendo la ociosidad. Las economías de escala en el seno de la comunidad reducirían enormemente el coste de la vida y harían innecesaria la existencia de sirvientes. El sistema de la «asociación atractiva», basado en la «ley de la atracción pasional», se aplicaría en el trabajo para fomentar el potencial creativo de cada uno. Se evitaría la monotonía elaborando un esquema de rotaciones para realizar hasta ocho tareas diarias que pondrían en contacto a grupos con aptitudes y gustos similares, incentivando la libre elección de trabajo y evitando su exceso. El trabajo en la industria no superaría la cuarta parte del total. La falange, definida en 1808 como una «asociación agrícola» (Fourier, 1996-1998, p. 10), sería esencialmente un jardín-mercado a gran escala. La comunidad estaría dividida en grupos de siete a nueve personas; de 24 a 30 grupos formarían una «serie». La existencia de capital ayudaría a garantizar la preservación de la libertad individual ante una posible tiranía de la falange. En este caso se daba prioridad a la libertad y a la fraternidad, no a la igualdad, algo inusitado en otros sistemas socialistas tempranos. De hecho, Fourier consideraba que la igualdad era «veneno político en asociación», y añadió:

Los ingleses ignoran este hecho y crean comunidades de familias de fortunas similares. El régime asociativo es incompatible con la igualdad de fortunas o la uniformidad de carácter. Plantea una escala progresiva en todas direcciones, la mayor variedad de empleos posible y, sobre todo, la unión de los contrastes más extremos, como el del hombre opulento frente al que no tiene medios, un carácter fiero y uno apático, juventud y madurez, etcétera (Fourier, 1901, p. 128).

De manera que la falange no era comunista, ni se pretendía abolir en ella el interés propio; de ahí que se haya dicho a menudo que el principio de distribución de Fourier es más «realista» que el de los autores comunistas. Habría dormitorios y comedores, aunque «la comida enviada a las cocinas de la gente corriente sería mejor que la comida que reservamos para los reyes» (Fourier, 1996-1998, p. 164.) Los beneficios económicos se dividirían en tres

partes: el capital recibiría cuatro doceavas partes, el trabajo cinco doceavos, y el talento tres doceavos (los individuos podían pertenecer a cualquiera de estos grupos). El derecho sucesorio garantizaría asimismo el mantenimiento de las fortunas existentes. Pero, pese a las clases sociales, un espíritu de unidad se apoderaría de la asociación. En opinión de algunos autores, «el concepto de comunidad de Fourier, que promueve la autorrealización individual por medio de la creación de instituciones sociales pensadas para facilitar el encuentro entre humanos, es lo que le define como socialista» (Poster, en Fourier, 1971a, p. 20). Los ricos ya no serían despreciados por los pobres y ayudarían realizando trabajos para la asociación. El trabajo duro estaría mejor pagado que el placentero, habría un generoso salario mínimo que proporcionaría a cada «armonio» ropa, comida y vivienda cada año (Fourier, 1901, p. 191). El gobierno de la falange sería republicano, los cargos, electos, y la coacción, mínima. Pero ofrecía pocos detalles sobre la «política falangista»; daba por sentado que, en cuanto desapareciera el gran «escollo» de la política, se aboliría la pobreza (Fourier, 1851, I, p. 339) y las diferencias de opinión no crearían facciones arraigadas. Los seres satisfechos, contentos o quizá exhaustos del ejercicio de su rica individualidad, tenderían menos al desacuerdo y no sentirían la pasión de dominar a los demás. El espíritu cabalista de intriga podría sublimarse canalizándolo a través de las intrigas pasionales de unas 30 series[3]. Así, los ricos sobre todo tenderían menos a querer dominar a los pobres en el seno de la falange (Fourier, 1971a, p. 299; 1851, I, pp. 325-345, y II, pp. 13-27, sobre el cabalisme). Con el tiempo, las falanges se federarían y elegirían a un único líder, que residiría en Constantinopla. Pero no sería un gobierno mundial paternalista, pues Fourier despreciaba «el más ridículo de los prejuicios, la convicción de que el bien puede instituirlo la acción gubernamental», y al respecto alegaba que cualquier tipo de administración «civilizada» priorizaba su propio bien (Fourier, 1971a, p. 162).

Fourier reconocía que algunos vicios humanos, aparte del interés propio y la avaricia, podían corromper y destruir a las comunidades. Pero estas pasiones no debían reprimirse, afirmaba, había que canalizarlas de forma positiva. La gula y el amor al lujo podían solucionarse, por ejemplo, incrementando el nivel de vida y creando una cultura del gusto en lo tocante a los alimentos y la vivienda (en otras palabras, «la generalización del epicureísmo»; Fourier, 1901, p. 63); el amor al desorden y la suciedad en los niños podría evitarse manteniéndolos ocupados. Para remediar la lujuria, habría que empezar por permitir un «mínimo de gratificación sexual» y defender cualquier tipo de relación sexual que surgiera cuando se superara la «familia incoherente» de la sociedad burguesa. Sin

embargo, las teorías radicales de Fourier sobre la sexualidad y el matrimonio o «monogamia esclavizante», que quería abolir, y su idea de la necesidad de gratificación sexual universal, con un «Tribunal del Amor» que supervisara las relaciones sexuales, fueron muy controvertidas, incluso entre sus discípulos, y finalmente suprimidas (su tratado El nuevo mundo amoroso no se publicó completo hasta 1967; extractos en inglés en Fourier, 1971a; una traducción al alemán en Fourier, 1977). Fourier afirmaba que sólo una «corporación amorosa» de este tipo podría dotar de plena libertad a las mujeres, e insistía en que «la extensión de los privilegios a las mujeres era el principio general de todo progreso social» (Fourier, 1901, p. 77).

El ideal fourierista de un trabajo distinto cada día, cinco suntuosas comidas, libertad de culto, diversas expresiones culturales y un copioso intercambio sexual, halló adeptos enseguida, lo que no resulta sorprendente. El movimiento creó una serie de comunidades de corta vida en Francia (sobre todo la familistère de Jean Godin, fundada en Guise en 1859) y Gran Bretaña, y aún más en Estados Unidos, sobre todo en Brook Farm en la década de 1840 (Guarneri, 1990). El principal discípulo de Fourier en Francia en aquel periodo fue Victor Considérant (1808-1893), que daba prioridad al Estado sobre la falange como agente de la reforma social (Beecher, 2001). En Estados Unidos, Albert Brisbane (1809-1890), cuyo Social Destiny of Man se publicó en 1840, fue un intérprete incansable de Fourier, que ejerció asimismo una gran influencia en el naciente movimiento socialista ruso. Y, al menos durante un breve instante (en 1845-1846) y tal vez sólo de boquilla, Marx y Engels reconocieron el atractivo de poder «cazar por la mañana, pescar por la tarde, cuidar de los rebaños al anochecer, enzarzarse en la crítica tras la cena, como a mí me gusta» (Marx y Engels, 1976, V, p. 47). Pero no sería esta la imagen de la sociedad comunista que adoptarían más adelante.

SAINT-SIMON Y EL SAINT-SIMONISMO

La forma de socialismo primitivo que más influencia ejerció en el pensamiento social y político dominante fue el saint-simonismo. Su fundador fue Henri de Saint-Simon (1760-1825), un noble francés que luchó en la Guerra de Independencia norteamericana y renunció a su título durante la Revolución

francesa. Más tarde se implicó en la construcción de canales y el desarrollo agrícola, pero se arruinó en 1804. Sus principales obras, publicadas entre 1803 y 1817, no son comunitaristas ni, según la mayoría de las definiciones, socialistas (aunque cfr. Durkheim, 1959). Fueron sus principales seguidores quienes difundieron sus ideas imprimiéndoles esa dirección; algunos, como Auguste Comte, desarrollaron su análisis de la sociedad industrial. A Saint-Simon mismo le preocupaba en principio, en la estela de Condorcet, describir el progreso humano en términos de la perfectibilidad del método científico (Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains, 1820). Después intentó ofrecer una solución a los problemas nacionales europeos proponiendo una confederación europea (en principio anglofrancesa) basada en los principios del parlamentarismo liberal. Este «patriotismo europeo» o «europeísmo» contribuiría a la paz perpetua y contaría con un organismo central que arbitraría en las disputas nacionales (De la reorganización de la sociedad europea, 1814). Los parlamentos nacionales estarían compuestos exclusivamente por las elites administrativas y económicas, elegidas por sus corporaciones profesionales. Los diputados debían poseer rentas de la tierra no inferiores a los 25.000 francos anuales, pero, cada diez años, se darían estas propiedades a veinte miembros de esta cámara de 240 diputados atendiendo al principio del mérito. El Parlamento inicial sería británico en sus dos terceras partes y contaría con un tercio de diputados franceses. A Saint-Simon se le conoce, sobre todo, por su descripción de un nuevo tipo de sociedad industrial y por describir los medios, básicamente religiosos, para paliar la penuria de los pobres causada por su desarrollo. (Sus obras son: Saint-Simon, 1865-1878. Selecciones en inglés: Saint-Simon, 1964, 1975, 1976. Estudios: Booth, 1871; Carlisle, 1987; Manuel, 1956; Picon, 2002. Sobre el saint-simonismo: Booth, 1871; Butler, 1926; Charléty, 1896; Iggers, 1958; Janet, 1878; Jullien, 1926; Reybaud, 1864; Walch, 1967; Weill, 1896.)

En opinión de Saint-Simon, la época industrial exigía una comunidad política nueva y equilibrada. Hacía una distinción entre periodos históricos orgánicos, en los que iba evolucionando un orden social, y periodos críticos, en los que este se veía amenazado. Saint-Simon consideraba que la mayor crisis de su época era una crisis de autoridad. El orden antiguo se desintegraba rápidamente y un nuevo grupo rector debía ocupar su lugar. Decidió forjar una nueva forma de autoridad espiritual, recurriendo a una «nueva religión» a la que denominó «fisicismo» (y a veces filosofía positiva), que explicaba científicamente la homogeneidad de la materia y la mente y superaría a la teología. Comte partió de esta idea para elaborar su sistema «positivista», haciéndose eco de la idea de Saint-Simon de que el reforzamiento del poder espiritual era crucial en la época de transición,

sobre todo en ese estadio intermedio en el que la teología aún tenía mucho predicamento. (Antes de aceptarla públicamente, Saint-Simon había rechazado los intentos de Bonald, Maistre y otros de restaurar el catolicismo, y tendía hacia el deísmo como religión popular, una teoría que daba por sentada la preeminencia de la Voluntad Divina y no de las leyes naturales.) La importancia dada a la necesidad de un nuevo poder espiritual dominante, capaz de reemplazar lo que se había perdido tras el declive del catolicismo medieval, suele considerarse uno de los rasgos típicos del sistema de Saint-Simon y puede vincularse a derivas similares en las obras de Carlyle y Mill, entre otros (cfr. Cofer, 1931; Pankhurst, 1957; Shine, 1941).

De manera que la mayor contribución de Saint-Simon al socialismo fue su relato, contenido sobre todo en L'Industrie (1816-1818), en torno a la transición de la sociedad moderna desde un estadio militarista al «industrialismo» (un término acuñado por él), con sus implicaciones para la remodelación del mundo moderno. Divide a la sociedad en tres clases principales: científicos, escritores y artistas; propietarios y, finalmente, trabajadores. Los primeros ostentarían el poder espiritual mientras que el poder temporal, la dirección del Estado, residiría en los propietarios; todos los trabajadores tendrían derecho al voto. Todos los trabajadores, no sólo la burguesía, que en opinión de Saint-Simon había hecho la Revolución francesa para llevarla en la dirección de sus propios intereses, eran «industrialistas», ya que el trabajo era la fuente de toda virtud y los ingresos no basados en el trabajo (incluidos los de los abogados, que debían desaparecer y ser reemplazados por tribunales de arbitraje no remunerados) eran producto de un robo. La Revolución francesa había fracasado porque se había dado el poder a los más ignorantes y porque los esfuerzos se habían centraron en perfeccionar al nuevo gobierno, cuando su meta principal debía haber sido la subordinación del gobierno a la administración. El nuevo poder espiritual garantizaría la paz universal por medio de un gobierno europeo, aboliría el parasitismo y la ociosidad, proclamaría la asociación universal y el derecho al trabajo, y recompensaría el mérito. Pero los gobiernos de este tipo contarían con menos recursos financieros y tendrían menos poder que los de antes. Los gobiernos nacionales también se verían debilitados por su subordinación a las instituciones europeas, que podrían limitar por igual «las ambiciones de pueblos y reyes» (Saint-Simon, 1976, p. 96).

Aquí podemos apreciar que el análisis de la política, de hecho la propuesta de una nueva ciencia de la política, en la que la «política del poder» se viera sustituida por la «política de las habilidades», tenía mucha más importancia para

Saint-Simon que para Owen, Fourier o la mayoría de los socialistas del siglo XIX. Saint-Simon creía que estaban atravesando por una época de transición en la que el progreso natural llevaría a la sociedad, de un régimen gubernamental o feudal, militar o depredador de «ociosos», nobles y abogados, a un régimen administrativo o industrial de «productores». Pronto, los gobiernos ya no «darán órdenes a los hombres; sus funciones se verán limitadas a garantizar que no se impida la realización del trabajo productivo» (Saint-Simon, 1964, p. 71). Formuló su famosa frase «la política es la ciencia de la producción» (Saint-Simon, 1976, p. 108)[4], afirmando que la clase de los industrialistas promovería la mayor producción posible de cosas útiles. Saint-Simon lo consideraba un ideal meritocrático hostil al privilegio feudal y a la interferencia económica; en algunos aspectos era bastante similar a la economía política del «inmortal» Adam Smith (p. ej., Saint-Simon, 1976, p. 107). Saint-Simon también creía que los impuestos se reducirían mucho en un sistema industrial más justo. En Le Politique (1819) defendió asimismo la eliminación de los ejércitos permanentes, cuyo coste impedía aliviar la situación del proletariado (Saint-Simon, 1976, p. 239). La participación económica, en la que el poder era mucho más difuso, era bastante más importante que la participación política. Saint-Simon anticipaba una creciente interdependencia del proceso productivo que promovería una armonización de intereses entre los diversos tipos de industriales. La toma de decisiones se basaría menos en la orden y la imposición que en la persuasión y la argumentación, y estaría repartida entre las distintas organizaciones de productores: sindicatos, corporaciones, comunas, etc. Los parlamentos nacionales formularían un «plan» económico, pero referido sólo a las obras públicas. La economía en su conjunto debía ser independiente del control político para maximizar la eficiencia y minimizar el parasitismo y la interferencia. Si, como suponía Durkheim, lo fundamental de este esquema era «ligar la vida económica a un órgano regulador central», podríamos decir que estamos ante «la definición misma de socialismo» (Durkheim, 1959, p. 137).

En L’Organisateur (1819), Saint-Simon ofrecía un plan para la creación de un parlamento industrial compuesto por tres cámaras: Invención, Examen y Ejecución. La primera planificaría las obras públicas; en la segunda, ingenieros y otras personas cultivadas ejercerían un «poder espiritual» y escrudiñarían esos planes. La tercera cámara estaría compuesta por capitalistas y banqueros, que ejercerían el poder ejecutivo y el control sobre los tributos y el gasto, aunque supuestamente debían dejarse guiar por las otras dos cámaras. Mill calificaría más tarde a este esquema de dictatorial (1968, p. 168), pero fue retomado por Comte en su System of Positive Polity (Comte 1875-1877, II, pp. 276-345; IV,

pp. 315-454). Sin embargo, en su Sistema industrial (1821), Saint-Simon quita a los hombres de letras el poder que les había conferido, pues le preocupaba que tendieran al clericalismo despótico, y sugería transferir este poder a los filósofos positivos guiados e investidos de poder por el Rey (Comte reconoció que su sistema podía ser utilizado por un dictador, aunque se le suponía republicano). En el Catecismo político de los industriales (1823), Saint-Simon hacía hincapié en los peligros del cambio revolucionario y proponía un gobierno compuesto por los sacerdotes, sabios e industriales más destacados, esperando que las masas les cedieran el poder de forma más o menos espontánea. No hay nada especialmente socialista en este esquema, salvo la centralidad del «Plan» que define al socialismo. Políticamente, Saint-Simon siempre presumió que el gobierno ejercido por una elite educada era algo natural e inevitable. Si asumió que existía cierto grado de armonía y de intereses comunes entre el capitalista y el proletario, se debió a su principio general de subordinar la política a la ética que más tarde se convertiría en un ideal positivista. Pero también rechazaba la idea de que la persecución del interés personal generaría espontáneamente el bien común. Saint-Simon fue cobrando conciencia paulatinamente de la situación de la clase obrera. No resolvió la cuestión social, al parecer llegó a considerar que había pecado de optimismo al unir a trabajadores y empleadores en la categoría de «industriales», pues no había sabido reconocer los antagonismos inherentes al sistema capitalista. Sólo en sus obras más tardías, sobre todo El sistema industrial (1821), Saint-Simon avanzó hacia lo que luego se denominaría socialismo, proponiendo, sobre todo, que el gobierno debía garantizar el derecho al trabajo. También defendía que el poder temporal lo ejercieran los agricultores y los propietarios de las fábricas de manufacturas. En 1825 afirmaba que había que dar prioridad en el gasto público a «garantizar el trabajo a todos los hombres capaces de trabajar para asegurar su existencia física», dotarles de educación y proporcionarles medios de ocio (Saint-Simon, 1964, p. 77). Fue la primera descripción de socialismo estatal de aquel periodo. En su última obra, la más influyente –El nuevo cristianismo (1825)–, propuso una religión reformada que apuntalara estos vínculos para mejorar las condiciones de vida de la clase obrera y promocionar un único principio divino: «Los hombres deben tratarse como hermanos». Esta es la base de la religión de Saint-Simon y forma parte de la religión positiva de Comte. Dieron una respuesta religiosa al problema social.

Los seguidores más destacados de Saint-Simon fueron los «Padres supremos» de la secta, Saint-Amand Bazard, el más empeñado en desarrollar la concepción saint-simoniana de los periodos históricos orgánicos y críticos, Barthélémy-Prosper Enfantin y Pierre Leroux. Adoptaron una vestimenta distintiva azul y

difundieron las ideas del maestro en una dirección marcadamente socialista, autoritaria y feminista a finales de la década de 1820 y principios de la de 1830. En su interpretación principal de los escritos del maestro, Doctrine de Saint-Simon (1828-1829), pedían una mayor igualdad para las mujeres, la facilitación del divorcio, la mejora en la educación nacional, mayor libertad de comercio y una mayor integración del Estado y el sistema de producción por medio de una remodelación de la banca (Iggers, 1972). Los saint-simonianos defendían la idea de que la explotación del trabajo había atravesado por tres fases previas: la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado, e insistían en que la meta moral del progreso histórico era la «asociación universal», que requería la abolición de la explotación económica. Creían que el capital pertenecía a la comunidad, no al individuo. Puesto que el sistema competitivo tendía a generar crisis industriales cada vez más frecuentes, era el gobierno, y no la empresa privada como quería Saint-Simon, el que debía equilibrar la oferta y la demanda centralizando los conocimientos sobre economía. Había que acabar con el derecho de sucesiones e imponer un principio de distribución basado en el famoso principio: «De cada cual, de acuerdo con su capacidad; a cada cual, según lo trabajado». Se hacía hincapié en la recompensa al mérito y rechazaban con firmeza la comunidad de bienes, por considerar que destruía el principio de emulación al conceder a los ociosos la misma participación en los bienes que a los industriosos (Iggers, 1972, p. 89). Los discípulos de Saint-Simon querían convertir al Estado en el propietario de la tierra y el capital y organizar a la fuerza de trabajo basándose en principios militares. La administración se centralizaría a través del sistema bancario, con un «banco central que representaría al gobierno en el orden material», extendería el crédito y supervisaría la actividad de los bancos menores, convirtiéndose en la unidad económica principal (Iggers, 1972, pp. 103-107). Surgirían una nueva elite intelectual y una jerarquía industrial que dependerían del talento, no de la cuna, y buscarían maximizar la eficiencia económica. Resumiendo, «la industria está organizada, todo está interrelacionado, todo está planificado» (Iggers, 1972, p. 98). Una forma expandida de cristianismo, que santificara el trabajo y la ciencia, constituiría el vínculo ético de la nueva sociedad. Posteriormente algunos historiadores han descrito este esquema como una forma extrema de «cientifismo» (Hayek, 1952, p. 135); otros hablan de «fantasía totalitaria» (Iggers, 1972, p. vii) que hacía presagiar una débâcle posterior (al meter en el mismo saco una ideología del orden, un movimiento popular regimentado, un partido basado en una religión laica monolítica y un líder surgido espontáneamente de entre las masas cuya grandeza se reconoce). (Una crítica a este punto de vista en Gita Ionescu [Saint-Simon, 1976, pp. 21-22], que niega

que los aspectos funcionales de una sociedad colectivista dirigiste guardaran algún tipo de relación intrínseca con la privación de derechos y libertades asociados al totalitarismo fascista y comunista.) En 1831 se proclamó que la «nueva religión» contaba con unos 40.000 adeptos en toda Europa. Pero el movimiento empezó a desintegrarse por desavenencias en torno a asuntos como si se precisaba un mesías femenino para revelar la siguiente etapa de la doctrina, algo en lo que insistía Enfantin. En la década de 1840 su influencia había desaparecido, aunque su filosofía de la historia y el relato de la sociedad industrial fueron desarrollados por otros pensadores, incluido Marx. Muchos saint-simonianos acabaron destacando en Francia en calidad de ingenieros, hombres de negocios y economistas.

SOCIALISMO PATERNALISTA O FEUDAL: THOMAS CARLYLE Y JOHN RUSKIN

Thomas Carlyle (1795-1881), un crítico del industrialismo, retomó en Gran Bretaña el ideal saint-simoniano. Ya en Sartor Resartus (1831), Carlyle se labró cierto renombre como adversario del benthamismo y la economía política clásica, a la que acusaba de promover la cultura del dinero o adoración a «Mammón». A principios de la década de 1840 rechazó un sistema de mercado basado exclusivamente en la competencia. En el libro IV de Past and Present (1843), Carlyle propuso una «organización del trabajo» al modo de ejércitos industriales liderados por una «aristocracia del talento», básicamente los capitanes de la industria, cuya misión sería instilar un nuevo sentido de la caballería y de la subordinación justa. A los trabajadores se les ofrecería un contrato de trabajo permanente y podrían participar en la administración de las empresas industriales, aunque Carlyle rechazaba las exigencias de democracia por considerar que sólo provocarían una mayor anarquía. Podía obligarse a trabajar a los obreros si estaban ociosos o se escaqueaban. La legislación garantizaría mayor seguridad y confort en el lugar de trabajo por medio de normas que regularan el funcionamiento de las fábricas y las minas, incluidas regulaciones sanitarias. Había que ocuparse de los parques públicos, la educación y la emigración asistida.

A John Ruskin (1819-1900) se le suele considerar un discípulo de Carlyle,

aunque su «socialismo» sea igual de difícil de clasificar. En el programa económico presentado en Unto This Last (1862), se describe un intercambio igual de trabajo por trabajo, un argumento entroncado en la argumentación socialista owenita y cristiana, que preveía la necesidad de dar empleo permanente a la clase obrera (cfr. Anthony, 1983; Cockram, 2007; Henderson, 2000). En segundo lugar, Ruskin montó un experimento comunitario denominado el Gremio de San Jorge (The Guild of St George) en la década de 1870 (Scott, 1931).

Otros socialistas tempranos

Una de las formas de socialismo no marxista más influyente en el siglo XIX es la vinculada a las propuestas del abogado comunista Étienne Cabet (1788-1853), autor de Viaje por Icaria (1840), que originaron toda una serie de colonias en Estados Unidos a partir de 1848 que perduraron hasta el principio de la década de 1880 (cfr. C. Johnson, 1974; Sutton, 1994). Cabet propuso un sistema de organización social muy racionalista y algo autoritario (que se volvió democrático a su muerte). Sus propuestas de un cambio gradual y no violento hacia un socialismo igualitario atrajeron a unos cuantos cientos de partidarios en Francia en la década de 1840. Al igual que en las propuestas de Babeuf, quien había propuesto la conveniencia de una similitud en el vestir (haciendo distinciones sólo por razón de género y edad), la alimentación y la educación, había cierta uniformización forzosa en el igualitarismo de Cabet, aunque supuestamente se incentivarían la elegancia y la belleza.

El socialista temprano alemán más destacado fue el marinero Wilhelm Weitling (1808-1871), cuyo primer tratado –La humanidad tal como es y cómo debería ser (1838)– fue redactado bajo la influencia de una sociedad revolucionaria secreta con base en París: La Liga de los Justos (Wittke, 1950). Weitling proponía un futuro sistema de organización basado en unidades de 10.000 familias divididas en unidades de 1.000 familias, subdivididas a su vez. Cada unidad elegiría delegados para ocuparse de los asuntos comunes, y estos elegirían a los administradores del siguiente nivel. Habría que organizar a la industria de forma parecida, sobre la base de una serie de cuerpos electos ascendentes que representarían a los grupos ocupacionales más destacados,

organizados en torno al taller y no a la fábrica. En su mayor obra, Garantías de Armonía y Libertad (1842), Weitling describe la pérdida de una edad de oro o estado de naturaleza anterior a la creación de la propiedad privada y examina el surgimiento del proletariado industrial moderno. En las propuestas de Weitling para una sociedad comunista se detallan las necesidades (básicamente la adquisición de bienes, el placer y el conocimiento) que quedarían satisfechas, incluida la garantía de desarrollo intelectual y la extensión de la libertad a todos. La subsistencia básica –vivienda, vestido y alimentos– quedaría garantizada; cualquier lujo que se deseara podría ganarse con unidades de trabajo adicionales. La producción de excedentes innecesarios se regularía negando créditos a los productores hasta que se agotaran los stocks. Un ejército industrial, organizado al modo militar, sería la unidad principal de organización del trabajo que permitiría realizar proyectos a gran escala. El dinero y la propiedad privada, el estandarte de la existencia moderna, serían eliminados, y el sistema de intercambio se basaría en el tiempo de trabajo. Al contrario que Owen y Fourier, Weitling hacía hincapié en la vida familiar, reconociendo la necesidad de facilitar el divorcio y de extender a las mujeres los derechos laborales. Estaba de acuerdo con Marx en que el socialismo podría introducirse por medios revolucionarios, y proponía que a la revolución siguiera una dictadura popular que liderara la implementación última del comunismo. Sin embargo, como muchos de los primeros socialistas, Weitling también basaba sus ideas en una interpretación radical del cristianismo, que incluía un componente milenarista, tal y como explica en El Evangelio de un pobre pecador (traducción inglesa, The Poor Sinner’s Gospel, 1969).

Karl Schapper y August Willich son otros destacados socialistas alemanes vinculados al revolucionario francés Auguste Blanqui en la Liga de los Justos, que, a partir de 1847, se convirtió en la Liga Comunista. El Joven Hegeliano Moses Hess (1812-1875) fue un teórico que ejerció una influencia menor con Triarquía europea y otras obras (Berlin, 1959; Weiss, 1960). Otros «verdaderos socialistas», recordados hoy por el cáustico desprecio que, sobre sus puntos de vista, vertieron Marx y Engels en La ideología alemana de 1845-1846, son Karl Grün y Georg Kuhlmann. El alemán emigrado a Norteamérica John-Adolphus Etzler (1796-ca. 1860) escribió diversas obras, sobre todo Paradise Within the Reach of All Men (1833), en las que proponía un modelo tecnológicamente innovador de sociedad socialista (Etzler, 1977).

LAS REVOLUCIONES DE 1848

Durante las revueltas de 1848 fue, sobre todo, Louis Blanc (1811-1882) quien popularizó el principio de que un Estado democrático podía introducir reformas socialistas sin tener que depender para ello de iniciativas locales de capitalistas o trabajadores en la estela de las comunidades owenitas o fourieristas. En Organisation du Travail (1839), Blanc mezcla ideas de Fourier y de Saint-Simon. Proponía que el Estado financiara talleres-cooperativas para competir con los capitalistas privados y superarlos gradualmente a través de una asociación universal. Los trabajadores también podían unirse cuando fueran conscientes de la «economía evidente y la indisputable excelencia de la vida en común» basada en una «asociación voluntaria de deseos y disfrute/diversión» (Blanc, 1848, p. 137; 1982). El gobierno regularía la industria durante el primer año de un periodo de transición, pero luego los líderes se elegirían por elección popular. La reforma política podía ser una forma de lograr el cambio social que eliminara la necesidad de que la clase obrera actuara por su cuenta o con hostilidad hacia el Estado. El Estado reformado no actuaría despóticamente, como Blanc temía que sucediera en un régimen saint-simoniano. Su función estaría limitada a la supervisión de la producción, siendo así que cada rama de la industria elegiría a sus propios gerentes. Los capitalistas también formarían parte de las nuevas asociaciones; al principio recibirían una tasa de interés por la inversión en vez de ser socios de la clase obrera y, poco a poco, irían aceptando el principio asociativo. Al final cesaría por completo la competencia. A Blanc no le gustaba la fe de Fourier y de Considérant en un concepto de «orden natural» cósmico por considerarla una «mera imitación de la omnipotencia» (Blanc, 1848, p. 131). También ridiculizó los esfuerzos de Saint-Simon para abolir la familia. El modelo de Blanc tuvo cierto éxito, pero de las 56 asociaciones creadas con fondos estatales sólo sobrevivía una en 1875.

EL SOCIALISMO CRISTIANO Y EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

La mayoría de los socialistas no marxistas del siglo XIX creían estar sustituyendo al cristianismo o extendiéndolo. Bien, como Owen, proponiendo

una «nueva religión», un paraíso en la tierra basado en la armonía y no en la competición, bien, como Fourier y Comte, aportando un sustitutivo metafísico. Para algunos, el puente entre socialismo y cristianismo era el espíritu del deber y el autosacrificio (p. ej. Tuckwell, 1889, p. 15). Según otros, la esencia del socialismo, «la expresión del sentimiento de fraternidad entre todos los hombres» (Neale, 1851, p. 32), sólo podía resultar del reconocimiento de un padre común: Dios. Se describió la cristiandad medieval como ejemplo del espíritu comunista «original». El comunitarismo cristiano más reciente, al estilo de la Sociedad Unida de Creyentes en la Segunda Aparición de Cristo (o Shakers), también constituía un útil precedente (Noyes, 1870). Autores como Guyau, Wells y Le Bon predijeron que el socialismo podría ser la religión del futuro (Kaufmann, 1906, pp. 179-180). A principios del siglo XX, este renovado afán por encontrar una fe laica, que diera salida al intenso deseo de compensar la desigualdad y el sufrimiento existentes por medio de la igualdad social, se consideraba la fuerza motriz psicológica esencial que guiaba al movimiento socialista (p. ej. Man, 1928). Para algunos (sobre todo Le Bon), lo que predominaba en el socialismo era la psicología de masas utilizada por sus líderes (Le Bon, 1895, 1899, 1913) con el objetivo de manipular. Según Georges Sorel (1847-1922), el gran objetivo y factor motivante sería el ideal semimítico (basado en el concepto bergsoniano de instinto) de la huelga general sindicalista, con la que Sorel esperaba reemplazar al ideal marxiano de la revolución catastrofista. Lo que inspiraba a los grandes movimientos sociales eran unos «mitos» que podían manipularse para garantizar resultados. Como ejemplos, mencionaba el cristianismo primitivo, la Reforma, la teoría de la revolución en Marx, la Revolución francesa y el nacionalismo de Mazzini. Según Le Bon, «la razón por la que el socialismo es tan poderoso hoy en día es que es la última ilusión viva que nos queda» (Le Bon, 1895, p. 109).

El hecho de que la religión pudiera definirse tanto como el epítome de la «falsa conciencia» como en calidad de vínculo esencial de la unidad comunitaria, demuestra que el tema dividió profundamente a los socialistas de finales del siglo XIX. Muchos eran agnósticos y los más marxistas, como Ernest Belfort Bax (The Religion of Socialism, 1887), solían ser abiertamente anticristianos, aunque Bax tenía veleidades positivistas. También los había que preferían pasar el tema por alto. Robert Blatchford, líder del movimiento Clarion, proclamó: «El socialismo no toca la religión en ningún punto. Trata de leyes, del gobierno político y de la industria» (Blatchford, 1902, p. 78). Pero muchos otros, probablemente la mayoría, defendían el punto de vista contrario. George Bernard Shaw insistía en que el socialismo sólo prosperaría con ayuda de la religión.

Destacados socialistas de clase obrera como James Keir Hardie podían afirmar: «Lo que me dio el impulso para unirme al movimiento laborista y la inspiración que me ha guiado desde entonces tiene más que ver con Jesús de Nazaret que con el resto de las fuentes combinadas» (Hardie, s.f., p. 140). En Gran Bretaña, entre 1848 y 1854, F. D. Maurice, Thomas Hughes y Charles Kingsley promovieron diversos modelos educativos y de cooperativas, e hicieron explícito su rechazo a la librecambista Escuela de Mánchester comandada por John Bright y Richard Cobden. Más tarde actuó en Inglaterra el Gremio de San Mateo (cfr. Binyon 1931; Jones, 1968; Kaufmann, 1888; Raven, 1920; Woodworth, 1903). En el último tercio del siglo, pese a la pujanza del movimiento laico de Bradlaugh, Holyoake y otros, la religión siguió ejerciendo una fuerte influencia en Gran Bretaña, entre otros lugares. Entre 1875 y 1900 se introdujeron diversos modelos de la mano de Stewart Headlam y otros, que ejercieron gran influencia sobre el movimiento laborista. En aquella época existían movimientos socialistas cristianos organizados en la mayoría de las naciones europeas. En Alemania los había tanto católicos como protestantes, y defendían un socialismo paternalista de Estado. Hombres como Christoph Moufang y William Immanuel, barón von Ketteler, promovieron la adopción de diversas medidas legislativas para proteger a las clases trabajadoras y regular la especulación capitalista. En Francia se hizo muy popular una crítica a la competencia realizada por Félicité de Lammenais (1782-1854), mientras que Italia daba escritores como Raffaele Mariano y Francesco Nitti (Nitti, 1911).

Pese a que, sobre todo el owenismo, se hacía hincapié en el laicismo, la línea divisoria entre socialismo y socialismo cristiano nunca fue tan clara como han pretendido los historiadores laicos. El «socialismo científico» rara vez proporcionó la sensación de vínculo espiritual o comunitario que sí ofrecían los sustitutivos de la religión. A menudo, la predictibilidad científica basada en la biología o la historia se consideraban «meras suposiciones sobre las probabilidades de la acción humana u otros sucesos» (Glasier, 1919, p. vii). Como ha sugerido el socialista británico Philip Snowden, el socialismo no era un cálculo «materialista» de pérdidas y beneficios, sino algo «similar a una religión: la promesa de una vida espiritual plena» (Snowden, 1934, I, p. 81). De ahí que muchos socialistas no marxistas hicieran hincapié en los aspectos morales de la teoría socialista, sobre todo en la medida en que contribuían al debate sobre los «cambios de carácter» que traería un socialismo que parecía descansar sobre una solidaridad social semicomteana, moral o religiosa, encarnada en el ideal del Estado. Para algunos, estas consideraciones eran prioritarias; para Sidney Ball, la «mera sustitución de la administración privada por la pública es la sombra, no la

esencia. Las fuerzas requeridas para poner en marcha la maquinaria colectivista son morales» (Ball, 1896, p. 14). Esto era especialmente importante allí donde, como se decía, el empleo privado a gran escala fuera reemplazado por el servicio público, realizado «por deber y estima, no por el deseo de hacer fortuna». Es la definición que da Sidney Webb de las ideas de Comte, pero su principal modelo fue Unto This Last, de Ruskin, que mezcló con el deber de trabajar descrito en esa forma semirreligiosa tan característica de Carlyle (Webb, s.f., p. 16).

PRINCIPALES TENDENCIAS

Gran parte del socialismo continental fue marxista tras la década de 1860, aunque hubo un momento en el que el Partido Socialdemócrata Alemán controlaba el movimiento. Pero en Alemania, aparte del socialismo cristiano, también existía un movimiento académico socialista, los Katheder Sozialisten, o «socialistas de cátedra», entre ellos los profesores Schmoller y Held, que aportaron varios modelos asociativos mejorados basados en la intervención estatal para garantizar salarios justos, sindicatos regulados, inspecciones en las fábricas, etcétera (cfr. Laveleye, 1885, pp. 81-145; Rae, 1891, pp. 195-217). Otra rama del movimiento socialista estuvo asociada a las nacionalizaciones y programas de bienestar de Bismarck, que incluían seguros de accidente y enfermedad, y pensiones de jubilación. El proceso se inició en 1878, cuando se ilegalizó al Partido Socialdemócrata. La mayor parte del socialismo francés también fue marxista a partir de la década de 1860 (Moss, 1976). Después del fracaso de la Comuna, no volvió a haber una reunión importante de socialistas hasta 1880, en Havre, cuando el movimiento se dividió en tres ramas. Los extremos eran los cooperacionistas, que defendían mejoras graduales por medio de la cooperación con el proceso político existente, y los anarquistas. La tercera sección era el Partido Socialista Revolucionario, que defendía muchas reformas, pero no una nacionalización a gran escala. El partido se escindió dos años después. Se formaron dos grupos liderados por Paul Brousse y Jules Guesde. El primero defendía el control municipal descentralizado de la industria, y el segundo era partidario de un enfoque más marxista y centralizado. (De la otra agrupación revolucionaria, los blanquistas, se habla en otro lugar de este volumen.) En 1889 había 30 miembros del denominado Grupo Socialista en el parlamento, defendiendo un programa de nacionalización progresiva de los

monopolios industriales, la autonomía de las comunas, el arbitraje internacional, la eliminación de los ejércitos permanentes, la igualdad de género y otras medidas. Jean Jaurès (1859-1914), quien primero militó en las filas del radicalismo republicano y fue elegido diputado en 1885, presentó con éxito su candidatura como socialista en 1893 y, en torno al cambio de siglo, era el líder socialista francés más destacado. El socialismo español e italiano de ese periodo estaba muy influenciado por el anarquismo, sobre todo por Bakunin, al igual que una minoría sustancial de socialistas belgas. El Partido Socialista Italiano no surgió como grupo distintivo hasta 1892.

La Primera Internacional, fundada en 1864, representaba a los sindicatos, y a los seguidores de Proudhon, Blanc, Bakunin y Marx. En congresos celebrados en 1866, 1867 y 1868 acordaron que la tierra, las minas, los bosques, los medios de transporte y las comunicaciones se convertirían en propiedad pública, pero podrían ser administrados por las asociaciones de trabajadores, con sociedades cooperativas y organizaciones de crédito mutuo (el modelo de Proudhon) supervisando la producción industrial. En 1869 la Internacional rechazó una propuesta de abolir el derecho de sucesión, pero el apoyo creciente a Bakunin generó tensiones con Marx que condujeron a la ruptura en 1872. En una de las críticas anarquistas a Marx más visionarias, Estatismo y anarquía (1873), Bakunin le acusaba de querer imponer una dictadura de intelectuales a las clases obreras. La Comuna de París, surgida tras la derrota francesa a manos de los alemanes tras la Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871, había sido un claro intento de reafirmar la unidad local y la autoorganización de los trabajadores frente a una centralización excesiva. Diversos socialistas posteriores, incluido el propio Marx, afirmaron que dicha organización era el paradigma de la teoría democrática socialista; según Bax y otros, «desde el punto de vista político, la Revolución de París estableció en Francia un nuevo tipo de administración: la administración federalista» (Bax et al., 1886, p. 60). Del socialismo de la Segunda Internacional, posterior a 1889, se habla en otro volumen de esta misma colección (Geary, 2003).

EL SOCIALISMO NO MARXISTA POSTERIOR

Kropotkin (1899, II, p. 213) distinguía tres líneas principales de socialismo no

marxista a finales del siglo XIX. Con su deriva estatalista, Saint-Simon tendía hacia la socialdemocracia, mientras que el fourierismo promovía el anarquismo. El owenismo, a su vez, favorecía el sindicalismo, la cooperación y el socialismo municipal, y mostraba menos simpatías hacia un socialismo de Estado de raíz socialdemócrata. El Estado socialdemócrata con una economía mixta, el modelo dominante en Europa tras 1945, tuvo su origen en las variantes más estatalistas del socialismo de finales del siglo XIX. La evolución más importante en la teoría de la organización socialista tuvo lugar tras 1848 y fue un impulso hacia el estatismo y el colectivismo que la distanciaba del comunitarismo de Owen, Fourier o Cabet. Existía la percepción generalizada de que el comunitarismo había fracasado y, en todo caso, no se adaptaba bien a la producción mecánica a gran escala. El socialismo marxista se basaba en una crítica a la economía política, la teoría de la plusvalía, y en un relato histórico sobre la evolución del capitalismo.

Muchas formas de socialismo de finales del siglo XIX tenían atractivo moral o religioso: también se pronunciaron sobre cuestiones propias de los románticos e individualistas, temas que, en cierto modo, resultaban ajenos al marxismo. Para algunos fue una reacción a las críticas al socialismo que sugerían que el colectivismo daría alas a la uniformización del carácter y limitaría la libertad individual, como se expresa, por ejemplo, en la obra de Herbert Spencer, El individuo contra el Estado (1884) (p. ej., Blatchford, 1908, pp. 178-187). Hubo quien defendió un punto de partida individualista de la creatividad como núcleo de la identidad y personalidad humanas vinculado a un ideal romántico. En torno a 1900 unos pocos, sobre todo en Gran Bretaña, hacían hincapié en un amor a la libertad que procedía de la «reverencia a las instituciones parlamentarias» y era «condición necesaria del éxito socialista» (Macdonald, 1909, I, pp. xxi-xxv). Había socialistas que simpatizaban con las exigencias anarquistas de una sociedad que ampliara la libertad humana, incluso aunque negaran la viabilidad de la sociedad anarquista como tal. El socialismo holandés del cambio de siglo, por ejemplo, estuvo dominado por la personalidad del otrora predicador luterano Domela Nieuwenhuis (1846-1919), quien fue miembro del Parlamento desde 1888 y fundó la Liga Socialdemócrata en 1889, antes de rechazar toda implicación política y optar por un comunismo anarquizante. Pero, aunque existía esa tendencia, la mayor parte de las formas de socialismo o bien desdeñaban el lenguaje de los derechos liberales o eran hostiles a él. Preferían promocionar un intenso sentido del deber público, un énfasis que merece un análisis teniendo en cuenta que, en el siglo XX, el socialismo marxista degeneró en totalitarismo, en parte debido a que no se había teorizado mucho sobre la

democracia, el autoritarismo y el liderazgo.

Fue en Gran Bretaña –donde más débil era el marxismo en todo el contexto europeo– el lugar en que se produjeron los desarrollos más influyentes en esta línea, proclives a hacer más hincapié en la libertad individual. Si bien la organización socialista británica más relevante desde comienzos de la década de 1880 fue la Federación Democrática de H. M. Hyndman, fundada en 1881 y –ya como la Federación Socialdemócrata en 1884– devenida abiertamente marxista, hubo muchas otras corrientes de pensamiento socialista que se manifestaron por esa época.

William Morris

Aunque a veces se haya dicho que era marxista, a William Morris se le suele asociar al ala anarquista o individualista del socialismo no marxista (p. ej. Kirkup, 1913, p. 276). Empezó siendo miembro de la Federación Socialdemócrata de Hyndman, pero en 1884 se unió a otra organización, la Liga Socialista, que dejó en 1890 para ingresar en la Hammersmith Socialist Society. Morris ligó la estética de Ruskin a un programa socialista. Fue extraordinariamente activo como conferenciante y periodista, y hoy se le recuerda especialmente por su gran «romance utópico», Noticias de ninguna parte (1890), su respuesta a Mirando atrás [Looking Backward], la (en palabras de Morris) «utopía cockney» inmensamente popular de Edward Bellamy. Publicada en 1889, Mirando atrás veía el futuro en términos de una mecanización y centralización muy avanzadas. Morris, en cambio, proponía la descentralización, la dispersión de la enorme población urbana en ciudades más pequeñas, la preservación del medio ambiente, el cultivo de las artes y oficios para maximizar la creatividad individual y la plenitud en el trabajo. La política sería básicamente un asunto local en manos de las reuniones del «Mote» (el término recuerda a instituciones sajonas e islandesas). Las diferencias de opinión ya no «cristalizarán a las personas en partidos en permanente conflicto, con diferentes teorías sobre la forma de construir el nuevo universo y el progreso de los tiempos» (Morris, 1899, p. 95). Al determinar las políticas públicas, debía respetarse la opinión de la minoría –si era significativa– para evitar que la opinión mayoritaria la derrotara, al menos hasta que la opinión pública se

decantara claramente. Tras la abolición de la propiedad privada desaparecerían los principales motivos para delinquir, y a los criminales no habría que tratarlos como a maleantes habituales sino como a amigos descarriados, sin encerrar más que a los locos y a los enfermos. Se incentivaría la tolerancia hacia las diferencias individuales en el vestido y el estilo personal.

Al igual que Morris, Edward Carpenter (1844-1929) retomó el tema de la vida «sencilla», criticando la tan cacareada «civilización». Aunque su exigencia de una sociedad sin gobierno le sitúe más cerca del anarquismo que del socialismo en algunos aspectos (Carpenter, 1890), la descripción que hace del gobierno gerontocrático en una sociedad sin gobierno se acerca bastante a las propuestas de Owen, aunque esté más directamente basado en la idea de sociedad primitiva (Carpenter, 1917, pp. 77-78; cfr. Tsuzuki, 1980). Otros destacados socialistas ingleses, como J. Morrison Davidson, también apoyaron más el anarquismo que al socialismo estatalista (Davidson, s.f., pp. 7-8).

Fabianismo

La Fellowship of the New Life de Thomas Davidson fue fundada en 1883 y proponía la vida en pequeñas comunidades de personas con la misma idiosincrasia y capaces de refinar los principios de la «vita nuova». Algunos de sus miembros crearon la Sociedad Fabiana en enero de 1884. (La Fabian Society debe su nombre a un general romano célebre por las estrategias que aplicaba para desgastar a sus enemigos.) Tras la socialdemocracia alemana, el fabianismo fue la agrupación socialista más duradera del periodo. La Sociedad contaba con miembros como Sidney y Beatrice Webb, Graham Wallas, Sydney Olivier, Frank Podmore, Annie Besant y George Bernard Shaw. Su programa incluía puntos como el compromiso con un socialismo de evolución gradual que modificara lentamente el sistema político existente. Daban gran importancia al control municipal, pues odiaban el poder centralizado y creían que el gobierno de burócratas expertos e intelectuales era algo inevitable y preferible. Su documento más relevante es Ensayos fabianos sobre el socialismo (1889) (cfr. Cole, 1943, 1962; Mackenzie y Mackenzie, 1979; McBriar, 1962; Wolfe, 1975). Algunas de sus ideas fueron retomadas por el socialismo gremial (p. ej. Goldwell, 1918).

H. G. Wells (1866-1946) también fue miembro de la Sociedad Fabiana. En New Worlds for Old (1908) describe sus objetivos en términos explícitamente socialistas (Wells, 1908, p. 1), aunque luego redefiniera esa meta aludiendo al «Gran Estado» (Wells et al., 1912). En Una utopía moderna (1905), Wells propone un modelo para un cuerpo de voluntarios dedicado al bien público denominado «Samurai». Muestra los problemas cruciales surgidos en la teoría socialista de la mecánica y organización democráticas a lo largo de este periodo y del siglo XX. A Wells le decepcionó pronto el ideal de Samurai, pues, como temía una inevitable caída en la oligarquía de toda organización elitista, se dedicó a promover, con Orwell y otros, la teoría de la «traición de los intelectuales» en la política socialista del siglo XX. En su opinión, los capitanes de la industria, los burócratas hegelianos, la tiranía ilustrada de los mandarines intelectuales socialistas, saint-simonianos y comtistas, todos habían fracasado al intentar ocupar el lugar del liderazgo tradicional.

Los fabianos rechazaron la teoría del valor de Marx, su defensa de la revolución y su aversión al Estado, y sustituyeron su guerra proletaria por el ideal de la comunidad explotada. Su propaganda tuvo gran éxito; antes de 1914 ya circulaban varios millones de ejemplares de 175 panfletos. El Partido Laborista Independiente, fundado en 1893, debió mucho a las ideas fabianas. Su teórico más importante, y posterior líder del partido, fue James Ramsay MacDonald, autor de Socialism and Society, Socialism and Government y otras obras. El líder minero James Keir Hardie (1856-1915) popularizó los ideales socialistas entre los sindicatos. Muy influyente fue asimismo el movimiento Clarion de Robert Blatchford, cuyos ideales se expresaron en el exitoso Merrie England (1894), donde proponía la nacionalización de la tierra y los recursos productivos, un sistema agrícola de subsistencia, una industrialización reducida, un incremento del ocio y la educación de la clase obrera, la introducción de lavanderías y comedores comunales en los barrios obreros, y restricciones generalizadas al derroche y a los trabajos arduos y penosos. Blatchford rechazaba enérgicamente la crítica de que todo gobierno que regulara el trabajo sería despótico; en su opinión, no había peor despotismo que el existente en su época (Blatchford, 1908, p. 184; pero comparar con Blatchford, 1909).

SOCIALISMO EXTRAEUROPEO: AUSTRALASIA Y ESTADOS UNIDOS

Dos evoluciones extraeuropeas del pensamiento socialista merecen especial atención. Australasia y Estados Unidos. En Australia y Nueva Zelanda, como en muchas colonias, se apreciaron las ventajas de la organización y las empresas colectivas para desarrollar una economía e infraestructuras relativamente primitivas allí donde hubiera capital privado (para la construcción del ferrocarril) disponible. En Australia, el periodista canadiense William Lane (1861-1917) dio impulso a un movimiento a principios de la década de 1880, que propuso nacionalizar los ferrocarriles e implementar la jornada de trabajo de ocho horas. Fue en Nueva Zelanda donde se introdujeron las pensiones de jubilación por primera vez, en 1898; en 1896 se creó en Victoria la Comisión de Salarios Mínimos, y en 1894 se introdujo el arbitraje obligatorio en disputas laborales en Nueva Zelanda y Australia del Sur, junto a una serie de regulaciones sobre el respeto a la propiedad de la tierra, la educación primaria obligatoria y la concesión del voto a las mujeres (el primer país en concederlo fue Nueva Zelanda, en 1893). (Australia, en Ledger, 1909. Nueva Zelanda, LeRossignol, 1911; Lee, 1938; Reeves, 1902; Siegfried, 1914.)

El socialismo norteamericano de principios del siglo XIX estuvo dominado por una época owenita (1824-1830) (cfr. Bestor, 1950; Harris, 1966) y una fase fourierista (1840-1850; cfr. Guarneri, 1991), en la que se fundaron más de treinta colonias, casi todas de corta duración, basadas en tradiciones anteriores de los Shakers, Rapittes y otras formas de comunitarismo cristiano (Nordhoff, 1966; Noyes, 1870). Las ventajas de la asistencia mutua en la frontera ayudaron a las comunidades socialistas, que fueron decayendo a medida que aumentaban los asentamientos privados de tierras. La más duradera fue la promovida por John Humphrey Noyes, la Comunidad Oneida (1847-1881), que fomentaba un modelo de matrimonio grupal por motivos casi eugenésicos. Los críticos más destacados de la desigualdad fueron Thomas Skidmore, Langton Byllesby y Cornelius Blatchly. Hubo autores, como Parke Godwin, que unieron los ideales socialistas a los antiesclavistas a finales de la década de 1870. La socialdemocracia alemana, el anarquismo y un abanico de grupos socialistas locales empezaron a ejercer su influencia sobre el pensamiento norteamericano, lo que culminó en la fundación del Partido Socialista Laborista, cuyo programa se redactó en 1889. Entre las obras más populares del pensamiento socialista cabe mencionar la exitosa The Co-operative Commonwealth (1886) de Laurence Gronlund, en la que describía una forma de elegir a los gerentes de abajo arriba en todo el entramado industrial (Gronlund, 1886, pp. 151-179). Aquí el «gobierno», como en Saint-Simon, sería reemplazado por la «administración». (Sobre los orígenes de los socialistas posteriores, cfr. Ely, 1894; Hillquit, 1903;

Hughan, 1912; Obermann, 1947; Quint, 1953; Sotheran, 1892.)

Más adelante surgieron dos figuras destacadas en Estados Unidos, Henry George (1839-1897) y Edward Bellamy (1850-1898). George fue un periodista nacido en Filadelfia que amplió un panfleto titulado Our Land and Land Policy (1871) convirtiéndolo en un libro de gran éxito, Progreso y miseria (1879), en el que defendía la abolición de todo impuesto no relacionado con la tierra, puesto que la propiedad de la tierra conducía inexorablemente al monopolio del poder. George no se consideraba socialista, pero muchos de sus seguidores se identificaban con el término y con sus ideas. La noción de que se podría combatir la pobreza por medio de la actividad estatal tuvo mucho eco especialmente en Gran Bretaña y Estados Unidos (cfr. Andelson, 1979). Bellamy publicó una utopía muy renombrada, Mirando atrás (1888), que dio lugar a un movimiento mundial conocido como «Nationalism». Bellamy describía un futuro en el que la organización industrial estaba tan centralizada que daba lugar a una gran corporación denominada Estado. El trabajo sería universal y obligatorio durante veinte años, la distribución debía ser igualitaria y se acabaría con el dinero, que sería reemplazado por un sistema de crédito universal. Se hacía hincapié en las ventajas de la innovación tecnológica (coches voladores, televisión), el crimen desaparecería y no haría falta ejército. También publicó una secuela, Igualdad (1897). Los seguidores de Bellamy querían nacionalizar el correo, los telégrafos y teléfonos, los ferrocarriles y las minas de carbón. Pensaban municipalizar el gas y los suministros de agua, promoviendo la igualdad de oportunidades en educación y otras reformas (cfr. Lipow, 1982; Thomas, 1983).

CONCLUSIÓN

Puede que el principal problema político al que se enfrentó el socialismo del siglo XIX fuera la necesidad de conciliar las exigencias de la clase obrera, cada vez más empobrecida, con el colapso de las formas feudales de autoridad laica y de las formas cristianas de autoridad espiritual. Se requerían nuevos tipos de organización social, adecuados para una sociedad industrial, así como cuerpos de autoridad política para promocionarlos, porque había que reconciliarlos con las exigencias, muy extendidas, de una mayor democracia política e igualdad social. La cuestión de la autoridad y de la primacía del gobierno central o del gobierno

local definieron la relación entre el socialismo y el Estado, de manera que es un tema crucial a la hora de evaluar las corrientes y la evolución del socialismo no marxista y su relación con el marxismo. Cuanto más centralizado el poder, más probable era que este se concentrara y escapara a todo control. Otro tema relacionado era el de la administración, regulación o abolición del mercado, según fuera el grado de rechazo, por parte de los socialistas, de los mecanismos de mercado; lo cual implica necesariamente una gestión estatal o municipal de los recursos. Cuanto mayor fuera la propiedad común, más poder habría que dar a las nuevas formas de autoridad. Como hemos comprobado, la mayor parte del pensamiento socialista no marxista era antirrevolucionario y antiautoritario, y mostraba una marcada preferencia por lo local y regional, exigiendo que los trabajadores se «autoorganizaran en unidades administrativas», pues sospechaban que un Estado centralizado establecería una administración de tipo marxista. Existen claros paralelismos entre las comunidades owenitas y fourieristas y el ideal de Bakunin de la comuna libre. La excepción la constituyen los saint-simonianos, quienes defendían una administración centralizada de la economía, aunque en su modelo se respetaba la propiedad privada. El marxismo claramente desarrolló esta tendencia.

Como hemos visto, hubo corrientes antipolíticas significativas en todas las formas de socialismo primitivo, caracterizadas, sobre todo, por su rechazo a las elecciones (owenismo) y su idea de que la «administración» era preferible a la «política» (saint-simonianos). Pero también se amplió el ámbito de la actuación política, y no sólo debido al establecimiento de controles democráticos en comunidades pequeñas, sino por medio de propuestas de regular la industria con la colaboración de sindicatos, cooperativas y otras estructuras. Esto significa que los elementos antipolíticos del socialismo temprano se vieron compensados potencialmente por –lo que podríamos denominar– una hiperpolitización de grandes áreas de la sociedad civil y de la actividad económica, en las que, hasta entonces, habían predominado los mecanismos de poder de las instituciones del orden social tradicionales, como la Iglesia o la familia patriarcal. Estos ámbitos e instituciones fueron objeto de debate y discordia y, por lo tanto, se politizaron. Cuando la idea de lo «privado» o «individual» se volvió sospechosa, el proceso afectó prácticamente a todas las facetas de la vida social. En la «comunidad», la función de policía moral, la regulación y supervisión del espacio público y el mantenimiento del orden público ya no corrían a cargo de un cuerpo aparte en el que se delegaba la autoridad, sino que era cosa de la comunidad en su conjunto. Los marxistas compartían algunas de estas ideas que, posteriormente, han sido descritas como «totalitarias» por sus enemigos. Pero hubo otros aspectos del

socialismo no marxista que han sido alabados retrospectivamente. El legado indiscutible del socialismo del siglo XIX fue la difundida idea de que ciertas áreas importantes de la actividad económica podían y debían organizarse y administrarse con eficacia por el Estado, que carecía de ánimo de lucro y actuaba protegiendo el interés público, sin caer en la tentación de suprimir por completo la individualidad o los mecanismos de mercado. Pero el socialismo temprano también reveló los riesgos generados por el exceso de individualismo y desigualdad fruto del capitalismo salvaje. Por lo tanto, como bien ha señalado Edward Carpenter, su valor estriba menos en su programa estructural que en «su crítica a la antigua sociedad» y en su entusiasmo a la hora de pensar en alternativas (Carpenter, 1916, p. 126).

[1] Todas las obras citadas se han publicado en Londres salvo que se indique lo contrario.

[2] En opinión del influyente socialista británico Robert Blatchford, cuya obra Merrie England (1894) vendió más de dos millones de ejemplares y cuyo periódico Clarion despachaba más de 80.000 ejemplares a la semana, la «idea de raíz» era que «el país y toda la maquinaria productiva del país deben pertenecer al pueblo en su conjunto (la nación) que debe utilizarlo siempre por y para el pueblo» (Blatchford, 1902, p. 84). (Cfr. Graham, 1890, p. xxi: «Creo que el socialismo es la forma de socialismo denominada colectivismo, que defiende, junto a la propiedad colectiva de la tierra y del capital, la dirección estatal de la producción»). Para Schaeffle, «el alfa y el omega del socialismo es la transformación de capitales privados en competición en un único capital colectivo» (1889, p. 20). Según Villiers: «Sólo hay una cosa que todos los socialismos tienen en común, la fe en la propiedad comunal de la tierra y del capital» (1908, p. 18). En opinión de Besant: «El socialismo es una teoría que afirma que no debería haber propiedad privada en el caso de los materiales necesarios para la producción de riqueza», tanto si se trata de riqueza natural como si es «materia procesada» (Besant y Foote, 1887, p. 6). Para Ely, era «un sistema de producción industrial que propone la abolición de la propiedad privada de los medios de producción para acabar con la pobreza colectiva y la propiedad privada que genera el grueso de los ingresos sociales, defendiendo la administración colectiva de esa producción y la distribución de los ingresos por parte de la sociedad» (1894, p. 19).

[3] «… [E]l amor, una pasión cuyo análisis nos parece frívolo, lejos de ser una fuente ajena a la política de la armonía, será, junto a la ambición, el origen más potente de las combinaciones industriales, pues en la armonía el amor es un vehículo tan poderoso como la ambición para atraer a los hombres al trabajo agrícola y manufacturero» (Fourier, 1851, vol. I, p. 248). Aquí Fourier califica al amor de «palanca de la política social» (ibid.).

[4] En el original francés: «La politique est donc, pour me résumer en deux mots, la science de la production, c'est-à-dire la science qui a pour objet l'ordre de choses le plus favorable à tous les genres de productions» (citado en Booth, 1871, p. 48).

XVII

LOS JÓVENES HEGELIANOS: MARX Y ENGELS

Gareth Stedman Jones

DE HEGEL AL HEGELIANISMO

En el Manifiesto comunista, terminado justo antes del estallido de las revoluciones de 1848, sus autores, Karl Marx y Friedrich Engels, definían el comunismo como una teoría que explicaba la evolución del capitalismo industrial hacia la revolución proletaria[1]. En esa revolución se aboliría la propiedad privada de los medios de producción, se superaría el Estado político y la humanidad entraría en un estadio de mayor libertad. Los comentaristas del siglo XX que han estudiado el comunismo moderno del Manifiesto han intentado relacionar su génesis con la Revolución Industrial y el surgimiento de la clase obrera.

Pero el Manifiesto era polémica, no historia. La relación entre la emancipación humana, los obreros y el comunismo debía poco o nada a la observación de primera mano, y no era en absoluta obvia. En la ciudad renana de Tréveris, donde en 1818 había nacido Marx, hijo de un abogado, y vivido sus primeros veinticinco años (exceptuando el tiempo que estudió en Berlín y poco más), apenas había habido cambios asociados a la industrialización. París, donde se refugió como exiliado a finales de 1843, era una ciudad obrera, pero la gran mayoría de los obreros trabajaba en talleres pequeños realizando tareas manuales. El «comunismo» que Marx describía en torno a 1843 no se basaba en encuentros con los nuevos trabajadores asalariados de la Europa industrial, sino en una serie de osadas conexiones especulativas diseñadas para superar el impasse alcanzado en los debates entre radicales sobre la mejor forma de

«emancipar» a Alemania.

Engels, nacido en 1820 en el seno de una familia de comerciantes y en una ciudad dedicada al textil de algodón, Elberfeld-Barmen (en la vecina Westfalia), estaba mucho más familiarizado desde su infancia con la situación de los obreros. Describió las condiciones de vida en su ciudad natal en fecha tan temprana como 1839 (MECW, II, pp. 7-25), y adquirió muchos conocimientos al respecto en los veintiún meses que pasó en Inglaterra entre 1842 y 1844, en calidad de representante de la empresa de su padre en Mánchester. Su descripción de primera mano de las terribles condiciones en las que vivían los trabajadores de Mánchester, La situación de la clase obrera en Inglaterra (MECW, IV, pp. 295-584), perdura como uno de los grandes relatos sobre la ciudad industrial del siglo XIX. Pero conviene recordar que el comunismo de Engels no fue una respuesta a su experiencia de Mánchester; se había «convertido» al comunismo en el otoño de 1842, antes de salir de Alemania.

Para explicar cómo los trabajadores habían llegado a cargar con el peso de la elevada expectativa de transformar el mundo no hay que partir de sus condiciones de trabajo, sino de la filosofía alemana de los años transcurridos entre el fin de las guerras napoleónicas (1815) y la revolución de marzo de 1848 en Berlín: una época que los historiadores alemanes denominan Vormärz. En Prusia, el principal Estado y el más poderoso de la Confederación Germánica, y sobre todo en su provincia de Renania, arrebatada a Napoleón tras su derrota en 1815, no fue la industrialización, sino el legado de la Revolución francesa y la inquietud política y religiosa que desató, lo que radicalizó el pensamiento político elaborado en las décadas de 1830 y 1840.

La Revolución francesa de 1789 parecía reivindicar en la práctica las esperanzas filosóficas de la Alemania ilustrada, sobre todo las del más famoso de sus filósofos, Immanuel Kant. Los franceses se habían embarcado en la empresa de elaborar una constitución basada en la razón. De manera que la decepción, cuando la Revolución degeneró en terror y guerra, fue mucho mayor. Un admirador de Kant, el dramaturgo Friedrich Schiller, fue quien mejor expresó la reacción alemana: «Por un momento –escribió en 1795– pareció existir la posibilidad física de entronizar la ley, honrar al ser humano como un fin en sí mismo y hacer realidad la auténtica libertad basada en las asociaciones políticas». Pero había sido una «esperanza vana»; y el resultado, la vuelta al «estado de naturaleza salvaje» o a un «completo letargo» (Schiller, 1982, p. 25).

Hay muchas explicaciones de por qué la Revolución acabó siendo un desastre, pero la aportación más importante en este contexto fue la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El día que tomaron la Bastilla lo celebró Hegel, a la sazón un joven estudiante de teología de dieciocho años radicado en Tubinga que nunca dejaría de brindar en esa fecha. Pero en 1815 se había convertido en el pensador más destacado de Alemania, y en 1818 le ofrecieron una cátedra de filosofía en Berlín, donde permaneció hasta su muerte en 1831. Hegel consideraba que la Revolución francesa había sido un suceso decisivo en la historia mundial que había fracasado porque no cabía diseñar una constitución viable basándose en las ideas abstractas y mecanicistas de razón y libertad que defendían sus líderes. Como señala Schiller, «un momento tan pródigo en oportunidades» halló «a toda una generación deseando recibirlo» (Schiller, 1967, p. 25).

En el debate que se abrió tras 1789, los defensores de la Revolución (Kant, sobre todo) afirmaron que todas las creencias e instituciones debían someterse a las exigencias de la razón. Los argumentos de Kant eran una reacción a las críticas planteadas por Burke y sus seguidores, que afirmaban que los revolucionarios habían ignorado conscientemente las lecciones de la historia y la experiencia en nombre de un concepto desencarnado de razón universal. La respuesta de Hegel a este conflicto fue hallar la forma de unir razón e historia. Afirmaba que la razón no era una entidad eterna y abstracta. Se encarnaba en el lenguaje y en la cultura, y hallaba sus manifestaciones concretas en el «espíritu del pueblo». Puesto que las lenguas y las culturas difieren en el espacio y en el tiempo, la razón misma tenía una historia. De ahí que, lejos de ser un suceso arbitrario, la Revolución representaba un momento fundamental en el progreso histórico mundial de la razón.

Los franceses habían fracasado porque no habían sido capaces de reconciliar «los derechos del hombre» con los del «ciudadano». Por consiguiente, las ideas sobre el gobierno representativo, la división del trabajo y la sociedad comercial moderna se habían combinado con nociones incompatibles como la soberanía popular, la democracia directa o la igualdad, y con el renacer de ideales de virtud asociados a la antigua República romana. El objetivo de Hegel era superar estas divisiones. Al contrario que pensadores como Hobbes, Rousseau o Kant, considerados por Hegel «representantes del iusnaturalismo moderno», que habían intentado legitimar al Estado con la idea de un contrato social (asumiendo que el individuo tenía una existencia anterior y al margen del Estado), Hegel retomó la máxima aristotélica de que el ser humano, al contrario que las bestias y los dioses, era un animal político por naturaleza (Everson, 1996, p. 14). De

manera que el Estado ni era «provisional» (producto de un contrato social) ni un medio para un fin (el mecanismo jurídico-político necesario para proteger la vida y la propiedad). En calidad de encarnación de la «vida ética» (Sittlichkeit), el Estado moderno era un fin en sí mismo. «La unión en sí –escribió Hegel– es el verdadero contenido y fin: el destino de los individuos es llevar una vida universal» (Hegel, 1991, n.o 258, p. 276).

Pero Hegel era igual de crítico con quienes querían revivir el ethos de la República antigua. La descripción que da del Estado moderno en la Filosofía del derecho, publicada en 1821, estaba pensada para demostrar su superioridad sobre la polis griega. Al contrario que el Estado antiguo, basado en la esclavitud, el Estado moderno surgido tras la Revolución francesa se basaba en el presupuesto de que todos los hombres eran libres[2]. Partiendo de esa base, Hegel sostenía que el Estado moderno era una comunidad política. Pese a la observancia de normas racionales y universales en su construcción, constitución y en la determinación de la conducta de la administración pública, el Estado permitía al individuo autoconsciente acatar la voluntad general de la comunidad como si fuera la suya propia.

Según Hegel, al contrario que en el caso de los antiguos, la «vida ética» moderna podía incorporar tanto la «subjetividad» (la capacidad del individuo para someter las exigencias morales y políticas al juicio de la razón) como el autointerés o «particularidad» (la capacidad del individuo para perseguir fines personales en la vida económica y cultural). Esto era posible porque, entre la vida privada y la política (oikos y polis en la terminología aristotélica de la Política), Hegel había introducido una categoría nueva, la «sociedad civil», pensada para incluir a la sociedad comercial moderna descrita por Adam Smith (cfr. Dickey, 1987; Riedel, 1984; Waszek, 1988).

La idea de ciudadanía se remontaba a los tiempos heroicos de Esparta, Atenas y la República romana. Pero la «sociedad civil» no había surgido hasta la desaparición de la antigua polis. Hegel rastreó su origen hasta la noción de personalidad jurídica diseñada por el derecho romano, pero también recalcó la importancia del papel del cristianismo y su idea de «alma», que no debía nada a la comunidad política a la que perteneciera un individuo concreto. De manera que el pensamiento político de Hegel tenía un elemento cristiano fundamental que, indirectamente al menos, vinculaba al cristianismo con el individualismo de la vida económica moderna.

De modo que no era ya que los «derechos del hombre» fueran de origen cristiano, sino que el cristianismo, correctamente entendido, constituía el fundamento del Estado moderno en el que «todos eran libres». Desde el Renacimiento había habido pensadores políticos, sobre todo Maquiavelo, que habían criticado al cristianismo por estar centrado en la Ciudad de Dios a costa de la República terrena. En su Contrato social, Rousseau había diseñado una religión cívica pensada para restaurar el ethos patriótico de la antigua República. En la fase más radical de la Revolución francesa, en 1793-1794, la hostilidad entre la Iglesia católica y la Revolución llevó a los jacobinos a atacar al cristianismo y, en el caso de Robespierre, a reemplazarlo por un «culto al Ser Supremo» inspirado en Rousseau.

Hegel llegó a creer que gran parte de ese antagonismo, tanto si derivaba de la Ilustración como si lo hacía de la Revolución, era el resultado de una lectura primitiva y dogmática del cristianismo, que no reconocía sus dimensiones cívicas. Afirmaba que las libertades asociadas al Estado moderno habían sido introducidas por el cristianismo tras la caída de la polis griega. Además, era la noción cristiana de libertad la que conectaba los dos grandes sucesos de la historia moderna: la Reforma protestante y la Revolución francesa. La Reforma había hecho explícita la libertad esencial encarnada en el cristianismo como religión de individuos libres. Pues «en el protestantismo no hay laicos, de manera que tampoco hay un clero que actúe como depositario de la doctrina de la Iglesia» (Hegel, 1991, n.o 270, p. 299). La noción de libertad de conciencia también había sido decisiva para nutrir la evolución de la sociedad civil[3]. De ahí que se identificara la libertad del individuo moderno con el principio protestante, aunque la libertad había seguido siendo «abstracta» hasta que el sujeto fue capaz de descubrir su libertad interior en las instituciones de lo extrapolítico y del mundo social. Por eso la Revolución francesa había sido un suceso histórico mundial de tanta importancia, pues, aunque acabó en el Terror, había dado una forma externa concreta a un sentimiento interno que se convertiría en la base de todo orden social y político auténtico.

En la Alemania protestante, la convergencia entre la historia espiritual y la política alcanzaba su plenitud. En Prusia se estaba logrando con un programa de reforma racional pacífico lo que la Revolución francesa había querido crear por la fuerza. Ya no hacía falta ningún tipo de huida religiosa del mundo. El Estado, más que la Iglesia, se había convertido en «la encarnación positiva y definitiva del reino espiritual» (Hegel, 1991, n.o 360, p. 380; 1956, p. 441), y la religión ya no era un fenómeno al margen del mundo cotidiano de la familia y el Estado. Es

lo que Hegel denominaba «secularización»: un proceso «sagrado» a través del cual lo divino se encarnaba en la cultura humana.

La política práctica de Hegel había sido la de la «Era de la Reforma» prusiana y su propia credibilidad dependía de la esperanza en un continuado proceso de reforma (o «secularización», por decirlo al modo de Hegel)[4]. En el Estado descrito en su Filosofía del derecho se defienden la monarquía constitucional, un código legal uniforme y una burocracia reformadora; la relación entre el Estado y la sociedad estaba mediada por un sistema representativo de ámbito estatal, reforzado por la organización de los oficios y profesiones en corporaciones con fines cívicos y de bienestar. Pero, a lo largo de la década de 1820, el equilibrio de poder se había roto a costa de los reformistas. La Revolución francesa y la derrota militar de Prusia habían producido un renacer evangélico que atrajo a muchos conservadores, entre ellos al futuro monarca Federico Guillermo IV. El cristianismo evangélico no se basaba en la razón, sino en la revelación y la fe. Hacía hincapié en el pecado original, el derecho divino y la independencia de la Iglesia. Los conservadores también daban gran importancia a los derechos de propiedad, que ponían por encima de las obligaciones sociales, y querían revertir la despersonalización del poder que asociaban al racionalismo y el descreimiento. No resulta sorprendente que se mostraran muy escépticos ante las credenciales cristianas de Hegel (cfr. Breckman, 1999; Dickey, 1993, pp. 301-348; Toews, 1980).

HEGELIANOS, SAINT-SIMONIANOS Y LA FORMACIÓN DEL JOVEN HEGELIANISMO

En julio de 1830, en una época de elevado desempleo y comercio deprimido, el rey de la restauración borbónica, Carlos X, hizo un temerario intento de disolver el parlamento electo y suspender la libertad de prensa. La respuesta en París fue una insurrección de tres días, en la que derrocaron al rey y transfirieron la corona al «rey ciudadano», Louis Philippe d’Orléans (Luis Felipe I). Hubo revueltas constitucionales paralelas en Bélgica, en Gran Bretaña durante la crisis del Proyecto de Ley de Reforma, en zonas de Alemania y del resto de Europa. La gente de la época reconocía que estos levantamientos habían puesto fin a la esperanza de restaurar el orden antiguo.

La Revolución francesa de 1830 planteó un reto para la postura hegeliana desde una dirección inesperada. Dio gran relevancia a las aspiraciones de los trabajadores, que habían sido mayoría en las barricadas. Además, sacó a colación el problema de la pobreza que se empezó a llamar la «cuestión social». Preocupaban el crecimiento demográfico, las multitudes que se veían obligadas a dejar la tierra y el aumento de los pobres en las ciudades en la década de 1820. Pero la publicación de La doctrina de Saint-Simon y la Revolución de Julio que tuvo lugar poco después convirtieron la pobreza en una cuestión política grave. Según La doctrina de Saint-Simon, la Revolución francesa no había eliminado ni la tiranía ni la esclavitud, y tampoco había acabado con la «explotación del hombre por el hombre». Esta forma de opresión seguía permeando la relación entre el capitalista y el trabajador asalariado[5].

En Prusia, estos argumentos impresionaron enormemente a un futuro maestro de Marx, Eduard Gans, profesor de derecho y uno de los colegas más cercanos y seguidor de Hegel en la Universidad de Berlín. En su Filosofía del derecho, Hegel había escrito sobre la pobreza desde el punto de vista del «pauperismo» y del crecimiento de la «plebe». Creía que la caridad, las leyes de pobres, el fomento del pleno empleo y las colonias eran posibles remedios, pero no sugirió tratar a los trabajadores como a ciudadanos. En la década de 1820, Gans reiteró este enfoque. Pero en 1833-1834 se desentendió de las «corporaciones» de Hegel y propuso, en cambio, que se permitiera a los trabajadores crear asociaciones similares a los sindicatos. Estas asociaciones reducirían el desequilibrio entre empleadores y trabajadores y acabarían con la exclusión de estos últimos de la vida política. Gans aceptaba la idea de la secularización de Hegel y se oponía, por lo tanto, al «nuevo cristianismo». Pero le impresionaron profundamente las ideas de Saint-Simon sobre los peligros de la competitividad desbocada. En sus visitas a Francia e Inglaterra, había percibido la creciente brecha entre ricos y pobres, así como la amenaza que suponían los antagonismos de clase (cfr. Gans, 1995; Waszek, 2006).

El intento de crear una Iglesia saint-simoniana fue un gran fiasco. Pero la crítica de Saint-Simon al cristianismo, sobre todo a su manera de concebir el presente, fue profunda y tuvo un gran impacto. Según la Doctrina, la historia se dividía en «épocas orgánicas» y «épocas críticas». En las «orgánicas», tales como el catolicismo medieval o el «nuevo cristianismo», se describía una «unión entre los miembros de cada vez más asociaciones […] para avanzar hacia una meta común». Las «épocas críticas», por otro lado, estaban «repletas de desorden; destruyen las antiguas relaciones sociales y se tiende al egoísmo en todas partes»

(Saint-Simon, 1958, p. 28). La época presente era la última etapa de una época «crítica» que había empezado con Lutero. Lo característico del cristianismo del momento, sobre todo del protestantismo, era su falta de preocupación por la existencia corporal del hombre. El «nuevo cristianismo» panteísta deseaba la «rehabilitación de la materia» y buscaba la restauración de la armonía social por medio de la emancipación tanto del alma como del cuerpo.

Así, entre los admiradores alemanes del «nuevo cristianismo», la descripción que hacía Hegel de la secularización chocó con una retórica que asociaba el protestantismo con el individualismo, el egoísmo y la competitividad desmedida. El poeta Heinrich Heine identificaba al cristianismo con la indiferencia hacia las necesidades materiales y vinculaba a los saint-simonianos a una tradición alemana «secreta» de panteísmo (Heine, 1959). Según el poco ortodoxo hegeliano polaco August Cieszkowski, tanto Hegel como el cristianismo eran culpables de pensar sólo en el alma, nunca en el cuerpo del ser humano. Hegel había cerrado la historia prematuramente tras la obtención del Conocimiento Absoluto. Había que complementar el conocimiento con una «filosofía del futuro activa» que diera lugar a un «individuo social» que partiría de la unidad en su vida y en su pensamiento (Liebich, 1979; Breckman, 1999, cap. 5). En la misma línea el periodista radical Moses Hess, descrito a menudo como el primer comunista alemán, pensaba que era el cristianismo el que había dado lugar al egoísmo explotador de la «aristocracia del dinero». La emancipación, la reconciliación de cuerpo y mente o la armonía entre «espiritualidad» y «sensualismo» requeriría de una igualdad tanto «interna» como «externa», es decir, precisaba panteísmo y una «comunidad de bienes» (Hess, 1961, pp. 6-75).

Pero no fue el enfoque francés el que causó la ruptura de la «izquierda hegeliana» y la formación de los Jóvenes Hegelianos, sino la publicación en 1835 de Leben Jesu (Vida de Jesucristo) de David Strauss, un seguidor de Hegel y durante breve tiempo pastor luterano en Württemberg. Según Hegel, el contenido de la religión y la filosofía era el mismo; sólo diferían en la forma. Según Strauss, la verdad racional encarnada en el cristianismo, la unión de lo humano y lo divino, sólo estaría clara cuando se librara a los Evangelios de su arcaico contexto sobrenatural. En el Nuevo Testamento, la «Idea» se había encarnado en un relato sobre la vida y los actos de un individuo. Ese relato era el resultado de un «proceso de mitologización inconsciente» en torno al retrato del Mesías que ofrece el Antiguo Testamento. Si se quería salvar al cristianismo para la ciencia moderna, había que reemplazar la figura de Cristo por la de la «humanidad» con toda su historia. Pues sólo el espíritu infinito de la raza

humana podría llevar a cabo la unión de lo finito y lo infinito siguiendo la descripción que hace Hegel del «Espíritu Absoluto».

El libro de Strauss desató una tormenta de controversias en Prusia y dividió a los hegelianos. Un periodista demócrata y antiguo miembro de la fraternidad estudiantil, Arnold Ruge, profesor adjunto de la Universidad de Halle, lideró a los radicales que defendían a Strauss. Estos «jóvenes hegelianos», como les llamaban irónicamente sus colegas más conservadores, transfirieron los atributos del «Espíritu Absoluto» a la humanidad. El proceso histórico se describía como la toma de autoconciencia y la autorrealización de la especie humana en el seno de una comunidad ética, en la que los individuos alcanzarían la autonomía y la plenitud de su potencial humano identificándose con otros (Toews, 1993, pp. 378-414).

El radicalismo de la crítica de los Jóvenes Hegelianos se agudizó a principios de la década de 1840 por obra del antes ortodoxo hegeliano Bruno Bauer, quien por entonces trabajaba en la Universidad de Bonn. Según Bauer, la ruptura de Strauss con el cristianismo era incompleta, y la asociación que establecía entre el cristianismo y las aspiraciones de los judíos en el Antiguo Testamento era ahistórica y antihegeliana. El cristianismo constituía un nuevo comienzo en la historia mundial, pero era un falso comienzo, pues vencía a la «naturaleza» por medio de milagros, no de la ciencia, y su concepción del hombre se basaba en la autohumillación. Sin embargo, ahora, con la supresión definitiva de Dios y su sustitución por el «yo» de la «autoconciencia», comenzaría la auténtica emancipación de la humanidad (cfr. Moggach, 2003).

Karl Marx, hijo de un abogado judío converso, estudió en la Universidad de Bonn en 1836 para seguir los pasos de su padre en el mundo del derecho. Pero un año después se trasladó a la Universidad de Berlín, donde leyó a Hegel y empezó a estudiar filosofía. Bauer fue su mentor filosófico en Berlín. En 1841 planearon publicar juntos una revista titulada Anales del ateísmo. Marx trabajaba en su tesis doctoral, probablemente bajo la dirección de Bauer, a quien acompañó de vuelta a Bonn cuando este obtuvo una plaza en la universidad. Pero en 1842, a instancias del nuevo rey Federico Guillermo IV, a quien el hegelianismo siempre inspiró sospechas, despidieron a Bauer. Los Jóvenes Hegelianos lo consideraron «un suceso histórico-mundial» en la batalla entre el cristianismo y la conciencia moderna. En el caso de Marx, truncó sus esperanzas de hacer alguna vez carrera académica. De manera que se pasó al periodismo y, a finales de ese año, empezó a trabajar como redactor jefe de un periódico liberal

de Colonia, la Rheinische Zeitung, o «Gaceta renana».

Pese al antihegelianismo del rey, 1842 fue para Marx un año prometedor en el que se hizo periodista. Aquel año hubo una relativa libertad de prensa ya que el rey, por mor de su conservadurismo romántico, había decidido que quería conocer los puntos de vista de sus súbditos. De manera que un grupo de comerciantes y manufactureros liberales fundaron en Colonia la Rheinische Zeitung para presionar a favor del gobierno representativo y la extensión del Zollverein. El Gobierno dio la bienvenida a lo que esperaba sería un periódico protestante y favorable a los intereses prusianos en la católica Renania, que defendiera el libre comercio y un liberalismo moderado. No había previsto el reclutamiento de Jóvenes Hegelianos como redactores ni la agenda constitucional radical que introdujeron; de ahí que el experimento apenas durara un año.

Si la religión fue una gran fuente de disenso entre los hegelianos de las décadas de 1830 y 1840, no es de sorprender que la política fuera otra. Los Jóvenes Hegelianos eran más republicanos que liberales[6]. Asuntos que preocupaban a los liberales, como la libertad espiritual, la inviolabilidad de la persona y los derechos individuales, no les interesaban demasiado. Su ideal republicano era el de un Estado sometido al imperio de la ley, no de los hombres, un Estado de ciudadanos inspirados en los ideales cívicos de la antigua polis en vez de en la querencia burguesa por los intereses privados. Era un republicanismo construido a partir de Hegel y de una lectura jacobina de Rousseau. Recurriendo a Hegel, se podría decir que la unidad entre la voluntad individual y la voluntad general se volvió posible sobre la base común de la razón, que permitía a cada individuo prescribirse normas a sí mismo. Pero desde una perspectiva más jacobina, uno de los mayores defectos del Estado en Hegel era el reducido espacio que concedía a la participación política activa[7]; en palabras de Gans, era un «Estado tutelar». Y lo que era aún peor: ningún Joven Hegeliano podía aceptar plenamente la noción de sociedad civil de Hegel. ¿Cómo podía una comunidad política, la encarnación de la «vida ética», acomodarse a la sociedad comercial, en la que cada cual perseguía sus intereses egoístas a costa de los demás, en la que cada individuo trataba a los demás como un mero medio?

Las primeras ideas de Marx sobre el Estado proceden de su época como redactor jefe de la Rheinische Zeitung en 1842. Al igual que Bauer y Ruge, seguía haciendo hincapié en la racionalidad del Estado. Si la esencia del Estado eran la razón y la libertad, la tarea de la prensa libre consistía en lograr que la existencia

del Estado fuera coherente con su esencia. Lo que evitaba que el Estado actuara con arreglo a normas universales radicaba, en primer lugar, en las formas concretas de conciencia religiosa y, en segundo lugar, en los intereses económicos privados. Se asumía que ganaría la «crítica» que procuraba elevar la conciencia de la gente para que discerniera sus deseos reales. Se creía que, antes o después, Federico Guillermo IV tendría que abandonar la idea de «Estado cristiano» que había impuesto en Prusia. De manera que fue una sorpresa considerable cuando, en 1843, el gobierno cerró la prensa de la oposición sin que ello suscitara protestas[8]. ¿Cómo podía el Estado «actualizar» la libertad si perseguía a los filósofos y cerraba la prensa libre? ¿Cómo podía la gente colaborar en la supresión de su propia libertad? ¿Cómo, si no, podría lograrse la convergencia real entre la razón y la realidad? (cfr. Löwy, 2003). En aquel momento de desesperanza, los Jóvenes Hegelianos viraron hacia formas explícitas de republicanismo o, como Marx, hacia el socialismo y el comunismo[9].

LA RUPTURA DEL MOVIMIENTO DE LOS JÓVENES HEGELIANOS

Bauer y sus partidarios siguieron manteniéndose en su postura hegeliana original, a la que calificaban de postcristiana y republicana. Al respecto, Feuerbach lamentaba que la «autoconciencia» de Bauer no fuera más que otra forma de denominar al «Espíritu Absoluto» de Hegel y sólo explicara al hombre en su calidad de ser racional y reflexivo. En opinión de Bauer, el error de la Ilustración y de la Revolución francesa había sido asumir que la «sensualidad» (la persecución de la felicidad), y no su autonomía racional (independencia de pensamiento basada en la razón), era la característica esencial del hombre. Sólo la creación de una comunidad de seres racionales e independientes garantizaría la victoria de la razón sobre la naturaleza. La trascendencia cultural de la naturaleza se había concebido en términos religiosos (milagros, vida después de la muerte), pero, tras el fin del cristianismo y gracias al conocimiento racional del curso de la historia, el hombre podía asumir plena responsabilidad por su proceso de autoformación. Según Bauer, había que adquirir una nueva forma de conciencia del yo, capaz de elevarse por encima de los intereses económicos privados y de obsoletos credos religiosos. Pero esta autoconciencia sólo podía ser una adquisición individual, de manera que no cabía atribuir un papel

emancipador a una clase social. En el caso de la clase obrera, el trabajo no engendraba en sí una subjetividad libre; de modo que el socialismo sólo podía organizar a los trabajadores en su estado presente, no libre. Según Bauer, la revolución era sin duda un requisito previo, pero la emancipación de los trabajadores sería el resultado de la educación impartida en una república racional (Moggach, 2000; 2006, pp. 114-136).

El principal rival de Bauer era otro de los discípulos de Hegel, Ludwig Feuerbach, otrora profesor de filosofía de Erlangen. Feuerbach se había hecho famoso en 1840 tras publicar La esencia del cristianismo, posteriormente traducido al inglés por la mismísima George Eliot. Pero, en 1842, lo alababan especialmente los Jóvenes Hegelianos por sus críticas a Hegel (Feuerbach, 1972, pp. 153-175). Según Feuerbach, Hegel no había sabido dar acomodo a la naturaleza, a la existencia corporal del ser humano: al «sensualismo» o lo que los saint-simonianos llamaban «la rehabilitación de la materia». El «hombre» –es decir, el ser humano– no era un mero ser pensante. Era, en primer lugar y sobre todo, un ser sensual y emotivo. No era actividad pura como el «espíritu» de Hegel, sino activo y pasivo a la vez. La pasividad expresaba la necesidad que sienten los seres humanos de estar cerca de otros, de contar con una forma de vida fuera de sí mismos materializada en la existencia física y las relaciones sexuales. De ahí que el «hombre» fuera un ser social; su esencia estaba en la comunidad, residía exclusivamente en «la unidad del Tú y el Yo».

Pero el hombre, según Feuerbach, se había alienado de su esencia por culpa de la religión, sobre todo del cristianismo protestante. Al contrario que los animales, los seres humanos podían convertir sus emociones en objetos del pensamiento y habían proyectado su propia esencia como especie sobre un ser ficticio: Dios. Feuerbach lo denominaba «alienación»; Dios no era sino la idea perfecta de la especie contemplada en un individuo. En el cristianismo eso significaba que la naturaleza comunitaria del Hombre, la unión del «Tú y Yo», se había visto reemplazada por la unión concreta de cada individuo con un ser externo personal: Cristo, el «mediador» que se interponía entre cada individuo y sus congéneres.

Para Feuerbach, igual que para Hegel, había sido en la Reforma donde el cristianismo había manifestado su auténtico carácter. Pero en el caso de Feuerbach eso significaba una separación cada vez más aguda entre lo espiritual y el ser natural. El protestantismo, con su énfasis en la conciencia individual y el sacerdocio de todos los creyentes, había desmantelado la comunidad espiritual

de la religión medieval, provocando una vuelta a los asuntos privados, una retirada egoísta de la vida comunitaria y un mundo material desacralizado. Resumiendo, la religión era responsable del individualismo de la sociedad moderna y, en épocas venideras, los hombres tendrían que reapropiarse de la «esencia de la especie». La hermandad de oración se vería reemplazada por una hermandad del trabajo, y los egos atomizados de la sociedad moderna se reunirían en una amorosa unión que no se basaría en el alma cristiana sino en el «Hombre pleno»[10].

Para Marx, la realidad también era «sensual». Pero, en la realidad sensorial que le interesaba, los individuos empleaban sus capacidades físicas y mentales para transformar el mundo natural de acuerdo con sus necesidades y procurarse medios de subsistencia. A Marx no le entusiasmaban las ideas francesas en torno al panteísmo o sobre una nueva religión social. En su cerrazón ante la religión, estaba más cerca de Bauer que de Feuerbach. Se vio atraído, en cambio, por la crítica francesa a la propiedad privada y por la postura del proletariado. Le había impresionado la célebre obra de P.-J. Proudhon ¿Qué es la propiedad? (1840), algo que ya se apreciaba en la Rheinische Zeitung, donde publicó artículos sobre la preponderancia de los intereses económicos privados en los debates de los Estamentos Renanos. Puede que lo que estimulara en primer lugar el interés de Marx por el socialismo y el proletariado fuera la secuencia histórica de formas de propiedad y explotación expuesta en La doctrina de Saint-Simon, complementada por la lectura del compendio de Lorenz von Stein, Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea (1842)[11].

La primera vez que se aprecia este giro en el pensamiento de Marx es en una «crítica» incompleta a la Filosofía del derecho de Hegel que inició tras la clausura de la Rheinische Zeitung en la primavera de 1843. Retomó el tema en dos escritos para la revista Deutsch-Französische Jahrbücher (los «Anales franco-alemanes»), que editó brevemente con Ruge cuando se trasladaron de Prusia a París en el otoño de aquel mismo año. La esperanza de los Jóvenes Hegelianos de que la «crítica» conduciría a un movimiento por un Estado racional en Prusia no se había cumplido. Pero, aunque lo hubiera hecho, según Marx, la premisa de Bauer de que la religión desaparecería al eliminar al «Estado cristiano» era falsa. El florecer de la religión en Estados Unidos, donde imperaba la separación entre Iglesia y Estado, bastaba para demostrar que no había que identificar «la emancipación del Estado respecto de la religión» con «la emancipación del Hombre real respecto de la religión».

A Marx le impresionó mucho la crítica de Feuerbach a Hegel y Bauer. Si la emancipación no era el resultado del progreso del espíritu ni de la evolución de la autoconciencia, dependía de la transformación de las relaciones «hombre a hombre» y tendría lugar en el seno de la sociedad civil. Marx eligió un ejemplo tomado del ensayo de Bauer «La cuestión judía» para aclarar su propia postura. Afirmaba que, según Bauer, la emancipación judía se haría en dos pasos. Primero habrían de reconocer la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, y luego la primacía de la «crítica» sobre el cristianismo. Marx rechazaba esta distinción teológica entre cristianismo y judaísmo, y la reemplazó por un enfoque «social». Amplió un argumento que ya había sido propuesto por Moses Hess, y definió el judaísmo como «necesidad práctica», «egoísmo» y dinero, una postura que privaba al mundo de todo «valor específico». Pero el judaísmo no había bastado para propiciar el pleno florecimiento de la sociedad civil[12]. Eso sólo lo había logrado el cristianismo, que «convirtió en algo extrínseco al hombre toda condición natural, nacional, moral y teórica», disolviendo «al mundo humano en un mundo de individuos atomizados que se mostraban hostiles entre sí». La solución no era una reforma de las conciencias, sino la eliminación del elemento social que hacía posible al «judío». Pues, en su opinión, la religión no era la «causa», sino una mera «manifestación de la estrechez de miras secular». Lo que revelaba la religión era un «defecto»: la cesión de los atributos de la especie humana a un mediador ficticio sobrenatural y, por ende, la negación de las capacidades comunitarias del Hombre (MECW, III, p. 175).

A Ruge y a Marx les atraía asimismo la noción de alienación de Feuerbach, que intentaron aplicar al concepto hegeliano del Estado moderno. En 1842, Ruge abandonó su versión optimista de la idea hegeliana de «secularización», según la cual el protestantismo y el racionalismo inherentes a la historia de Prusia informarían la vida cotidiana en el estado y la sociedad. Enfrentado, en cambio, a la beligerancia no apologética del «Estado cristiano» prusiano, viró hacia una postura explícitamente republicana. Llegó a la conclusión de que cristianismo significaba despolitización. La «abstracción» protestante había convertido al Estado en una entidad trascendente. El protestantismo y el liberalismo no habían promovido la «vida ética», sino creado una sociedad civil en la que el bourgeois florecía a expensas del citoyen.

EL GIRO DE MARX: DEL REPUBLICANISMO AL COMUNISMO

En su crítica incompleta a la Filosofía del derecho, los ataques de Marx al Estado hegeliano son más drásticos. El Estado moderno era el mediator entre el hombre y su libertad, lo que provocaba una «bifurcación» entre el individuo atomizado y la especie alienada en la «lucha práctica» de la humanidad por el «Estado político». Marx negaba la afirmación de Hegel de que las instituciones representativas y administrativas, que mediaban entre el Estado y la sociedad civil fueran artífices de una unidad más estrecha entre el Estado y el ciudadano moderno. En la Antigüedad, la respublica había sido «el único y auténtico contenido de la vida y la voluntad de los ciudadanos», pero Marx creía que, en su época, «la propiedad, los contratos, el matrimonio y la sociedad civil» se habían convertido en «formas de existencia concretas» del individuo privado, que coexistían con «el Estado político» (MECW, III, pp. 69, 77).

Lo que predominaba en todos estos ámbitos, incluido el estatal, era la propiedad privada. El Estado moderno era una criatura de la propiedad privada desde el mismo momento en el que la ciudadanía dependía de ella (cualificaciones de renta en el sufragio censitario), y administrar el Estado se había convertido en patrimonio privado de la burocracia «por encima de otros objetivos». El lugar que ocupaban la monarquía y la primogenitura en la constitución demostraba la importancia atribuida a la propiedad privada y a los derechos presociales que confería (el privilegio de nacimiento). Además, a medida que el cristianismo había ido evolucionando y «separando al hombre de la comunidad» en la tierra, se había iniciado en paralelo un proceso análogo de «abstracción» del Estado. Desde la Revolución francesa la constitución había adquirido una «universalidad irreal» y, al mismo tiempo, se habían eliminado todos los vínculos, que «habían restringido el espíritu egoísta de la sociedad civil». Marx demostraba su interpretación con un análisis de la obra revolucionaria francesa Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789. En ese documento, la «comunidad política» se convertía en «un mero medio» para garantizar los «denominados derechos del hombre», sobre todo el derecho a la propiedad privada. El citoyen «se ha convertido en el servidor del homme egoísta» El hombre «esencial y auténtico» no era «el hombre en su calidad de citoyen, sino el hombre en su calidad de bourgeois» (MECW, III, pp. 162-164).

En su inconclusa «Crítica», Marx había defendido la «democracia», refiriéndose a una república basada en la repolitización de la sociedad por medio de la abolición de la distinción entre la sociedad civil y el «Estado político». Pero en

los meses siguientes desechó la postura republicana al insistir en la revolución social y en la abolición del Estado político moderno. La distinción entre el hombre «político» y el «apolítico» no le parecía ya sólo un problema de Prusia o del Estado hegeliano, sino del Estado moderno en sí. La «universalidad irreal» de la república dejaba intocado el egoísmo de la sociedad civil burguesa. El «Estado político» era incapaz de transformar a la sociedad civil porque era la criatura y el producto de esa misma sociedad civil. De ahí que los jacobinos fallaran cuando intentaron hacer real la independencia del Estado. El antiguo aliado de Marx, Ruge, se equivocaba al asumir que el Estado podría solucionar el «problema social». Para demostrarlo aludía a la incapacidad de Napoleón para acabar con el pauperismo[13]. Resumiendo, la existencia misma de la sociedad civil era el principal obstáculo para que el hombre se convirtiera en miembro de su especie en su «vida cotidiana».

Marx creía que lo que se precisaba no era una revolución «política», sino una transformación «humana» de las «relaciones entre unos hombres y otros», realizada por una clase externa que no formaba parte de la sociedad civil: el proletariado. Porque, como ya habían demostrado los socialistas franceses, esta clase no había surgido sólo de la evolución «industrial», sino asimismo a causa de la «drástica disolución» de la sociedad. Si la sociedad civil representaba a la propiedad privada, el proletariado era su «negación» (MECW, III, pp. 186-187), estaba fuera de la esfera de lo político y, como bien señalara Lorenz von Stein, era una creación de la Revolución francesa. No pudo haber proletariado mientras fue el nacimiento, y no la propiedad, lo que permitía formar parte del Estado. La transformación se había completado tras la revolución de 1830, que había dado el control del Estado a la burguesía y había eliminado todo lo que no fuera la propiedad como fundamento de la ciudadanía. Según Stein, esta situación había convertido a quienes carecían de propiedades en el «proletariado»: un «estamento» definido por su exclusión de la vida política (Stein, 1848, I, pp. 166-167).

La idea de que la razón y la libertad eran incompatibles con la existencia de la sociedad civil latía tras lo que se convertiría en la principal preocupación de Marx durante los siguiente veinticinco años: la crítica a la economía política. El objetivo de Marx era recurrir al concepto de alienación que usara Feuerbach para interpretar la fe religiosa y aplicarlo en el análisis de procesos de alienación análogos en las relaciones sociales propias de la sociedad civil[14]. Marx creía que la economía política constituía la expresión teórica más preeminente de ese mundo social alienado, o, como diría después, su «anatomía». Llegó a esta

conclusión tras leer dos ensayos enviados a la revista Deutsch-Franzosische Jahrbücher a principios de 1844.

El primero era de Hess y desplazaba el foco de la alienación desde la conciencia a la actividad. Definía la vida como «el intercambio de actividad vital productiva», que implicaba «el trabajo cooperativo de distintos individuos». En cambio, en el «mundo invertido» del dinero y de la propiedad privada, esta «actividad de la especie» quedaba desplazada por la satisfacción «egoísta» de necesidades privadas. Los atributos de la especie humana se habían convertido en meros medios para la autopreservación individual. Marx ahondó en este cambio de perspectiva. En su primer intento de formular una crítica a la economía política (que posteriormente se publicó bajo el título de Manuscritos de economía y filosofía de 1844) partió de la «actividad vital consciente». Pues, afirmaba, «el extrañamiento religioso tiene lugar en el ámbito de la conciencia, pero el extrañamiento económico es el de la vida real» (MECW, XXXIV, p. 297; McLellan, 1969).

El segundo ensayo era de Friedrich Engels, quien por entonces trabajaba en la compañía textil de su padre en Mánchester. Criticaba la economía política como expresión teórica de un mundo alienado, pues daba por sentada la necesidad de propiedad privada sin cuestionarla[15]. Marx desarrolló el argumento en los Manuscritos; la economía política creía que este mundo, en el que el Hombre había alienado sus atributos humanos esenciales, era el auténtico mundo del Hombre, e identificaba la «vida productiva» del Hombre con «la propensión a los tratos, los trueques y los intercambios» de Adam Smith, y, por lo tanto, era incapaz de distinguir al Hombre-Especie respecto del mundo alienado en el que tenía que actuar.

Centrándose en la alienación de la capacidad de producción del Hombre, Marx pudo religar su concepción de la historia con la de Hegel. En la Fenomenología del Espíritu, según Marx, Hegel había aprehendido «la autocreación del Hombre como proceso» y, al hacerlo, había captado la esencia del trabajo, la creación del Hombre como «el resultado del propio trabajo del Hombre» (MECW, III, pp. 332-333). Esto permitió a Marx distanciarse de la pasividad implícita en la noción de «sensualismo» de Feuerbach[16]. El Hombre no era sólo un «ser natural», sino «un ser humano natural» cuyo punto de origen era la historia, no la naturaleza. Al contrario que los animales, los hombres convertían sus actos en «objetos de su voluntad». Podían crear objetos de acuerdo con las leyes de la belleza. De manera que la historia suponía la humanización de la naturaleza por

medio de la «actividad vital activa» del Hombre, y, a la vez, la humanización del Hombre mismo a través del «refinamiento de sus cinco sentidos». La historia era el proceso en el que el Hombre se convertía en Hombre-Especie y lo que capacitaba al Hombre para considerarse un «ser universal y, por lo tanto, libre» (MECW, III, p. 280).

Si la libertad era actividad y capacidad de producir, la característica «más esencial» del Hombre, se entiende por qué el trabajo alienado estaba en la base de otras formas de alienación y por qué Marx puede afirmar que «la servidumbre humana parte de la relación del obrero con la producción». El trabajo alienado era lo contrario a la «actividad vital consciente», y cuanto mayor fuera el desarrollo de la propiedad privada más tendría que trabajar el productor exclusivamente para ganarse la vida. En otras palabras, el ser esencial del Hombre se había convertido en «un mero medio para existir». La «vida de la especie» ya sólo era «un medio para la vida individual». Esto no suponía sólo que «el trabajador se relacione con el producto de su trabajo como si se tratara de un objeto ajeno», también implicaba la «alienación del Hombre respecto del Hombre». «El ser ajeno, al que pertenecen tanto el trabajo como el producto de este […] sólo puede ser otro que no sea el trabajador; un hombre ajeno al trabajo, que está al margen.» En otras palabras, «el capitalista» (MECW, III, pp. 275, 276, 278, 280),

Si Feuerbach creía que la alienación había dado lugar a la religión y no que la religión hubiera generado alienación, Marx entendía que la alienación había dado lugar a la propiedad privada[17]. Esa propiedad privada era el producto del trabajo alienado, pero eso era un «secreto» que sólo se había revelado cuando la primera había completado su dominio sobre el Hombre. Al convertirse la propiedad privada en un «poder histórico mundial», la mayor parte de la humanidad se había visto obligada a realizar un trabajo «abstracto» y todo se había reducido al «ser cuantitativo», pues la antítesis entre la propiedad y la carencia de esta se había transformado en la antítesis entre el capital y el trabajo, entre la burguesía y el proletariado.

Así, la propiedad privada derivaba hacia la autodestrucción por su propio impulso económico. Como escribiría Marx más tarde, la historia era el juez y el proletariado el verdugo. El proletariado ejecutaba la sentencia que la propiedad privada había pronunciado contra sí misma. El surgimiento de los movimientos obreros de masas en el siglo XIX, como los cartistas en Inglaterra o los socialdemócratas en Alemania, había sido una reacción frente al deseo, tanto de

conservadores como de liberales, de excluir a la clase obrera del proceso político (cfr. Stedman Jones, 1983c, pp. 90-179). La exclusión política o subordinación surgió en un principio por miedo a otro Terror si las masas no propietarias se hacían con el poder. Por lo tanto, todo el afán de los movimientos obreros era que se reconociera su lugar en el seno de la comunidad política, desde la cual podrían hacer mucho más por las aspiraciones de sus partidarios. Sus metas no eran las de Marx. Marx creía que el trabajo alienado era trabajo heterónomo, la negación de la libertad como autoactividad y, en último término, un signo de la pérdida de control de la humanidad sobre otras formas y objetivos de intercambio material con la naturaleza (cfr. Moggach, 2000, pp. 56-62). La postura de Marx también debía mucho a la idea de la «revolución industrial» y a la evolución de la clase obrera propuesta por su nuevo amigo y, desde entonces, compañero político más íntimo, Friedrich Engels[18], en su magnífica obra La situación de la clase obrera en Inglaterra (1844). De ahí que los objetivos socialdemócratas, aunque evidentemente cercanos, en último término fueran bastante diferentes.

A medida que la propiedad privada avanzaba hacia «la hegemonía mundial», la situación del proletariado se iba volviendo más «inhumana». En un polo se asistía a una sofisticación creciente del apetito imaginario (los excesos alimenticios y sexuales de los ricos de la metrópolis) y, en el otro, sólo había barbarie, cadenas de montaje y patatas podridas (en referencia a los trabajos forzados y a la magra dieta de los irlandeses pobres). Sin embargo, este viaje del Hombre por el valle de la alienación no había sido totalmente negativo. En primer lugar, la propiedad privada había obligado al Hombre a hacerse más productivo, hasta el punto de que, con la ayuda del vapor y las máquinas automáticas, se encontraban en el umbral de la abundancia. Esto fue lo que Engels, siguiendo a comentaristas franceses como Jean-Baptiste Say y Adolphe Blanqui, denominó «la revolución industrial» (cfr. Stedman Jones, 2002; 2004, caps. 4 y 5). Primero, como ya habían señalado Robert Owen, Charles Fourier, Thomas Carlyle, Moses Hess y Engels mismo, las antiguas situaciones de hambruna y escasez se había visto reemplazadas por una nueva forma de crisis a la que Fourier denominaba la «crisis pletórica», o de «sobreproducción», un signo de la discordancia entre las posibilidades que ofrecía la nueva abundancia y las formas de propiedad obsoletas[19]. En segundo lugar, la deshumanización –magistralmente descrita en la descripción que Engels hace en 1844 de los barrios pobres de Mánchester– había dado lugar a la revuelta proletaria. La crisis revolucionaria era, por lo tanto, inminente[20].

LA TEORÍA DE MARX SOBRE EL ADVENIMIENTO DEL COMUNISMO

En los años que van de 1844 a 1848, con la ayuda de Engels, Marx transformó su crítica inicial en una teoría completamente elaborada sobre el comunismo, lo que más tarde denominaría «la concepción materialista de la historia». Este enfoque «materialista» tenía su origen en una réplica a Max Stirner, otro de los Jóvenes Hegelianos berlineses, maestro y amigo de Bruno Bauer. En su obra El Único y su propiedad, Stirner criticaba el ethos casi religioso del humanismo de Feuerbach (Stirner, 1995). La crítica a la religión de Feuerbach se había centrado en la separación de los atributos humanos («predicados») de los individuos («sujetos») y su reensamblaje como atributos de un Dios ficticio. Pero, como bien señalaba Stirner, Feuerbach mismo nunca había devuelto esos atributos alienados a los seres humanos, sino a otra creación igualmente ficticia, el «Hombre» o el «Ser con conciencia de especie». El Hombre seguía presente en los individuos como su «vocación» o «fin ético» y no era más que otra versión del Dios protestante, una crítica aún más dura por el hecho de que Feuerbach mismo admitía que debía el término especie a Strauss, quien lo usaba como sustituto dinámico del lugar de Cristo en el cristianismo ortodoxo.

Marx ahondó en esta crítica a Feuerbach. En 1843 había escrito, en los Deutsch-Französische Jahrbücher, que las «críticas a la religión» nos habían enseñado que «el Hombre es el ser más elevado para el Hombre» y proclamado «el imperativo categórico de acabar con todas las relaciones» en las que el Hombre se veía «degradado» (MECW, III, p. 182). En vez de dota al comunismo de dimensiones éticas o voluntaristas, Marx describía al comunismo y al resto de las ideas como meras expresiones de la situación social en la que surgían. Además, si, como Marx y Engels proclamarían más tarde en el Manifiesto comunista, «la historia de la sociedad existente hasta ahora» era «la historia de la lucha de clases», la existencia de ideas revolucionarias en una época concreta presuponía la existencia de una «clase revolucionaria». De modo que el comunismo no era un «ideal». Según La ideología alemana, era «el movimiento real que abole el presente estado de cosas» (MECW, V, p. 60, p. 49).

La adopción de la lucha de clases en vez de algún tipo de imperativo ético permitió a Marx conectar su nueva epistemología «materialista» con la

concepción esencial de la historia que empezaba a esbozar en sus escritos de 1844. Pues la lucha de clases, como explicaría posteriormente, podía vincularse a «las fases históricas de la evolución de la producción»[21]. Lo central para el nuevo enfoque de Marx era el debate de Adam Smith sobre la división del trabajo, que le permitió introducir el principio histórico dinámico de productividad creciente o desarrollo de la capacidad productiva del hombre (la versión de Marx de la descripción que hace Hegel de la autocreación del hombre en su Fenomenología), que podría explicar las configuraciones cambiantes de la propiedad privada. Alteró algunos términos de 1844 como «la auténtica historia natural del hombre» o «propiedad privada», que pasaron a ser «fuerzas» y «relaciones» de producción. Históricamente, la evolución de la capacidad productiva del hombre había ido unida a una sucesión de modelos sociales (relaciones de propiedad) apropiados para cada etapa[22]. El «modelo de producción capitalista», cuya estructura exploraba sistemáticamente la economía política, era el último y más dinámico de estos modelos sociales.

Se decía que la economía política daba por sentado «el modo capitalista de producción». Pero los críticos sociales y los «socialistas utópicos» ya habían señalado su tendencia creciente a la sobreproducción, un signo de su inminente fin y su próxima sustitución por una forma social más elevada. En Alemania, la Escuela Histórica del Derecho había demostrado que la propiedad privada no constituía en absoluto un rasgo transhistórico de todas las sociedades humanas. Como bien habían señalado Savigny, Niebuhr y otros (basándose en la Roma antigua), las primeras formas de propiedad fueron tribales y comunales y, en general, durante la mayor parte de la historia la propiedad se había obtenido cumpliendo con los deberes de defensa y ciudadanía[23]. Niebuhr confeccionó un listado con la sucesión de formas de propiedad históricas que Marx siguió en La ideología alemana. Una lista casi idéntica apareció más tarde en el famoso «Prefacio» de Marx a la Crítica de la economía política de 1859. Ahí mencionaba «las formas de producción asiática, antigua, feudal y burguesa-moderna». Pero mientras que para Niebuhr eran formas de organización militar, Marx hablaba de ellas como de «épocas progresivas en la formación económica de la sociedad» (MECW, V, pp. 32-35, XXIX, p. 263).

La ruta histórica trazada en La ideología alemana conducía al comunismo, pero el comunismo de Marx no era el de la «comunidad positiva de bienes» propuesto en los asentamientos modelo de Owen y Fourier, o en la Icaria de Étienne Cabet. En su lugar, Marx partía de la noción de «comunidad negativa» de la tradición iusnaturalista continental, noción que asimismo fue asimilada en sus inicios por

la economía política escocesa gracias a las traducciones de la obra del teórico iusnaturalista alemán del siglo XVII, Samuel Pufendorf[24]. Según esta tradición, la situación original de la tierra, que era un enorme bosque primigenio, era parecida a la del mar. El hombre podía recolectar frutas, cazar venados o pastorear ovejas al igual que podía pescar en el mar, sin infringir los derechos de propiedad de otros. Desconocían cualquier noción de propiedad privada o comunal debido a que las necesidades del Hombre eran modestas, y abundantes los recursos.

Al crecer la población, la satisfacción de las necesidades empezó a requerir cooperación y división del trabajo. Aparecieron formas de escasez y a todo el que contribuía al proceso productivo se le debía asignar la correspondiente porción del producto. Esta organización precisaba formación y una institución que tuviera poder para hacer que se cumplieran las formas de distribución acordadas y para castigar los atropellos a propiedades y personas. De ahí la fundación del Estado[25].

Para Marx, lo crucial era la noción de que el comunismo primitivo había sido producto de la abundancia. Eso significaba que la propiedad privada, la justicia y el Estado tenían un origen histórico. Se habían inventado para gestionar el inicio de la escasez. En el Manifiesto comunista, Marx y Engels alababan al capitalismo y a la burguesía por conducir a la humanidad hacia una nueva época de abundancia creada por la revolución industrial y el mercado mundial. Como Marx diría luego en El capital, la evolución universal de las fuerzas productivas, el crecimiento a gran escala de la industria y la ciencia al servicio de la producción convertirían la propiedad privada en un «grillete» para la evolución de las fuerzas productivas y eso, según decía Marx en 1859, desembocaría en una «era de revolución social» en la que el capitalismo, «el último antagonista del proceso social de producción», sería superado y la «prehistoria de la sociedad humana» llegaría a su fin (MECW, XXIX, pp. 263-264).

Tras las situaciones revolucionarias, ya sea de 1848 o nuevamente en los años posteriores a la Comuna de París de 1871, Marx afirmó que la «dictadura del proletariado» sería la forma inicialmente asumida por esa «revolución social». El significado de ese término, y el dilema de si fue una táctica para atraerse aliados de la izquierda o un cambio de postura más permanente, ha sido objeto de largos debates en el seno de la tradición marxista posterior[26]. Pero, en cualquier caso, Saint-Simon y Comte ya habían descrito lo que ocurría tras esta situación provisional como un tránsito desde «el gobierno sobre los hombres» a «la

administración de las cosas». Mas tarde, Engels lo describiría como un proceso en el que el Estado se acabaría «marchitando»[27]. En la concepción algo diferente de Marx, se disolvería la distinción entre Estado y sociedad civil, y en su lugar surgiría una nueva respublica («la cosa pública») en la que la preocupación por el bien común no se vería obstaculizada por la imposición de los intereses privados tan característica de la sociedad civil[28]. En cualquier caso, con el final de la escasez, desaparecerían la necesidad de justicia, la propiedad privada y el Estado en su acepción convencional. En «el estadio más elevado de la sociedad comunista», sostenía Marx aún en la Crítica al Programa de Gotha de 1875, «el estrecho horizonte del derecho burgués» podría «recorrerse íntegramente» y la sociedad «bordaría en sus pendones; de cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades» (MECW, XXIV, p. 87).

LA CRÍTICA AL ESTADO

En 1844 Marx pensaba que su tarea consistía en elaborar una teoría del comunismo, lo que implicaba no sólo una crítica a la economía política, sino también al Estado moderno. Tenía que completar el proyecto iniciado en 1842. A finales de 1844 anotó en su diario un «borrador para una obra sobre el Estado moderno» cuyo título sería Historia del origen del Estado moderno o La Revolución francesa (MECW, XXIV, p. 87). En sus planes originales para El capital de 1857 volvió a expresar su intención de dedicarle un libro «al Estado»[29].

La formulación más conocida asociada al nombre de Marx está en el Manifiesto comunista, donde se afirma: «Cada paso en la evolución de la burguesía fue acompañado de un avance político de esa clase […] por fin la burguesía ha conquistado para sí misma, gracias a la industria moderna y al mercado mundial, el Estado representativo. El ejecutivo del Estado moderno no es más que un comité para administrar los asuntos de toda la burguesía» (Marx y Engels, 2002, p. 221). Esta afirmación se basaba sobre todo en la historia inglesa y probablemente derivara de la colaboración de Engels con sus fuentes cartistas. Una concepción del Estado así podía retrotraerse a Cobbett y Paine y a las ideas neoharringtonianas del partido rural del siglo XVIII. Encontramos una versión más burda de la misma idea, con referencias obvias a Inglaterra, en La ideología

alemana, en la que se afirma: «A esta nueva forma de propiedad corresponde el Estado moderno, que está siendo comprado gradualmente por los propietarios a través de los sistemas tributarios y ha caído enteramente en sus manos por medio del mecanismo de la deuda pública. Su existencia depende absolutamente del crédito comercial que aplican los propietarios, la burguesía, como reflejan los altibajos de los bonos del Estado en el mercado de valores» (MECW, V p. 90).

Marx, en cambio, recalcaba más la impotencia del Estado moderno. En su «borrador» escribió sobre el autoengaño que suponía considerar que «el ámbito de lo político era el mismo que en el Estado antiguo». En una crítica vertida contra Arnold Ruge por la misma época, afirmaba que «la administración debía limitarse a ser una actividad negativa y formal, cuyo poder acababa allí donde empezaban la vida civil y el trabajo». El Estado moderno era «inseparable» de la «esclavitud de la sociedad civil». Marx se refería a la «naturaleza asocial de esa vida civil, a la propiedad privada que la rige, al comercio, a la industria, al expolio mutuo de los diversos círculos de ciudadanos» (MECW, III, p. 198).

Marx modificó el tono moralista de esta denuncia cuando adoptó una interpretación basada en la lucha de clases en 1845, pero siempre se negó a conceder su independencia a la esfera de lo político. Tras la recién descubierta determinación de la superestructura política por las «fuerzas y relaciones de producción», entre 1845 y 1848, Marx y Engels se dedicaron a hacer una serie de predicciones sobre la revolución inminente. Inglaterra, el país más desarrollado, acogería en su seno a la primera revolución proletaria. En Francia, donde aún había una numerosa clase intermedia de campesinos y pequeña burguesía, habría una revolución socialdemócrata plebeya y republicana. En Alemania, cuyo gobierno seguía siendo feudal-burocrático, cabía esperar una revolución similar a la de 1789. Todo ello en un escenario de colapso revolucionario mundial, en el que la revolución burguesa alemana sería seguida rápidamente por una revolución proletaria tras la aceleración de las fuerzas productivas bajo la égida del gobierno burgués.

En 1848 tuvieron lugar revoluciones por toda Europa, pero sus predicciones no se cumplieron. En Inglaterra, el cartismo fue perdiendo fuerza tras el fracaso de la gran manifestación celebrada en Kennington Common, convocada para presentar una petición a nivel nacional el 10 de abril de 1848. Desde el principio, la burguesía alemana demostró tener miedo a desatar a las fuerzas revolucionarias populares, debido al desorden que generaría, y cerró filas con la clase dominante del momento. En Francia la burguesía, enfrentada a la

posibilidad de revueltas populares, o fue incapaz o no quiso gobernar en su propio nombre y cedió al poder a Luis Napoleón Bonaparte. En diciembre de 1848, la dirección de los sucesos era evidente. En Colonia, donde había retomado su labor como editor de la Neue Rheinische Zeitung, Marx reconoció que la burguesía era incapaz de hacer una revolución, de manera que cambió su estrategia política. En vez de trabajar desde el seno de la Sociedad Demócrata de Colonia para atraer a los liberales a la izquierda, él y sus partidarios empezaron a propugnar una alianza entre la clase obrera, la pequeña burguesía demócrata y los campesinos para llevar a cabo una «revolución democrática». También alentó la formación de un partido obrero nacional e independiente. Las esperanzas de renovación vinculadas a la revolución ya no dependían de la evolución de las fuerzas de producción, sino de la posibilidad (poco probable) de que Francia entrara en guerra con Rusia, lo que haría virar el régimen francés hacia la izquierda, como había ocurrido en 1792. Las esperanzas depositadas antaño en una revolución desde arriba se volcaron en una revolución desde abajo. Este fue el contexto en el que Marx brevemente defendió la «revolución permanente» en sus dos «Mensajes del Comité Central a la Liga Comunista» de 1850[30].

En sus escritos de aquellos años, La lucha de clases en Francia, 1848-1850, de 1850, y El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, de 1852, Marx intentó explicar el curso de la revolución en Francia. Su enfoque a la hora de estudiar la historia francesa era el de los historiadores franceses de 1815-1830, sobre todo el del prolífico historiador y primer ministro orleanista François Guizot. Para explicar el desarrollo de la revolución en Francia y el desplazamiento de un gobierno semifeudal por parte de la nueva sociedad comercial basada en el talento y la riqueza, estos historiadores habían recurrido al modelo inglés, trazando un paralelismo histórico entre 1640, Cromwell y 1688, por un lado, y entre 1789, Napoleón y 1830, por el otro. Desde este punto de vista, 1848 era una anomalía, ni se había completado la revolución burguesa del pasado ni se había hecho la revolución proletaria del futuro. De ahí lo singular de la perspectiva de Marx a la hora de juzgar la secuencia de los sucesos recientes de su tiempo. En su opinión, lo fundamental en el caso de la revolución no eran «sus logros tragicómicos inmediatos», sino «la creación de un adversario con el que el partido de la revolución pueda madurar hasta convertirse en un auténtico partido revolucionario»[31].

El objetivo de Marx no era desvelar la existencia fundamental de la lucha de clases bajo la superficie de los sucesos políticos e ideológicos. Un enfoque así era eficaz, había funcionado para los historiadores de la Restauración cuando

describieron la lucha entre los legitimistas (partidarios del Ancien Régime) y los orleanistas (partidarios de la monarquía «ciudadana» o «burguesa» de Luis Felipe de Orleans) como un conflicto entre el capital de la tierra y el capital móvil. Pero no resultaba de gran utilidad para diferenciar a una facción política de otra. No había criterios sociológicos que permitieran diferenciar a los insurgentes de junio de la Garde Mobile. No se identificaba a la «burguesía republicana» con ningún interés material concreto, y el intento de dotar a la política de la pequeña burguesía de un fundamento social común fue meramente especulativo[32].

La negativa de Marx a conceder un espacio autónomo a la esfera política era el rasgo más distintivo de estos escritos. Consideraba el sufragio universal una suerte de ilusión similar a la idea de la igualdad en los intercambios en la esfera económica o a la aparente naturalización de las categorías económicas en lo que denominaría «el fetichismo de la mercancía». Creía que eran síntomas del poder alienante de la sociedad comercial. Pero su negativa a conceder toda su importancia al sufragio universal limitó gravemente su entendimiento de la secuencia de acontecimientos. Le llevó a subestimar el hecho de que el debate sobre el sufragio impulsó a la revolución en direcciones muy distintas a las de 1789 o 1830. En La guerra civil en Francia, Marx escribe que, puesto que el sufragio universal no es más que la deflación de las ilusiones democráticas de la pequeña burguesía, «no tiene ese poder mágico que le adscriben los republicanos de la vieja escuela». Su único mérito había sido «desvelar la lucha de clases», arrebatar a los estratos medios sus «ilusiones» y despojar a todas las secciones de la «clase explotadora» de su «máscara engañosa» (MECW, X, p. 65).

Como hacía casi una década, Marx parecía no querer reconocer una realidad política prosaica y desencantada, y se refugiaba en la fuite en avant. En 1843, en respuesta a la falta de reacción popular ante el cierre de la prensa libre, pasó de una revolución «política» a una «humana». En 1850 escribía sobre la secuencia de sucesos que habían culminado en la implementación del sufragio universal masculino y sobre la gran mayoría obtenida en las elecciones por Bonaparte. Hablaba de la maduración del «partido de la insurrección», que se había convertido en un «auténtico partido revolucionario». Tenía poco que decir sobre lo que sería la consecuencia inevitable de la exigencia política del sufragio universal masculino en Francia en 1848 y en Alemania en la década de 1860: tanto los liberales como los partidos del orden más tradicionales fueron derrotados, no por los demócratas radicales de izquierdas, sino por las maniobras demagógicas de los líderes heterodoxos postlegitimistas de la derecha,

Bonaparte y Bismarck.

En El dieciocho Brumario, Marx rastrea con brillantez los pasos dados por Bonaparte para asentar su supremacía. Pero no tenía nada que decir sobre la evolución de la democracia de masas descrita por Michels y otros analistas que teorizaron a medida que avanzaba el siglo. Sostenía que el régimen de Napoleón sólo era una forma más eficaz de dar a los burgueses, el «partido del orden», lo que realmente querían. De manera que el Segundo Imperio no había sido una derrota de la burguesía, sino una nueva forma de gobierno burgués, y, por ende, una nueva etapa en el desarrollo de las fuerzas y las relaciones de producción. De ahí que se pensara que las relaciones entre la burguesía y el Estado representativo descritas en el Manifiesto comunista habían sido superadas históricamente por el «bonapartismo».

El bonapartismo hacía mucho mayor hincapié en el poder que ostentaba el Estado por derecho propio. Hacia el final de El dieciocho Brumario, Marx escribió: «Por tanto, Francia sólo parece escapar al despotismo de una clase para reincidir bajo el despotismo de un individuo, y concretamente bajo la autoridad de un individuo sin autoridad. Y la lucha parece haber terminado en que todas las clases se postraron de hinojos, con igual impotencia y con igual mutismo, ante la culata del fusil». Seguía describiendo «la inmensa organización burocrática y militar» de este «poder ejecutivo»; con «un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros» (MECW, XI, p. 185).

El intento de convertir al bonapartismo en una nueva forma general de gobierno burgués también salta a la vista en los escritos ingleses de Marx, donde ya en 1850 hablaba de Palmerston como del equivalente inglés de Bonaparte y procuraba alinear al inglés con la maquinaria estatal francesa. En 1866, Engels escribió a Marx: «Cada vez tengo más claro que la burguesía no tiene lo que hay que tener para gobernar de forma directa», y que, por lo tanto (excepción hecha de Inglaterra, donde aún gobierna una oligarquía bien pagada), «una semidictadura bonapartista es su forma de gobierno normal» (MECW, XLII, p. 266). En 1871, en La guerra civil en Francia, Marx describe el «bonapartismo» como «la única forma de gobierno posible en un momento en el que la burguesía ya ha perdido y la clase obrera aún no puede gobernar a la nación» (MECW, XXII, p. 330). A medida que el proletariado se hiciera más fuerte, «el poder

estatal irá asumiendo más y más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de una fuerza pública organizada para la esclavitud social, un motor para el despotismo de clase. Tras cada revolución que marque una fase progresista en la lucha de clases, el carácter puramente represivo del poder estatal será cada vez más evidente» (MECW, XXII, p. 329).

Esta forma de caracterizar las relaciones cambiantes entre la burguesía y el Estado moderno resultó ilusoria. La idea de un Estado cada vez más represor para poder contener a la beligerante clase obrera no se ajustó a los acontecimientos políticos ni en Francia ni en Inglaterra. En Gran Bretaña, tras la aprobación de la Ley de Reforma de 1867, obtuvo el derecho al voto un porcentaje significativo de la población masculina, pero durante los años del liberalismo de Gladstone no hubo signos de una maquinaria estatal más coactiva. El contraste entre el bonapartismo del Segundo Imperio y el desarrollo posterior de la Tercera República fue aún mayor. En Francia, tras 1871, y pese a todos los problemas planteados por el legitimismo, Boulanger o el caso Dreyfus, el poder legislativo recuperó el control sobre el ejecutivo y se comprobó que un gobierno débil era compatible con el sufragio universal masculino.

Marx intentó en vano afrontar estas dificultades en su Crítica del Programa de Gotha de 1875. Criticaba a los socialdemócratas por hablar vagamente del «Estado actual». Teniendo en cuenta su diversidad empírica, el «Estado actual» era una «ficción». Pero seguía pesando que «pese a la abigarrada diversidad de sus formas [de los estados modernos], tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa». De manera que compartían ciertas características esenciales. ¿Cuáles eran estas «características esenciales»? Marx no lo especificaba y, como bien ha señalado un crítico, todo el pasaje parece una «impresionante tautología»[33]. Marx mismo parece ser consciente de su fracaso en este ámbito. En una carta dirigida en 1862 a su admirador, el Dr. Kugelmann, afirma que al menos había identificado los principios básicos a partir de los que otros podrían reconstruir su sistema, «quizá con la excepción de las relaciones entre las diversas formas de Estado y las diferentes estructuras económicas de la sociedad» (MECW, XLI, p. 435).

Más determinante que los diversos intentos de poner al día la descripción del Estado burgués del Manifiesto comunista fue la persistencia de la antigua ambición de Marx de diseñar una comunidad política liberada de lo que consideraba una paralizante división entre el Estado y la sociedad civil. La oportunidad surgió cuando Marx, en su calidad de secretario de la Internacional,

asumió la tarea de defender la creación de la Comuna de París de abril-mayo de 1871[34]. Entre el texto resultante, La guerra civil en Francia, y la inconclusa Crítica a la filosofía del derecho de Hegel de 1843, sus preocupaciones básicas no cambian. Al margen de la cuestión de hasta qué punto la Comuna responde a la descripción que Marx hace de ella, está claro que en La guerra civil pensaba describir un nuevo tipo de comunidad política, a la que en 1843 había denominado «democracia» y a la que consideraba ahora la forma política del gobierno de la clase obrera[35]. Es lo más cercano a una teoría política tangible que encontramos en Marx.

Describió una forma de autoorganización que no se basaba en las premisas institucionales ni en los procedimientos del Estado moderno. La Iglesia y el Estado debían separarse, había que licenciar el ejército, regular las jornadas de trabajo y reducir al mínimo el poder policial. Lo más sorprendente era la forma política que prescribía esta comunidad política para sí misma. Repetía los argumentos de Rousseau contra el gobierno representativo; no había brechas entre los delegados y los representados. La Comuna era un «cuerpo de trabajo», y sus miembros recibían salarios propios de trabajadores especializados. No había división entre ejecutivo y legislativo, y los jueces eran electos. Todos los delegados, tanto en el gobierno central como en los gobiernos locales, podían ser cesados fulminantemente. En 1843 Marx escribió que uno elegía a un delegado como elegía a su zapatero remendón. En 1871 amplió este aspecto, esta vez partiendo del ejemplo de los empleadores y su elección de trabajadores especializados.

Pero la forma de organización política sólo era la mitad de la historia. El radicalismo de Marx no afectaba sólo a las estructuras institucionales y a las premisas del Estado moderno, sino asimismo a la propiedad privada, los medios de producción y los intercambios de mercado en el seno de la sociedad civil. Aquí el análisis de Marx se vuelve más vago y evasivo. La descripción de una forma de organización social que iba más allá de las prácticas de la sociedad comercial dependía de la crítica a la economía política, y en ese ámbito Marx se había metido en un problema mucho mayor de lo que había anticipado.

LA CRÍTICA DE MARX A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Justo antes de la Revolución de 1830, en la famosa obra colectiva de la escuela saint-simoniana La doctrina de Saint-Simon, se afirmaba que la situación presente del «trabajador» y de la «mujer» era la última de una sucesión de diferentes formas históricas de la «explotación del hombre por el hombre». Los republicanos y muchos socialistas atribuían las exigencias de los trabajadores a un «intercambio desigual» entre el capital y el trabajo. Lo consideraban un legado más del sistema de «fuerza y engaño» con el que la Revolución francesa no había logrado acabar[36].

En cambio, la «Crítica de la economía política» de Marx –subtítulo de sus tres mayores obras entre 1840 y 1870– partía de la idea de Engels de que la economía política nunca cuestionaba la propiedad privada que constituía la base de la sociedad comercial. O, en palabras de Marx, no siempre distinguía entre los intercambios materiales del Hombre con la naturaleza y las sucesivas formas sociales en las que tenía lugar este intercambio. La yuxtaposición se transformaba en una dialéctica histórica continua entre la materia (personas, medios de producción) y la forma (relaciones de propiedad)[37]. Marx recurrió a esta distinción para retar a quienes creían que la injusticia de la sociedad comercial derivaba de un intercambio injusto entre los vendedores y compradores del trabajo. La denuncia radical de los excesos de quienes «compraban barato y vendían caro» no explicaba satisfactoriamente la situación de la clase obrera. La crítica de Marx partía de la obra de David Ricardo (1772-1823), a quien consideraba el último exponente «científico» de la economía política antes de que esta se sumergiera en una etapa «vulgar», apologética, en torno a 1830. Por lo tanto, aceptaba que un acuerdo libremente suscrito garantizaba que se pagara el valor del trabajo en forma de salarios (es decir, como había demostrado Ricardo, su coste de producción). Ricardo también había definido la renta como el coste necesario para hacer utilizables medios de producción escasos. De manera que, si se pagaba el valor pleno del trabajo y se deducía la renta como un coste necesario, ¿cuál era la fuente del beneficio?

Marx afirmaba que la economía política de su época no podía responder a esa pregunta porque prestaba atención al valor de intercambio de las mercancías. No tenía en cuenta el hecho obvio de que las mercancías no sólo se intercambiaban, también se las usaba. Aunque era cierto que el valor de intercambio del trabajo lo determinaba el coste de producción (la teoría de la subsistencia de Ricardo), no era lo mismo que el valor de uso del trabajo. Porque lo que vendía el asalariado no era una cantidad definida de trabajo, sino su capacidad de trabajo o fuerza de trabajo. Marx creía que, aunque el valor de uso y el valor de cambio de

otras mercancías fuera equivalente, en el caso del trabajo el valor de uso para el comprador excedía el valor de cambio del trabajo pagado. De ahí que hiciera tanto hincapié en la distinción entre «capital constante» (maquinaria) y «capital variable» (trabajo humano). Puede que la maquinaria fuera la forma de incrementar el trabajo realizado por cada trabajador, pero el trabajo humano era la única fuente de beneficio. A cambio de un salario, el capitalista había comprado la plusvalía latente tras el valor de intercambio del trabajo al variar la duración o la intensidad del trabajo realizado. La «explotación», por lo tanto, no estaba en los mecanismos de intercambio (el contrato de trabajo), sino en los intersticios de la producción (la cantidad de trabajo que el empleador podía extraer del trabajador en el horario de trabajo). Esta era la base de la teoría de la «plusvalía» de Marx; una forma de explotación específica del capitalismo.

La «teoría del valor-trabajo» de Marx también tiene su origen en un debate socialista que tuvo lugar en Francia e Inglaterra entre la década de 1820 y la de 1840, sobre si el trabajador debería recibir el producto total de su trabajo. En la Miseria de la filosofía (redactada en 1847), Marx se burla de la idea de equivalencia entre valor y precio de Proudhon. Siguiendo a Ricardo, afirma que una equivalencia de este tipo ya se daba en el capitalismo de su época. Ricardo había dicho en origen que la magnitud absoluta, en términos de qué mercancía se intercambiaba normalmente por cuál otra (su precio de equilibrio), se determinaba con arreglo a «el tiempo de trabajo socialmente necesario» invertido en su producción. Pero Ricardo había abandonado esa teoría tras descubrir que las variaciones en los periodos de producción desviaban el precio de equilibrio (y por lo tanto el valor) del tiempo de trabajo socialmente necesario. Marx, sin embargo, recurriendo confusamente a la idea política popular (que él mismo había desechado en otro lugar) de que el trabajo era la fuente de todo valor, formuló pequeñas objeciones a la revisión de Ricardo[38]. Lo hizo, entre otras cosas, para conservar la descripción radicalmente simplificada de la equivalencia entre el valor y el precio que había usado por razones expositivas en el primer volumen de El capital, publicado en 1867.

Estas premisas simplificadas plantearon muchos problemas a la teoría del beneficio de Marx (que este supuestamente iba a exponer en su totalidad en el siguiente volumen de El capital). Si la plusvalía sólo podía generarse a partir del trabajo vivo, cuanto más alto fuera el porcentaje de maquinaria en relación al trabajo vivo más debería descender el beneficio. Sin embargo, en el mundo real las tasas de beneficio estaban igualadas en los diferentes sectores de la economía. En los manuscritos publicados por Engels tras la muerte de Marx

como libros 2 y 3 de El capital (1885 y 1894), parece que la solución de Marx a este problema era superficial y aritméticamente incorrecta. En lo que se ha denominado «el problema de la transformación», los adversarios de Marx, liderados por el economista austríaco Eugen von Böhm-Bawerk, consideraron que este defecto refutaba la teoría en su conjunto (cfr. Böhm-Bawerk, 1949).

Teniendo en cuenta las ambiciones iniciales de Marx, este error de definición fue relativamente pequeño[39]. Lo que ya era más serio, aunque pasara desapercibido en la época, era el hecho de que Marx no elaborara un análisis teórico que demostrara que el capitalismo acabaría en un futuro cercano o lejano[40]. La principal originalidad de El capital estribaba en su teoría de la plusvalía. En otros aspectos –incluido el celebrado pasaje en el que se expropia a los expropiadores–, su imagen del colapso capitalista no aportaba mucho más que una nueva imagen de la creciente polarización entre burgueses y proletarios del Manifiesto comunista[41]. En términos estrictamente económicos ninguna parte de El capital, publicada o inédita, ofrece un modelo de cómo colapsaría el capitalismo. Todo lo contrario, los modelos que presentó o bien se basaban en la evolución cíclica sin ninguna tendencia al deterioro, o bien eran modelos de crecimiento equilibrado (Desai, 2002, cap. 5). Lo más cerca que estuvo Marx de una noción de declive capitalista fue en su discusión de «la tasa decreciente de beneficio», una parte destacada de la edición del libro 3 de El capital a cargo de Engels. La idea era que, pese a que la plusvalía procedía del trabajo humano, en el desarrollo del capitalismo se apreciaba una inversión cada vez mayor en los medios de producción (capital constante: maquinaria, fábricas, etcétera) y menor en la fuerza de trabajo (capital variable). El resultado era una intensificación de la acumulación y explotación a medida que los capitalistas luchaban por un porcentaje cada vez menor del botín. Marx afirmaba que se trataba de una «ley». Pero su lista de «tendencias para contrarrestarlo» era tan poco convincente como la «ley» misma. De manera que se limitó a afirmar que «la ley y las tendencias para contrarrestarla dan lugar a la sobreproducción, a las crisis especulativas, a un exceso de capital y a un exceso de población» (MECW, XXXVII, p. 240).

El capital no cuenta el colapso capitalista ni tampoco da pistas sobre su aparente sucesor. Parece relevante que, pese a su aversión al diseño de prototipos para el futuro, Marx no fuera capaz de enumerar los elementos básicos de una alternativa postcapitalista[42]. Uno de los elementos esenciales sería la abolición del mercado, en «el que el proceso de producción adquiere dominio sobre el Hombre en vez de ser controlado por él». El mercado sería reemplazado por un plan racional elaborado por asociaciones de productores.

Pero eliminar el mercado como un medio para armonizar necesidades y recursos era acabar con el rasgo más dinámico de la moderna economía de intercambio. Como habían demostrado los estudios del propio Marx en la década de 1850, en las sociedades precapitalistas se daba una armonización de necesidades y recursos al margen del mercado, con ayuda de normas consuetudinarias o de instituciones políticas y religiosas. Se asumía que las necesidades eran estáticas. Sólo se podría separar a lo «económico» de otras esferas de la vida si se generalizaba la producción de mercancías. La ausencia de limitaciones convencionales o institucionales explicaba la enorme superioridad del capitalismo a la hora de promover mejoras productivas y la multiplicación de nuevas necesidades. El capital no daba una solución al problema de cómo evitar que el socialismo se limitara a replicar el carácter rígido y estático de las formas económicas precapitalistas.

En el primer volumen de El capital, Marx había elaborado una teoría coherente sobre la forma de explotación capitalista y su relación con la dinámica de la forma de producción capitalista. Pero no logró desvelar lo que un revisor simpatizante, citado en el Epílogo a El capital, denominó «las leyes especiales que rigen el origen, la existencia, la evolución y la muerte de un organismo social dado y su sustitución por otro más elevado»[43]. A principios de la década de 1870, si no antes, Marx ya sabía que un desvelamiento así tampoco se hallaría en sus obras inéditas.

TRAS EL CAPITAL: ENGELS

Durante la década de 1860, Marx se relacionó con los movimientos obreros europeos en calidad de secretario de la Primera Internacional. Tras la Guerra Franco-Prusiana y la Comuna de París de 1871, sin embargo, Marx se retiró de la primera línea de los asuntos internacionales. Delegó la correspondencia ordinaria en Engels, que acababa de dejar la empresa de su familia en Mánchester y se había mudado a Londres. Los líderes del recién fundado Partido Socialdemócrata Alemán los conocían bien. En otros lugares de Europa, sobre todo en Rusia, se fueron familiarizando con las ideas de Marx en la década de 1870, en parte debido a la publicación de El capital, pero más directamente por la reputación que le labró su defensa de la Comuna de París. Entre 1879 y 1892

se fueron creando en todos los grandes países europeos partidos socialdemócratas de inspiración alemana, influidos hasta cierto punto por las ideas de Marx.

En los años anteriores a 1914, los futuros líderes del socialismo europeo –Bernstein, Kautsky y Plejánov entre otros– aprendieron marxismo de Engels más que de Marx mismo. El punto de inflexión fue la publicación del Anti-Dühring de Engels en 1878. Sus amigos socialdemócratas alemanes le pidieron insistentemente que escribiera una respuesta polémica al profesor adjunto radical de Berlín, Eugen Dühring. Engels escribió un compendio de sus propias ideas e incluyó algunas de Marx sobre filosofía, ciencia, dialéctica, historia, economía y política. Pretendía insistir en el estatus científico del socialismo que Marx y él defendían.

En el siglo XX, Engels fue muy criticado por su elevación de la dialéctica a un marco general cosmológico que regía todo cambio. Siguiendo lo que consideraba una versión materialista del concepto hegeliano de la relación entre accidente y necesidad, Engels sostenía que, a los sucesos históricos aparentemente regidos por el azar, en realidad «los regían leyes internas ocultas». La cosmología era un componente esencial del «socialismo utópico» de Fourier, los saint-simonianos y Owen. El marco cosmológico elaborado por Engels definía la meta socialista, oscureciendo incidentalmente el hecho de que en El capital no hubiera una teoría del fin del capitalismo. Esto resulta evidente en la interpretación que da Engels del famoso pasaje de Marx que cierra el capítulo sobre «Acumulación primitiva», donde habla de «la expropiación de los expropiadores» y, en terminología hegeliana, de «la negación de la negación». Dühring estaba conforme con el primer capítulo sobre la acumulación primitiva, pero rechazaba su recurso a «muletas dialécticas» para poder acabarlo. Engels no respondió aludiendo sólo a Hegel. Insistía en que Marx había establecido, respecto de la historia, que «en realidad el proceso ya ha ocurrido en parte y el resto tendrá lugar en el futuro»; a lo que él añadía «como corresponde a un proceso que evoluciona con arreglo a la ley de la dialéctica» (MECW, XXV, pp. 120, 124). En otro pasaje del Anti-Dühring, Engels invocaba repetidamente la carrera plagada de crisis del capitalismo para sugerir su inminente desaparición. «La moderna industria a gran escala ha dado a luz una burguesía que demuestra ser incapaz de controlar las fuerzas productivas que escapan a su poder. Es una clase bajo cuyo liderazgo la sociedad se encamina a una ruina segura, como una locomotora con la válvula de seguridad atascada que el maquinista no consigue abrir» (MECW, XXV, pp. 145-146).

La teoría que Engels defendía no era nueva. Seguía siendo la del Manifiesto y El capital, en la medida en que este reafirmaba la visión del Manifiesto. La transición al socialismo tendría lugar en países como Inglaterra o Alemania, donde el capitalismo y el proletariado industrial estaban más desarrollados. Sobre la cuestión de cuándo tendría lugar esa transición, era mucho más pragmático. Al contrario que Marx, que veinte años después seguía defendiendo la idea original de Engels sobre Inglaterra, alumbrada en 1844, este sabía que el cambio político y económico explicaba la muerte del cartismo en Inglaterra. Creía que el socialismo se recuperaría cuando la prosperidad de los años centrales de la época victoriana decayera en Inglaterra debido al reto planteado por el aumento de la competencia internacional.

Pese a su interés por la «dialéctica», la postura política e intelectual de Engels seguía siendo relativamente sencilla y sorprendentemente constante. El socialismo era la forma moderna de democracia; el capitalismo había llevado al poder a una clase burguesa que controlaba el Estado y explotaba al proletariado: la gran mayoría del pueblo. Cuando se implantara el socialismo, el Estado se «marchitaría», se corregiría el desequilibrio entre la ciudad y el campo, y la situación de las mujeres mejoraría de forma inconmensurable[44].

Esta transformación socialista-democrática se lograría por la fuerza de ser necesario. Cuando era joven, el legado de 1789, una educación bajo el absolutismo prusiano y sus experiencias en 1848 le llevaron a asociar estos cambios a la revolución violenta. Pero en su madurez, a medida que mejoraba la situación de los obreros en Inglaterra y, en menor medida, en el resto de Europa, y los trabajadores obtenían derechos políticos, Engels se fue apartando del insurreccionismo romántico de su juventud[45]. En general se mostraba contrario a las sectas «anarquistas», revolucionarias o «marxistas» y favorecía a los partidos obreros constitucionales. A diferencia de Marx, le encantaba reconocer las mejoras habidas desde la publicación de su libro en 1845 y adaptar su teoría a la cambiante situación política[46]. En sus últimos años probablemente le preocupara más el peligro de una guerra europea que la perspectiva de la revolución[47].

TRAS EL CAPITAL: MARX

En los años posteriores a 1870, la visión general de Marx cambió. Los comentaristas han señalado la existencia de giros en áreas concretas, pero rara vez se ha intentado buscar una conexión entre ellos. De manera que no suelen explicar los cambios, sutiles pero significativos, en la teoría de Marx considerada en conjunto; por ejemplo, un abandono de los términos universales y unilineales en los que había expresado su teoría en 1867, un mayor interés por la prehistoria humana y la práctica renuncia a intentar acabar El capital[48]. Políticamente, este giro se debió a la aceptación de la estrategia de los populistas rusos, no la del marxismo «ortodoxo» del grupo congregado en torno al «padre del marxismo ruso», G. V. Plejánov, en Ginebra. Hubo un giro similar en la actitud de Marx ante el imperio[49]. En 1853 había descrito como «revolucionaria» la «destrucción inglesa de las industrias nativas» de la India. Pero, a finales de la década de 1870, Marx ya no alababa la ruptura de las estructuras sociales tradicionales y comunitarias por parte de comerciantes y colonizadores (MECW, XXXIX, p. 347). Las estructuras comunitarias primitivas eran lo suficientemente resistentes como para haber sobrevivido en el mundo moderno, y, en condiciones políticas favorables, podrían incluso haber evolucionado. Pero la colonización europea lo había evitado[50]. La vieja fe en los avances transformadores de la modernidad burguesa y postburguesa desapareció. El postcapitalismo dio paso al anticapitalismo. En los últimos escritos de Marx se afirmaba que la prehistoria de los hombres era la de las comunidades primitivas, que el capitalismo era antinatural, un episodio efímero en la historia de la humanidad, y que el futuro de la humanidad pasaba por volver a una forma superior de existencia comunitaria primordial.

En sus escritos de la década de 1850, sobre todo en los Grundrisse, Marx había señalado que los asiáticos eran los que más se acercaban a la forma de comunidad social originaria, pero también que esa forma de propiedad comunal era inseparable del gobierno despótico. Si en las sociedades asiáticas y en otras sociedades precapitalistas la propiedad comunitaria iba unida al despotismo, evidentemente no cabía en un futuro comunista. Pero, tras 1870, Marx descartó la idea de que la propiedad comunitaria y el gobierno despótico fueran de la mano. El cambio más obvio se aprecia en sus referencias a Rusia. En 1881 Vera Zasúlich, del grupo de Plejánov en Ginebra, pidió a Marx que aclarara su postura en torno a la comunidad aldeana rusa. Tras la emancipación de los siervos en 1861, preguntaba, ¿desaparecería inevitablemente la comuna rusa a medida que se desarrollaba el capitalismo? ¿No podría ser que, antes de que la evolución capitalista fuera imparable, se convirtiera en «el punto de partida más inmediato», en un «elemento de regeneración en la sociedad rusa»? En una

respuesta que nunca fue enviada, Marx concedía que el «aislamiento» y la vinculación al «despotismo centralizado» era una debilidad de la comuna. Pero ahora añadía: «es un obstáculo fácilmente eliminable» (MECW, XXIV, pp. 353, 354, 363, 368).

Lo que al parecer convenció a Marx para cambiar su apreciación de la comunidad aldeana de Rusia fueron los ensayos de Nikolái Chernyshevskii sobre la propiedad comunitaria de la tierra. Chernyshevskii despreciaba el misticismo eslavófilo en torno al atraso de las instituciones comunales rusas, pero luego pasaba a defender que dicho atraso podía ser una ventaja. Pues «en las naciones atrasadas, gracias a la influencia de las naciones avanzadas», se podía obviar «un estadio intermedio» y pasar «directamente de una etapa inferior a otra más elevada»[51]. Lo que quería decir era que Rusia podría pasar directamente de la comunidad aldeana al socialismo. Este cambio de postura de Marx parece haber sido el resultado de una mezcla de dificultades teóricas y prácticas. Sabemos que tenía problemas teóricos que le llevaron a reconocer el carácter eminentemente incompleto del volumen publicado en 1867 y de los esquemas y borradores sucesivos que precedieron a dicha publicación. En el esquema original de 1857, El capital se entendía como una «secuencia lógica» o «sistema orgánico» basado en la Lógica de Hegel. Al igual que el «concepto» de Hegel, evolucionaba adoptando formas cada vez más elaboradas que iban de la mercancía al mercado mundial. El sistema se concebía como un circuito en movimiento, en el que el punto final (el mercado mundial) era asimismo una vuelta al inicio (la mercancía), que esta vez era universal y estaba plenamente desarrollado. A su vez, la «universalidad» precipitaría el colapso, pues su progresión habría engendrado obstáculos cada vez más formidables para su ulterior desarrollo como, por ejemplo, tiempos de circulación cada vez más largos, un descenso en las tasas de beneficio o la intensificación de la explotación. Sin embargo, aun admitiendo la inevitable simplificación de este esquema original, la edición de 1867 expresaba pobremente las intenciones teóricas de Marx. En fechas tan tardías como octubre de 1866, Marx afirmaba que la producción y la circulación se tratarían en un único volumen, en el que se demostraría que el sistema capitalista era un proceso circular basado en leyes necesarias (White, 1996, cap. 4).

Incluir la «circulación» hubiera requerido una discusión previa de la expansión de las relaciones capitalistas por el mundo entero, lo que Marx denominaba la «producción expandida». Como era importante para él distinguir entre este proceso económico y la «acumulación primitiva» (los orígenes del capitalismo),

había que explicar cómo la «reproducción expandida» había «disuelto» modos anteriores de producción, y cómo se habían remodelado las sociedades preexistentes según el ejemplo capitalista. Era importante, sobre todo, explicar la subordinación de la agricultura al capital. De estos tópicos trataría lo que Marx denominó «la génesis de la renta capitalista de la tierra» y, así como el modelo británico había sido la base para el debate sobre la producción capitalista, Rusia, tras la abolición de la servidumbre, sería el punto de partida del debate sobre la génesis de la «renta capitalista de la tierra».

Pero estos planes nunca se hicieron realidad. El primer volumen de 1867 no incluía el planeado análisis sobre la circulación, de manera que el capítulo titulado «Resultados directos del proceso productivo», pensado para ofrecer una transición entre producción y circulación, fue descartado. En su lugar, el volumen publicado finalizaba con «la acumulación primitiva», un relato histórico de la «expropiación de las tierras de cultivo a la población» por medio de cercamientos y de una «legislación sanguinaria» en la Gran Bretaña medieval y moderna.

¿Acaso había que entender que la historia británica era parte de un proceso mundial inevitable en el que la propiedad comunitaria estaba llamada a desaparecer? Los lectores de la primera edición asumieron que sí. Pero Marx mismo empezaba a desdecirse de esta postura. Fue por entonces, en los años inmediatamente posteriores a la publicación de El capital, cuando Marx se topó con los argumentos de Chernyshevskii y sus seguidores. Empezaba a descubrir que no era fácil encontrar ejemplos en los que la producción comunitaria agrícola se «disolviera» en un proceso puramente económico. Además, las investigaciones que se habían realizado sobre la historia de la propiedad de la tierra en Alemania, sobre todo las de G. L. Maurer, sugerían que la propiedad comunitaria campesina era mucho más resistente de lo que se había dado por sentado, y que en algunas áreas había sobrevivido hasta muy poco antes. Al parecer, esta forma de propiedad no se «disolvía» al iniciarse las relaciones de intercambio capitalistas. Era más probable que, al igual que en Gran Bretaña, la destruyera la violencia o acabaran con ella formas impositivas destructivas.

Marx aceptó las conclusiones de Chernyshevskii. En la segunda edición alemana de El capital (1873), eliminó la referencia desdeñosa a Aleksandr Herzen y, en su lugar, incorporó un encendido elogio a Chernyshevskii, «el gran académico y crítico ruso»[52]. La aceptación de sus argumentos suponía un distanciamiento de los términos universales en los que había formulado su argumentación

original[53]. En la traducción francesa de 1875 se modificó el capítulo «El secreto de la acumulación primitiva» hasta el punto que parecía sugerir que el relato de la desposesión de los terratenientes ingleses sólo era de aplicación a Europa Occidental. Esto permitió a Marx, dos años más tarde, desvincularse de la idea de que el proceso de «acumulación primitiva» descrito en El capital se aplicaba necesariamente a Rusia[54]. También es evidente que Marx acabó haciéndose eco de las políticas del populismo. Es decir, se mostró de acuerdo con la idea de que, tras la emancipación de los siervos en 1861, había que hacer una revolución socialista antes de que el capitalismo agrario destrozara a la comunidad aldeana (MECW, XXXIV, pp. 357, 360).

Estas ideas de Marx sobre la comunidad aldeana de la década de 1870 no respondían a un giro sólo en relación con su postura sobre Rusia[55]: formaban parte de otro tipo de cambios políticos y teóricos. La perspectiva de una revolución anticapitalista en las naciones industrializadas era algo remoto tras la Guerra Franco-Prusiana, la derrota de la Comuna y el crecimiento de movimientos obreros más moderados y constitucionalistas en Europa Occidental y Norteamérica. Marx invirtió sus esperanzas en el inestable futuro de la Rusia zarista. Al inicio de la Guerra Ruso-Turca de 1877, predijo la derrota rusa y llegó a afirmar: «Esta vez la revolución comenzará en el Este» (MECW, XLV, p. 278; Wada, 1983, pp. 55-56). Pero Rusia ganó la guerra.

Este revés político se vio agravado por un problema teórico. Marx renunció a terminar El capital. Su análisis de la crisis capitalista quedó inconcluso, sus intentos por resolver la relación entre la plusvalía y el beneficio no dieron fruto, no le satisfacía su teoría del Estado moderno y su salud empeoraba por momentos. Pero mostró interés por otros temas, como Rusia o la historia primitiva del hombre (cfr. Kelley, 1984b). Estos intereses sugieren que se estaba distanciando de sus perspectivas anteriores. Las referencias al capitalismo, tan omnipresentes en la década de 1850, empezaron a ser intermitentes y displicentes. Marx afirmaba que la comunidad rural rusa podría esquivar el capitalismo si lograba apropiarse «de los logros positivos sin experimentar sus enormes desgracias». Pero los «logros» que aducía eran puramente tecnológicos y no se mencionaban los cambios en la productividad que supondría esa tecnología (MECW, XXIV, p. 34). La producción capitalista sólo era «la más reciente» de una sucesión de revoluciones y evoluciones económicas que habían tenido lugar desde «la muerte de la propiedad comunitaria». Pero, pese al «milagroso desarrollo de las fuerzas sociales productivas que ha generado, ha revelado al mundo entero, excepto a aquellos cegados por el interés propio, su

naturaleza meramente transitoria» (MECW, XXIV, p. 361).

Al primitivo ancestro comunitario del capitalismo se le atribuyó una «viabilidad natural». «La vitalidad de las comunidades primitivas –sostenía Marx– era incomparablemente mayor que la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y, a fortiori, que la de las sociedades capitalistas modernas» (MECW, XXIV, p. 358). O, como apuntó respecto del libro del antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan, tanto en la gens griega (sociedad tribal) como en el carácter de los iroqueses, «inequívocamente […] asoma lo salvaje»[56]. Marx se inspiró enormemente en la descripción que hizo Morgan de la gens como una forma de comunidad primitiva supuestamente anterior al patriarcado, la propiedad privada, la clase y el Estado. Morgan infería la existencia de la gens de sus investigaciones sobre las tribus de Norteamérica, sobre todo los iroqueses, y de su estudio de la Grecia y la Roma clásicas (Morgan, 1877).

Inspirándose en el mundo nuevo que la prehistoria comenzaba a desvelar, Marx dejó de centrarse en el capitalismo para describir la trayectoria completa de la «civilización» tras la caída de la comunidad primitiva. Curiosamente acabó coincidiendo con el socialista «utópico» Charles Fourier en que «la época de la civilización se caracteriza por la monogamia y la propiedad privada de la tierra». También en que «la familia moderna contenía en sí el germen de todos los antagonismos que más tarde se extenderían a la sociedad y al Estado mismo»[57]. «Siendo la más vieja de todas», afirmaba, la comunidad primitiva facilitaba «la existencia de la horda permitiendo la promiscuidad; no había familia. Sólo podrían importar los derechos maternos»: algo que sólo negaba el «asno» o el «cabeza cuadrada» de Sir Henry Maine, quien había situado a la familia «patriarcal» romana al «principio de todas las cosas»[58].

La comunidad primitiva era anterior al sometimiento de las mujeres y encarnaba la «igualdad económica y social». Gracias a estos «rasgos característicos» tomados del «prototipo arcaico» fue como «las nuevas comunidades introducidas por los pueblos germánicos en todos los países que invadieron constituyeron el único núcleo de libertad y vida popular de la Edad Media» (MECW, XXIV, pp. 350, 351). La realeza y la propiedad privada de la tierra –el ámbito de lo político en sí– surgieron de una «disolución» gradual de la «propiedad tribal y del cuerpo colectivo de la tribu»[59]. Maine no se había dado cuenta de que el Estado era una «excrecencia de la sociedad». Había aparecido en cierto estadio de desarrollo y desaparecería de nuevo en cuanto se alcanzase la siguiente etapa. «Primero, se había arrancado a la individualidad de sus

cadenas originariamente no despóticas (en opinión del tarugo de Maine), pero se habían mantenido los satisfactorios y reconfortantes vínculos del grupo, de la comuna primitiva; la difusión unilateral de la individualidad vino después»[60]. Sin embargo, la «civilización» se acercaba a su fin. El capitalismo atravesaba ahora por una «crisis» que sólo acabaría tras su «eliminación» y la «vuelta de las sociedades modernas al tipo "arcaico" de la propiedad comunitaria» (MECW, XXIV, p. 349). Marx estaba de acuerdo con Morgan. «El nuevo sistema hacia el que tiende la sociedad […] será la versión superior de un tipo social arcaico».

CONCLUSIÓN

La razón alcanzó su clímax en las críticas de finales del siglo XVIII a la «fuerza y la mentira», es decir a las infundadas alegaciones de jerarquía, privilegio y gobierno feudal, a la mistificación del sacerdocio y a las pretensiones metafísicas sin confirmar de la razón misma. El intento de introducir la razón y la autonomía en los modos y propósitos de los intercambios entre la humanidad y la naturaleza, y en las formas sociales a las que dio lugar, fue mucho menos sencillo. El tipo de explotación propio de la sociedad comercial no podía compararse fácilmente con el feudalismo o la esclavitud, porque no implicaba el uso de la fuerza. Lo cierto era que la sociedad comercial se basaba en la existencia de la propiedad privada y, como Adam Smith había reconocido casi un siglo antes, los orígenes de la propiedad privada, al igual que los del Estado, estaban relacionados con el uso de la fuerza. Pero las consecuencias de la identificación marxiana de la «plusvalía» con la raíz de la explotación capitalista fueron menos explosivas de lo que cabía esperar. El hecho de que un obrero generara una plusvalía más allá del coste de producción no resultaba escandaloso. En cualquier sistema económico, una parte del producto era arrebatada a los productores para permitir una inversión en futuras empresas que favorecieran la reproducción social y el crecimiento. La cuestión real era si había que sustituir un sistema en el que los medios de producción eran privados por una sociedad en la que la propiedad fuera colectiva y la producción estuviera racionalmente planificada.

Adam Smith pensaba que convenía proteger la sociedad comercial porque, pese a sus desigualdades, el beneficio que aportaba a todos superaba con creces los

costes (Smith, 1809, p. 10; Stedman Jones, 2004, pp. 49-50). Pero en las décadas de 1830 y 1840 no era evidente que hubiera tales beneficios. Muchos campesinos habían tenido que dejar sus tierras, la sucesiva parcelación de terrenos había generado hambrunas, trabajadores manuales como zapateros, sastres o carpinteros estaban sometidos a una terrible competencia y los asalariados veían disminuir sus sueldos debido a la introducción de las máquinas. En las nuevas ciudades industriales, observadores horrorizados como el propio Engels informaban de la masificación, la falta de higiene, la polución medioambiental, el trabajo infantil, los accidentes industriales y el exceso de horas de trabajo. Los obreros, furiosos, protestaban por sus condiciones de vida de forma cada vez más amenazadora. En junio de 1848, estas protestas se convirtieron en una rebelión violenta, cuando «más de cien mil hombres», la mayoría obreros sin empleo, tomaron las calles de París y emprendieron lo que Tocqueville describió como «una especie de guerra de siervos» (Tocqueville, 1971, p. 169).

Pero, pese a su ominosa evolución, en los veinte años posteriores a 1848 Marx descubrió que, en realidad, el capitalismo no avanzaba hacia su autodestrucción; tampoco fue capaz de aportar una descripción teórica convincente de su colapso futuro. Los obreros no atravesaban por un proceso de «pauperización». Incluso había signos de mejora, aunque le costara admitirlo. Además, no estaba nada claro que esa sociedad más allá del «Estado moderno», que Marx invocaba a veces pero nunca detallaba, pudiera organizarse de forma tan productiva y eficiente como su predecesora capitalista.

Los años de formación de Marx hasta 1848, marcados por el antirromanticismo de Hegel y también por la satírica Romantische Schule de Heine, dejaron un poso en él que se trasluce en sus escritos de las décadas de 1850 y 1860, decididamente modernos y antirrománticos. Estaban en consonancia con sus críticas a la economía política y con su identificación del socialismo con un futuro postcapitalista, que sería anunciado por una revuelta de la nueva clase obrera industrial. Pero en la década de 1870 muchas de estas esperanzas se habían desvanecido. Es lo único que puede explicar que un Marx decepcionado se convenciera de las posibilidades emancipadoras de las supuestas prácticas comunitarias arcaicas de las «comunas rurales» y pudiera creer que, después de todo, quizá la clave del futuro estuviera en un pasado que aún estaba vivo.

[1] Las citas de la obra de Marx y Engels se toman bien de Karl Marx and Friedrich Engels Collected Works (MECW) (1975-2005), 50 vols. (Moscú, Londres y Nueva York), bien de Karl Marx-Friedrich Engels-Gesamtaugabe (MEGA), cuya publicación comenzó en Moscú y Fráncfort en la década de 1920 bajo la dirección de David Riazánov, pero se vio interrumpida bajo Stalin; la editorial berlinesa Dietz Verlag retomó el proyecto (1975-1998), que posteriormente fue reorganizado bajo el Internationale Marx-Engels Stiftung (IMES) y viene siendo publicado por Akademie Verlag (actualmente, De Gruyter Akademie Forschung) a partir de 1998.

[2] Hegel no se refería a que todos fueran libres literalmente, al igual que nunca dijo literalmente que lo real (o actual) fuera racional y que lo racional fuera real. La realidad o actualidad (Wirklichkeit) no se refería al estado presente sino a un estado evolutivo, a un llegar a ser. La realidad no era un estado sino un proceso de transición de lo abstracto a lo concreto. De modo que, en el caso de la libertad, Hegel suponía que, en el mundo moderno surgido tras la Revolución francesa, sus principios se irían inscribiendo gradualmente en las constituciones e instituciones de todos los estados. Era muy consciente de que no era el caso en Prusia en aquel momento ni, por lo demás, en ningún lugar de la Europa de Metternich.

[3] «Repudiar el trabajo ya no labra una reputación de santidad.» «Se ha reconocido el valor moral de la industria, la artesanía y el comercio, y los obstáculos que ponía la Iglesia a su prosperidad se han desvanecido» (Hegel, 1956, p. 423).

[4] La «Era de la Reforma» prusiana empezó siendo un intento de recuperarse de la catastrófica derrota militar infligida por Napoleón. Entre 1802 y 1821 se emprendieron una serie de reformas militares, políticas, educativas y económicas bajo la dirección de Stein y Hardenberg para transformar a Prusia en un Estado constitucional moderno. Ofrecieron a Hegel la cátedra de Berlín para fortalecer a los reformistas.

[5] Cfr. Saint-Simon, 1958, pp. 63-69. La Doctrina era el documento fundacional de la Iglesia saint-simoniana. Era una reelaboración colectiva y póstuma de El nuevo cristianismo, que se había publicado en 1825. Según Saint-Simon, «la meta general que debe tener en cuenta todo hombre en su trabajo era la mejora de la existencia moral y física de la clase más pobre» (Saint-Simon, 1868-1875, XXIII, p. 152).

[6] Sobre la importancia de la temática republicana entre los Jóvenes Hegelianos, cfr. Moggach 2006, pp. 1-2.

[7] El énfasis concedido a la frecuencia o la extensión de la participación política, aunque tiende a asociarse a Rousseau, derivaba más bien de la práctica política durante la Revolución francesa que de Rousseau mismo. Cfr. Leopold, 2007, p. 267.

[8] El gobierno de Federico Guillermo IV se basaba en una combinación de autoritarismo e individualismo; hacía hincapié en los derechos y privilegios presociales de diferentes estamentos y categorías de propiedad. Creía en el derecho divino y era partidario de las filosofías cristianas conservadoras de Stahl y Schelling. El rey detestaba todas las formas de racionalismo, sobre todo la de Hegel, de ahí que ordenara el despido de Bauer.

[9] A principios de la década de 1840, se denominaba socialistas a los diversos seguidores de Saint-Simon y Fourier. Con «comunismo» se aludía a la postura de las sociedades secretas francesas que proclamaban su adhesión a las ideas de Babeuf. Marx estaba más cerca de una postura socialista. Sin embargo, avanzada la década, para subrayar su apoyo y el de Engels a la forma «proletaria» de socialismo que pretendía acabar con el capitalismo por la fuerza, Marx y Engels se autoproclamaron «comunistas». Pero, desde la década de 1860 en adelante, dada la antipatía que, entre la clase obrera, despertaba a resultas de la mala fama cosechada por el término «comunismo», Marx y Engels tendieron a describirse como «socialistas».

[10] Sobre la ruptura con Hegel cfr. especialmente Breckman, 1999, cap. 3.

[11] Sobre el significado de Stein y otras descripciones del proletariado de la época, cfr. Marx y Engels, 2000, pp. 27-39; cfr. asimismo Stein, 2002, pp. 16-59.

[12] Pese a la militancia de judíos o hijos de familias conversas como Moses Hess y Marx, o como algunos líderes saint-simonianos en Francia, gran parte de la literatura socialista de la primera mitad del siglo XIX contiene pasajes antisemitas y no era nada crítica con los estereotipos antijudíos. Resulta especialmente significativo en el caso de Fourier y Proudhon, que consideraban que la emancipación judía en tiempos de la Revolución francesa fue un error. A medida que fue avanzando el siglo, Engels al menos públicamente condenó el antisemitismo. Cfr. Engels, «On Anti-Semitism», MECW, XXVII, pp. 50-52.

[13] Karl Marx, «Critical Marginal Notes on the Article “The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian”», MECW, III, pp. 189-207; para la crítica de Marx al jacobinismo, véase asimismo Furet, 1992.

[14] Aunque Marx se distanció del humanismo de Feuerbach ya en tiempos de La ideología alemana, nunca se retractó de la idea de que existía un paralelismo entre la alienación religiosa en el ámbito espiritual y la alienación social en el ámbito de la producción material. En los Manuscritos Económicos de 1863-1864, Marx escribió: «El dominio del capitalista sobre el trabajador es el dominio del objeto sobre el ser humano, del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, del producto sobre el productor […] exactamente la misma relación que se da en la esfera de la producción material se registra en el proceso de vida social real […] como es representado por la religión en la esfera ideológica: la inversión del sujeto en el objeto y viceversa» (Marx, «Direct Results of the Production Process», MECW, XXXIV, p. 398).

[15] Friedrich Engels, «Outlines of a Critique of Political Economy», MECW, III, pp. 418-443. Para la evolución intelectual y política del joven Engels, véanse Carver, 1989; Claeys, 1987; y Marx y Engels, 2002, especialmente pp. 50-69.

[16] Esta fue una de la principales críticas de Marx a Feuerbach, formulada en las denominadas «Tesis sobre Feuerbach»: el «materialismo contemplativo» no «concibe lo sensorial como una actividad práctica», MECW, V, p. 5.

[17] De haberse invertido la secuencia causal, todo el fenómeno de la alienación habría desaparecido. La traducción de categorías económicas en categorías humanas habría perdido sentido y no hubiera habido razón alguna para situar «la trascendencia positiva de la propiedad privada como autoalienación humana en el futuro inmediato más que en algún punto del pasado». Sobre las dificultades de este argumento cfr. Marx y Engels, 2002, pp. 120-139.

[18] En la descripción que hace Engels de Inglaterra, la reducción de lo político a lo social ya había ocurrido antes de que Marx y Engels formularan su «concepción materialista de la historia» en La ideología alemana. Engels había llegado a Inglaterra en 1842, persuadido ya por Moses Hess de que Inglaterra se precipitaba hacia una revolución que no sería «política sino social». En su análisis del sistema jurídico y político, había llegado a la conclusión de que la constitución era «una gran mentira». La lucha cartista contra el Estado no democrático en realidad no era una lucha política, sino social, dirigida contra el

predominio de la propiedad. «La lucha por la democracia contra la aristocracia en Inglaterra es la lucha de los pobres contra los ricos. La democracia hacia la que se dirige Inglaterra es una democracia social»; F. Engels, «The Condition of England. The English Constitution», MECW, III, p. 513.

[19] En las décadas de 1820 y 1830, la gente fue consciente, por primera vez, de la relación existente entre la producción en las fábricas y el ciclo comercial. Invertir en la producción industrial y en maquinaria automática creaba la posibilidad de crisis de sobreproducción. Las crisis comerciales de 1825, 1837 y 1842 siempre fueron acompañadas por la ominosa presencia de enormes cantidades de bienes no vendidos. Cfr. Matthews, 1954.

[20] Engels, «The Condition of the Working-Class in England. From Personal Observation and Authentic Sources», MECW, IV, pp. 295-584; cfr. asimismo Stedman Jones, 2006.

[21] Carta de Marx a Weydemeyer (5 de marzo de 1852), MECW, XXXIX, p. 61. La idea de la lucha de clases estaba muy extendida en la época. Como Marx mismo reconoció, no había nada especialmente innovador en su adopción de esta idea.

[22] Un análisis filosófico-sistemático, pero históricamente bien documentado, de la teoría de la historia de Marx, en Cohen, 1978.

[23] La importancia del impacto de la Escuela Histórica alemana, en Marx y Engels, 2002, pp. 148-162.

[24] Véase Pufendorf, 1672; sobre la relación entre este enfoque iusnaturalista y la Ilustración escocesa, cfr. Moore y Silverthorne, 1983.

[25] Sobre la «comunidad negativa» cfr. Hont, 1989 y Tuck, 1979, cap. 3.

[26] En torno a 1849-1850, las ideas sobre la necesidad de una dictadura transicional estaban muy extendidas incluso entre demócratas como Heinzen, al igual que entre socialistas y republicanos como Willich, Schapper, Marx y los blanquistas (Lattek, 2006); la idea era de inspiración republicana y neorromana. Cfr. Draper, 1977; Hunt, 1975, cap. 8.

[27] Cfr. Saint-Simon (y Comte), «Catéchisme des Industriels», Saint-Simon, 1966, IV (1.er cahier), p. 87; Engels, «Herr Dühring’s Revolution in Science»,

MECW, XXV, p. 268.

[28] Marx casi siempre se refería a la abolición o trascendencia (Aufheben) del «Estado moderno» más que al Estado en sí. Cfr. el detallado análisis de los escritos de Marx de 1843-1844 en Leopold, 2007, cap. 4.

[29] La descripción más detallada de estos planes es la que se encuentra en la Introducción, nunca completada, a los Grundrisse de 1857-1858. Versa sobre «Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases "improductivas". Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración». Marx, «Introducción» (Grundrisse) MECW, XXVIII, p. 45; cfr. asimismo la carta de Marx a Lassalle (22 de febrero de 1858), MECW, XL, p. 270; cfr. Rosdolsky, 1977.

[30] Marx y Engels dejaron Colonia primero y París después, y llegaron a Londres a finales de agosto de 1849. Cfr. Lattek, 2006.

[31] Marx, «The Class Struggle in France», MECW, X, p. 47; sobre el impacto de Guizot y otros historiadores franceses en la concepción marxiana de la revolución en Francia, cfr. Furet, 1992.

[32] Sobre la Garde Mobile, o guardia móvil, y los insurgentes de junio, cfr. Traugott, 1985. Sobre los republicanos burgueses, Marx recalcó, sin demasiada energía, que «no era una facción de la burguesía unida por grandes intereses comunes o caracterizada por condiciones concretas de la producción. Era una camarilla burguesa de ideas republicanas: escritores, abogados funcionarios y oficiales». Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», MECW, XI, pp. 112-113. En el caso de la pequeña burguesía, Marx se basó en lo que tenían en común los autores demócratas con los tenderos. Admitía que, en términos de educación y postura individual, «puede parecer que están tan distanciados como el cielo y la tierra», pero, proseguía, «lo que los convierte en representantes de la pequeña burguesía es que sus mentes no van más allá de los límites que esta segunda no traspasa en la vida» (MECW, XI, p. 130).

[33] Cfr. Maguire, 1978, p. 203.

[34] Sobre las actividades de Marx durante la Primera Internacional y sus relaciones con los tradeunionistas ingleses, cfr. sobre todo Collins y Abransky, 1965.

[35] La permanente preocupación de Marx por la abolición y trascendencia del Estado entre 1843 y 1871 se debate en Avineri, 1968, cap. 8. Como señala Avineri, Marx usó el término hegeliano Aufhebung (superación dialéctica), cuyas implicaciones difieren del término utilizado por Engels, Absterben, una «imagen más biológica, que evoca el marchitamiento».

[36] Cfr., por ejemplo, los análisis realizados por los cartistas ingleses y los autores owenitas en las décadas de 1830 y 1840; Stedman Jones, 1983c, pp. 90-179.

[37] La exposición más clara de la concepción de Marx sobre la relación entre la materia y la forma, así como su comprensión de los términos «fuerzas» y «relaciones» de producción, en Cohen, 1978.

[38] Marx afirmaba que el valor no se desviaba del tiempo de trabajo socialmente necesario, lo hacía el precio de equilibrio respecto del valor. Uno de los mayores defectos de la teoría del valor de Marx es que se negaba a reconocer que la idea popular de que el trabajo era la fuente de todo valor y la afirmación ricardiana derivada de que el valor venía determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario eran incompatibles. Pues si la teoría del tiempo de trabajo socialmente determinado partía del momento en que el producto salía al mercado, la teoría del trabajo como fuente de todo valor se refería únicamente a la producción del producto. Cfr. Cohen, «The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation», en Cohen, 1988, pp. 208-238.

[39] Técnicamente también tenía solución. En 1907 se publicó una resolución matemática del problema. Lo hizo Von Bortkiewicz y se han propuesto otras desde entonces. Cfr. Desai, 1979.

[40] Entre 1889 y 1914, y luego en las décadas de 1920 y 1930, los socialistas de la Segunda Internacional asumían en general que el capitalismo llegaría a su fin, no tanto a consecuencia de una revuelta de la clase obrera y de «una época de revoluciones», sino más bien como resultado de un fallo económico del sistema. Originalmente Engels había aceptado esa idea en su Anti-Dühring (véase la cita infra, en este mismo capítulo). Se vio reforzada en el Programa de Erfurt del Partido Socialdemócrata (con un borrador de Kautsky), en el que se afirmaba que «las irresistibles fuerzas económicas conducen con la certeza del destino al naufragio de la producción capitalista» (Kautsky, 1910, p. 117). La crítica a la «teoría del colapso» (Zusammenbruchstheorie) era uno de los rasgos principales

del revisionismo de Bernstein (cfr. Tudor y Tudor, 1988, pp. 159-173). Puede que el término surgiera en la edición del libro 3 de El capital por parte de Engels, publicado en 1894. En 1988 y 1993, se transcribieron y publicaron los manuscritos originales de los que Engels había extraído el grueso del libro 3 de El capital (Marx-Engels-Gesamtausgabe [MEGA], 11/4.1 y 11.4.2 Ökonomische Manuskripte 1863-1867, parte 1, 1988; Ökonomische Manuskripte, 1863-1867, 2.a parte, 1993). De manera que ahora podemos comprobar hasta qué punto Engels dio forma a o re-redactó el primer borrador inconcluso de Marx. Engels evidentemente le daba gran importancia política al volumen y escribió a Bebel (4 de abril de 1885): «Por primera vez […] nuestra teoría cuenta con una base firme […] volverá a poner la cuestión económica en el candelero» (MECW, XLVII, p. 271). Probablemente fuera su decisión de exponerlo «de modo que la línea del argumento general se entienda claramente» la que llevó a Engels a editar el capítulo final de «La ley de la tendencia decreciente de la tasa de beneficio» (punto central de muchas teorías sobre la crisis final del capitalismo) y a reemplazar la expresión usada por Marx en su manuscrito, «sacudida» de la producción capitalista, por la palabra «colapso». Marx, Capital, vol. 3, MECW, XXXVII, p. 245. Cfr. sobre todo Roth y Moseley, 2002, pp. 1-10; Vollgraf y Jungnickel, 2002, pp. 35-78.

[41] Marx, Capital: A Critique of Political Economy, vol. 1, MECW, VIII, cap. 22: «Historical Tendency of Capitalist Accumulation», pp. 748-751. El pasaje sobre la «expropiación de los expropiadores» y la «negación de la negación», en pp. 750-751.

[42] Esta hostilidad se encuentra ya en sus primeras discusiones de esquemas comunistas en 1843 y parece derivar de la idea semihegeliana de que la forma que adoptara la nueva sociedad no sería el resultado de una invención utópica porque era inmanente a la antigua.

[43] Marx, «Afterword to the 2nd German Edition of “Capital”», MECW, XXXV, p. 19.

[44] Engels escribió sus ideas sobre el futuro de las mujeres en 1884 en «The Origins of the Family, Private Property and the State». A la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan, MECW, XXVI, pp. 129-256, el texto de Engels parte de las notas de Marx, pero añadió muchas reflexiones propias. A Engels le preocupaban más que a Marx las formas del feminismo adoptadas por el socialismo utópico, sobre todo en los escritos de Charles Fourier.

[45] Friedrich Engels, «Preface to the Second German Edition (1892) of The Condition of the Working Class in England», MECW, XXVII, pp. 307-323.

[46] Carta de Engels a Marx (7 de octubre de 1858), MECW, XL, p. 344; carta de Engels a Marx (8 de abril de 1863), MECW, XLI, p. 465.

[47] Engels, «Can Europe Disarm?» (febrero de 1893), MECW, XXVII, pp. 367-394.

[48] Claramente, el problema que tenía para formular su teoría del beneficio fue uno de los aspectos que lo detuvieron. El último intento que hizo de resolver estos problemas (directamente relevante para el segundo volumen de El capital, que Engels publicó en 1894 como libro 3) fue en un manuscrito de 132 páginas, de 1875, titulado «La tasa de plusvalía y la tasa de beneficio explicadas matemáticamente». Marx pasó bastante tiempo de la década de 1870 revisando diversas ediciones del libro primero de El capital, pero no parece haber tenido la intención de corregir o reformular el manuscrito de 1864-1865, del que presuntamente iba a ser el volumen siguiente, a partir de 1867-1868. Cfr. Vollgraf y Roth, 2003. Cuando le preguntaron a finales de la década de 1870 si progresaba el volumen, Marx respondió que la censura impediría su publicación en Alemania y que no deseaba aventurarse a publicarlo antes de que «la crisis industrial británica alcance su clímax». Cfr. la carta a Danielson (10 de abril de 1879) y la carta a Domela Nieuwenhuis (27 de junio de 1880; XLVI, MECW, XLV, p. 354), p. 16.

[49] Una versión expandida de este argumento, en Stedman Jones, 2007a, pp. 186-214.

[50] Por ejemplo, en el caso de las Indias Orientales, ya no creía, a la manera de Sir Henry Maine, que la destrucción de las comunidades fuera el resultado de las «fuerzas espontáneas de las leyes económicas. Mas bien fue «un acto de vandalismo inglés, que empujó a los pueblos nativos hacia la degeneración en vez de hacia adelante». Marx a Vera Zasúlich (borradores 1 y 3), MECW, XXIV, pp. 359, 365.

[51] Citado en Wada, 1983, p. 48. Cfr. asimismo White, 1996.

[52] Marx, «Afterword to the Second German Edition» (1873), MECW, XXXV, p. 15. Engels estaba mucho menos dispuesto que Marx a abandonar la conexión entre la comunidad aldeana y el despotismo. Cfr. Engels, Anti-Dühring, MECW,

XXV, p. 168; en 1894, de forma respetuosa, seguía sosteniendo que Chernyshevskii tenía algo de culpa al haber alentado «la fe en el poder milagroso de la comuna campesina para producir un renacimiento social». Engels, «Afterword to “On Social Relations in Russia”» (enero de 1894), MECW, XXVVII, pp. 421-423, 431.

[53] En la primera edición de El capital de 1867 Marx escribió, añadiendo un signo de exclamación para darle más énfasis: «El país industrialmente más desarrollado sólo muestra a los menos desarrollados la imagen de su propio futuro». Marx, «Afterword» al Capital, MECW, XXXV, p. 9. En la década de 1870 Marx desmintió esta idea y, en la segunda edición de El capital, la de 1873, el signo de exclamación había desaparecido.

[54] Marx redactó una carta, que nunca envió, al editor de Otechestvenniye Zapiski, Nikolái Mijailovskii, quien describía El capital como «una teoría histórico-política del progreso universal» y afirmaba que en todos los países se daría el mismo proceso de expropiación de los campesinos que en Inglaterra. Asumía que la actitud de Marx hacia el populismo se resumía en su denuncia de Herzen. Marx le menciona en la edición francesa de 1875 y alaba a Chernyshevskii, sugiriendo así que compartía el análisis de los populistas. Wada, 1983, pp. 57-60; White, 1996, cap. 5; sobre la carta, cfr. MECW, XXIV, pp. 196-201.

[55] En el siglo XX, los cambios de opinión de Marx sobre la comunidad aldeana y la posibilidad de «saltarse una etapa» se consideraron una respuesta concreta a la situación rusa. También resultó ser algo embarazoso, pues el «marxismo» ruso se asociaba con el rechazo al populismo, tanto en la obra de Plejánov como en Lenin (1899).

[56] «Marx’s Excerpts», Krader, 1972, p. 198.

[57] Ibid., p. 120. La teoría de Fourier, en Fourier, 1996, pp. 56-74.

[58] Krader, 1972, pp. 102, 324.

[59] «Maine Excerpts», Krader, 1972, p. 292 e «Introduction», p. 10.

[60] Krader, 1972, p. 32.

CUARTA PARTE

LAICISMO, REFORMA Y MODERNIDAD

XVIII

LA IGLESIA Y EL ESTADO: EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD

John E. Toews

En el siglo XIX, la historia del pensamiento sobre la estructura de las asociaciones humanas se caracterizó en Europa Occidental por un resurgimiento significativo del interés por las relaciones conflictivas y mediadoras entre lo espiritual y lo temporal, lo trascendente y lo inmanente, las dimensiones laica y sagrada de la experiencia humana, así como por la articulación institucional «objetiva» de esas relaciones definidas «subjetivamente» en las renegociaciones, transformaciones, reformas y reconstrucciones de la relación entre el Estado y la Iglesia. Entre la derrota de Napoleón y las masivas transformaciones sociales y políticas del último cuarto de siglo, fue virtualmente imposible formular cuestiones sobre la vida asociativa del ser humano más allá del marco de tensión y reciprocidad generado por las agendas políticas y religiosas para transformar a extraños emancipados en miembros de una comunidad de conciencia, voluntad y sentimiento. Es difícil encontrar un pensador político o social significativo antes de 1870 cuyo discurso no partiera en gran medida de esa polaridad.

La renovada importancia de las relaciones entre Iglesia y Estado en la teoría política y social obviamente fue promovida por los grandes cambios jurídicos y políticos de la era revolucionaria y de la napoleónica. La emancipación jurídica del individuo de los vínculos restrictivos y de privilegio de un orden social corporativo, y la posibilidad (al menos en principio) de perseguir el interés propio bajo las leyes uniformes de la sociedad civil y las exigencias del mercado, plantearon nuevas preguntas, no ya sobre el orden social sino asimismo sobre las fuentes de la cohesión social y la autoridad ética. Las reformas constitucionales liberales, que dieron, a ciertos individuos emancipados, derechos políticos para la elaboración y administración de sus propias leyes, suscitaron preguntas sobre

la comunidad política, entendida no sólo como una colección de sujetos obedientes, sino asimismo como una comunión de agentes subjetivos o miembros que compartían una cultura política nacional. ¿Qué podría unir a estos individuos de la sociedad civil recién emancipados dotándolos de una identidad común? ¿Qué normas regirían sus actos? El papel y la autoridad de las Iglesias confesionales a la hora de brindar medios y normas para la interacción social se vieron radicalmente alterados por la pérdida de su estatus corporativo, de sus propiedades y, por ende, de su autonomía (sobre todo en los estados católicos del continente europeo). El cambio se debió al pluralismo religioso inherente a las reformas liberales (libertad de pensamiento, de expresión y de asociación) y a la creciente competencia de las teorías estéticas y científicas («laicas») que buscaban la hegemonía en la esfera de la autoridad «espiritual» y en las instituciones culturales.

Estos cambios no podían evitarse intelectualmente ni bastaba con la rehabilitación y repetición de los discursos convencionales y heredados sobre las relaciones Iglesia-Estado. Los viejos argumentos sobre las relaciones entre el poder espiritual y el temporal cambiaron por la inyección de una energía intelectual dinámica, complicadas tensiones generadas por las nuevas experiencias, la nueva conciencia de lo personal y lo comunitario, así como por la identidad ontológica que se había hecho popular durante la era revolucionaria y la napoleónica. La «Iglesia», el «Estado» y sus relaciones se redefinieron en el seno de los marcos conceptuales del yo individual como dinámicamente evolutivas. Se los consideraba la agencia encarnada o «sujeto» de una comunidad que se identificaba «internamente» (de forma subjetiva) con un sistema de normas y significados introducidos en la particularidad histórica de una totalidad cultural por medio del lenguaje y la tradición. Eran asimismo comunidades de fe o experiencia que permitían aprehender la base sublime o abisal de la existencia individual y de la identidad cultural. Estos debates sobre la Iglesia y el Estado condujeron a la formulación, complicada y clarificadora a la vez, de las implicaciones públicas que tenían las concepciones posrevolucionarias de la autonomía subjetiva y el ser comunitario.

En este capítulo voy a centrarme en cuatro momentos conceptuales del siglo XIX, que representan los intentos de los pensadores de Europa Occidental de reimaginar las tensiones, relaciones recíprocas y límites entre Estado e Iglesia como objetivaciones de relaciones «internas» en el seno de la «totalidad» históricamente estructurada e internamente diferenciada de la existencia humana. La pregunta teórica central no era cómo renegociar los límites entre dos

entidades institucionales existentes en el seno de un mundo validado por el consenso, sino cómo lograr consenso y legitimidad para construir un mundo en el que ambas entidades pudieran emerger con identidades nuevas.

EL NUEVO MARCO ROMÁNTICO: IGLESIA Y ESTADO COMO POLARIDADES EXPRESIVAS

En la constelación de textos influyentes y canónicos que marcaron el surgimiento de diversos movimientos románticos en Europa Occidental en torno a 1800, las teorías sobre las relaciones entre Iglesia y Estado desempeñaron un papel subordinado, casi periférico. Por entonces, los primeros escritos de Samuel Taylor Coleridge, William Wordsworth y Robert Southey, François-René de Chateaubriand, Joseph de Maistre y Benjamin Constant, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schlegel, F. W. J. Schelling, Friedrich Hölderlin y G. W. F. Hegel moldeaban la concepción del yo y de la experiencia cultural y religiosa que sentaría las bases del debate que tuvo lugar en el siglo XIX. En estos escritos, la Iglesia y el Estado aparecen como formas expresivas más que constituyentes, como fenómenos contingentes de la sustancia de la experiencia humana colectiva o personal, como las «cartas de presentación» externas (bien articulaciones expresivas, bien grilletes represores) del espíritu interno e individual de la vida asociativa. Cuatro conceptos o creencias interrelacionadas definían el mapa cultural e ideológico construido en los primeros textos románticos.

Más hilarante e inquietante resultó ser la reconstrucción romántica del yo esencial o identidad personal, entendida como autonomía radical, como agencia subjetiva implicada en el «infinito» proceso de autoformación por medio de la organización y la sublimación de su asentamiento natural en el cuerpo y en sus deseos, así como por medio de la apropiación y moldeado de sus condiciones socioculturales e históricas concretas. El modelo de autonomía de esta concepción romántica no era el basado en la noción liberal heredada de los derechos individuales y los intereses garantizados por leyes universales de la naturaleza o la razón, ni tampoco el basado en la noción, por lo general atribuida a Kant o a Rousseau, del sujeto moral autonormado, que elabora las normas públicas gobernando su propia conducta, sino el modelo de la libertad del poeta

que se construye a sí mismo y al mundo como si fueran obras de su imaginación creativa. Michel Foucault ha resumido soberbiamente las problemáticas tensiones que plantea esta construcción del yo en términos de las contradicciones del «doblete empírico-trascendente» de la subjetividad finita (Foucault, 1971, pp. 312-343). Por un lado, se entendía que el yo estaba «esencialmente» encarnado y era histórico, un ser moldeado «positivamente» por las anónimas estructuras del lenguaje y la cultura. Por otro, se decía que el yo era una agencia dinámica y creativa, el poder de producción «infinito» del que cualquier identidad «positiva» no era más que una posible encarnación o expresión. En su elemento dinámico, las encarnaciones de la autoidentidad siempre eran obras concretas la imaginación poética, abiertas a actos de trascendencia reflexiva y en transformación constante, que revelaban en su concreción la posibilidad de ser de otra manera[1].

¿Qué tipo de vida asociativa o «comunidad» resultaría un «hogar» adecuado para este sujeto romántico? La política romántica era, sobre todo, una política cultural, una política del sentido en la que los procesos e instituciones de la identificación subjetiva y del reconocimiento mutuo excedían e incluso desplazaban a los procesos e instituciones relacionados con la protección de los derechos individuales y la regulación de la persecución individual de los intereses. El yo como sujeto actualizaba su potencial en la comunicación interactiva propia de las relaciones sociales. Ahí se proyectaba como una identidad específica y concreta para otros, reconocía que esta identidad era objeto de una trascendencia reflexiva por medio de la mirada y las acciones de los demás. El medio en el que se desenvolvía esta recíproca sociabilidad interactiva de una diversidad de sujetos era el lenguaje, definido en términos de sistemas simbólicos que permitían a los individuos dar forma con sentido a su subjetividad y comunicarla a los demás. Las condiciones para ser miembro de una de estas comunidades culturales de sujetos individuales o «individualidades» incluían un acceso general a los medios de autoobjetivación, comunicación y libertad de interacción. En este sentido, el «Estado» cultural o comunidad de significados de la primera ideología romántica absorbía tanto la dimensión emancipatoria liberal como la inclusiva populista/democrática/nacionalista de las transformaciones de la era revolucionaria. Hasta las teorías románticas que miraban hacia el pasado en busca de modelos de comunidades auténticas eran intentos, menos conservadores, de mantener una tradición viva, no respuestas terapéuticas al peculiar dilema posrevolucionario del desamparo. Las primeras ideas románticas sobre la comunidad se caracterizaban por la afirmación de que el reconocimiento de la diversidad, diferencia o individualidad subjetiva era

condición indispensable para crear los vínculos necesarios en una totalidad «orgánica». Pero, a la vez, el reconocimiento mutuo de las diversas individualidades era la premisa de la existencia de diversos sujetos colectivos, «yoes» culturales que, en último término, definían los límites del organismo cultural. Tras 1800, estos sujetos culturales tendieron a identificarse con «pueblos» o «nacionalidades», pero al principio, y en cierta forma también en las décadas subsiguientes, el sujeto colectivo «Europa» o la «cristiandad» constituían un elemento importante de las políticas culturales románticas. Los románticos solían mostrar un interés obsesivo por el modelo histórico idealizado de la unidad diferenciada propio de la cristiandad europea anterior a la Reforma, concebida como una prefiguración ingenua de la sociedad «orgánica» y consciente del futuro. Las instituciones jurídicas, legislativas y administrativas concretas del Estado desempeñaban un papel subordinado en esta visión romántica, pues las expresiones de la sustancia de la vida asociativa se localizaban en las interacciones sociales de reconocimiento mutuo e identificación simbólica. Las instituciones legislativas y gubernamentales poseían su importancia en calidad de instrumentos que expresaban la diferencia y nutrían o reprimían la realidad de la identidad comunitaria, sin ser por ello los loci de esa identidad. Lo cierto era que la identidad de la comunidad sólo se apreciaba en las instituciones de gobierno y legislativas de modo formal, al margen de la sustancia de una vida individual regida por la voluntad, el sentimiento y la capacidad creativa.

El tercer elemento de la idea romántica de la cultura era la «restauración» de la experiencia religiosa y de la conciencia, que pasaron a ser el núcleo de la vida comunitaria. En una reformulación romántica «clásica», la de Schleiermacher de 1799, se define la experiencia religiosa como «intuición y sentimientos no mediados» de la «naturaleza infinita de la totalidad, del uno y del todo»; un encuentro «infantil» con lo absoluto, con el «vientre siempre fértil» del Ser en el que cada individuo es «parte del todo y todo se aprecia como una representación del infinito» (Schleiermacher, 1988, pp. 102, 105). En la conciencia religiosa el individuo histórico encarnado experimentaba las honduras de su doble vida como sujeto y objeto de su actividad por medio de un encuentro con lo fundacional, con la unidad primigenia de subjetividad y objetividad. La experiencia religiosa daba lugar a una conciencia de la fuente infinita de los actos finitos de autoexpresión y autoformación del sujeto. La filosofía metafísica (y la teología), el arte, la literatura y los principios ordenadores de la vida ética asociativa fueron intentos de mediar entre la experiencia religiosa de la identidad «absoluta», o «infinita», y las condiciones históricas y naturales de la

subjetividad finita. La experiencia religiosa ofrecía un conocimiento directo y no mediado con el centro absoluto de la existencia, con el Ser de todos los seres. Las primeras concepciones románticas de la Iglesia surgieron de estas ideas de la experiencia religiosa como un encuentro con las condiciones o premisas de una existencia finita. En términos generales, las Iglesias representaban ese aspecto de la cultura en el que los sujetos individuales reconocían, retroalimentaban, articulaban y comunicaban su experiencia religiosa. Eran un lugar donde dar expresión a esas dimensiones de la vida en común en las que los individuos reconocían en los demás la relación compartida con lo absoluto, con ese poder infinito que posibilitaba su existencia finita. Eran un lugar para el lenguaje del arte que sacerdotes estetas mantenían y renovaban. Al principio no estaba claro si esas Iglesias tenían algo que ver con las Iglesias confesionales de la época[2].

Las concepciones románticas del sujeto como individualidad creativa, de la comunidad como la identidad de la diversidad en una totalidad orgánica, de la religión como relación inmediata con lo absoluto y mediación entre la base absoluta y la diferencia cultural, se interrelacionaron y transformaron en la teoría romántica de la historia, que construía el pasado como una sucesión de culturas en un relato teleológico que partía de una identidad indiferenciada de sujeto y objetos, pasaba por un proceso de fragmentación, individuación y conflicto, y culminaba en el logro de una unidad más «elevada», construida artificial o culturalmente, en el seno de una totalidad articulada, orgánica o sistémica[3]. La fusión de la historia secular de pueblos y culturas con la historia sagrada de la redención, en la que se refundaba un Jardín del Edén perdido, una «Nueva Jerusalén» culturalmente construida, quiso estabilizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, aunque los definiera como productos subordinados u objetivaciones de identidades culturales subjetivas, siempre problemáticas y contestables.

El conjunto de textos románticos tempranos de Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados] (1796-1799), trataban el problema concreto de las relaciones Iglesia-Estado. En cuanto que amigo íntimo del crítico literario y filósofo de la estética Friedrich Schlegel, así como miembro de los círculos románticos del Berlín del cambio de siglo y teólogo que ejercía su vocación eclesial en el seno de la Iglesia Protestante Reformada de Prusia, Friedrich Schleiermacher estaba en la situación perfecta para introducir una perspectiva romántica del yo, de la cultura y de la experiencia de lo sublime crítica con las concepciones eclesiales heredadas y con las relaciones Iglesia-

Estado. En el cuarto discurso de sus Reden, titulado «Sobre el elemento social de la religión o sobre la Iglesia y el sacerdocio», señalaba que un entendimiento de la naturaleza de la experiencia religiosa subjetiva requería repensar o reimaginar las ideas sobre la comunidad religiosa. Había que «hacer a la Iglesia objeto de consideración y reconstruirla de su núcleo hacia afuera». El «núcleo» de la idea de Schleiermacher era la vida asociativa que florecía entre aquellos sujetos individuales que, por medio de la comunicación con los demás en la hermandad religiosa, pretendían dar forma a su intuición no mediada (Anschauung) de la dependencia del sujeto individual respecto del Absoluto. La vida religiosa era esencialmente social en el sentido de que las intuiciones religiosas sólo cobraban realidad cuando se articulaban para otros sujetos, podían emerger como objetos de reflexión y seguir evolucionando. Esta hermandad de «la mutua comunicación de intuiciones religiosas» era un compañerismo de sujetos iguales, sin orden jerárquico ni lenguajes fijos o símbolos que definieran el contenido de las intuiciones religiosas, un contenido imposible de expresar transparente y completamente. Era una comunidad que no pedía conformidad estática con un credo o discurso dogmático. En ella el lenguaje se reprocesaba continuamente y los individuos trabajaban sin cesar para dar forma a la particularidad de sus propias intuiciones en la interacción comunicativa: un diálogo amoroso y abierto. Estas comunidades de lo religioso eran esencialmente «libres» y dinámicas, pero también conducían de forma natural a una búsqueda de instituciones mediadoras que pudieran unir, al menos temporalmente, la diversidad de lenguajes religiosos privados con propósitos edificantes y educativos para aquellos que buscaban experiencias religiosas, pero aún no las habían tenido. La creación de una iglesia institucionalizada con maestros formados (clero) era necesaria, dado que la membresía no incluía sólo a los «positivamente» píos, sino también a los «negativamente» o potencialmente píos, que buscaban o necesitaban la experiencia religiosa. En términos de la lógica inherente de la comunidad religiosa, Schleiermacher imaginaba un proceso en el que la articulación lingüística y la institucionalización histórica se transformaran incesantemente sin anclarse en el credo y la ley. Los lenguajes comunes y los sistemas simbólicos no podían arrojar más que resultados temporales en el proceso comunicativo, eran las armonías de la música coral, de las experiencias acumuladas, siempre diversas y en constante evolución, con las que los individuos construían perspectivas personales diferenciadas de su común dependencia del Absoluto. Lo que frenaba la dinámica de este proceso natural era la interferencia de los estados en la sociedad religiosa. El Estado quería usar a la sociedad religiosa para sus propios propósitos de paz civil entre individuos egoístas por medio de la obediencia a sus leyes, y para ello fijó formas de

lenguaje y símbolos en sistemas que exigían una lealtad exclusiva y permanente, y acabó organizando a la vasta sociedad eclesiástica en el seno de un Estado eclesiástico legalista y politizado, apropiándose de las formas históricamente contingentes de la expresión religiosa para cumplir sus propios fines de fijar y estabilizar las identidades. En 1799, Schleiermacher hablaba de la separación absoluta entre Iglesia y Estado, de la emancipación de la sociedad religiosa de toda interferencia y control políticos, como prerrequisito necesario para la evolución progresiva de la Iglesia «auténtica» o verdadera como comunidad religiosa.

Pero Schleiermacher no imaginaba esta sociedad religiosa como una iglesia invisible, una comunión puramente espiritual. La sociabilidad recíproca, la interacción comunicativa y ética de individuos religiosos era una asociación dinámica en el mundo, «una república perfecta», o «pueblo sacerdotal», en el que «cada cual es liderado y lidera, cada uno reconoce en el otro el mismo poder que sabe que tiene y con el que rige a otros» (Schleiermacher, 1988, p. 166; 1984, p. 270). Imaginaba que las relaciones imperantes en esta sociedad permearían en potencia la totalidad de la cultura. Surgirían en las relaciones familiares y de amistad, pero se expandirían hacia fuera en círculos concéntricos hasta abarcar la totalidad de la vida asociativa. La emancipación de la sociedad religiosa, liberada de sus grilletes externos y del control político, daría a la experiencia religiosa eficacia transformadora dentro de la sociedad y de la cultura. De manera que la emancipación de la Iglesia se redefinía de forma positiva, no como un escape o huida del ámbito de la política, sino como el centro a partir del cual el ámbito político mismo se convertiría en expresión de la comunidad ética, en la identidad de sujetos libres. En las últimas páginas del cuarto discurso, Schleiermacher sugería que la erradicación de la pobreza y del trabajo mecánico por medio del control científico y tecnológico de las «fuerzas muertas» e inanimadas de la naturaleza podría liberar a todos y unirlos, en la tarea compartida de la remodelación expresiva, para gozar de la conciencia de la participación en los poderes infinitos del Absoluto: «Entonces, por primera vez, todo el mundo nacerá libre; entonces, toda vida será a la vez práctica y contemplativa, el capataz no pegará a nadie, y todos gozarán de paz y tiempo de ocio para contemplar el mundo que hay en ellos» (Schleiermacher, 1988, p. 186, 1984, p. 290). La Iglesia y el Estado desaparecerían como instituciones separadas cuando la sociedad entera adoptara las características de una asociación eclesial.

Mientras esta identificación de la sociedad religiosa con la sociedad humana

fuera una esperanza de futuro más que una realidad del presente, se requería una sociedad religiosa aparte, que ejerciera funciones ejemplares para servir de modelo y cultivar la conciencia religiosa de los «negativamente píos». En 1800 Schleiermacher y otros miembros de su generación romántica no tenían claro si esa Iglesia mediadora surgiría tras una reforma de las formas eclesiales existentes o si se presentaría de modo más radical y revolucionario como el «mesías in pluralis[4]» de un futuro postcristiano, en el que la autoexpresión de la experiencia religiosa iría más allá del limitador momento histórico de la cristiandad europea y sus diferencias confesionales. Ya en las Reden se vislumbraba la postura defendida por Schleiermacher a partir de su idea de la evolución histórica de las sociedades y culturas religiosas. Aunque en principio Schleiermacher insistía en que toda intuición individual del Absoluto tenía necesariamente su propia perspectiva y estaba modelada individualmente en las formas simbólicas «positivas» históricamente limitadas, y asimismo insistía en que todas las expresiones simbólicas colectivas de la experiencia religiosa y de la vida asociativa eran formas organizativas, históricamente definidas, abiertas a una transformación constante de la diversidad, también hablaba de una evolución teológica de las formas religiosas en la que el cristianismo protestante era la culminación de otras sociedades religiosas (tanto cristianas como no cristianas), incluyendo sus perspectivas. El cristianismo estaba por encima de las religiones paganas y del judaísmo porque su modo de intuir la relación entre la subjetividad finita y el Absoluto objetivaba simbólicamente la naturaleza esencial de la experiencia y de la sociedad religiosas. La perspectiva cristiana era autorreflexiva, y, por lo tanto, capaz de aprehender la gran diversidad histórica y de perspectivas religiosas en su seno. En el cristianismo protestante la forma cultural individual se había hecho universal, y se la representaba como a un organismo con diferencias dinámicamente mediadas (Schleiermacher, 1988, pp. 213-222; 1984, pp. 316-325).

Escritas con fervor retórico e imbuidas de la conciencia de una inminente transformación histórica, las Reden de Schleiermacher, al igual que los aforismos y ensayos de Friedrich Schlegel y Novalis, la poesía de Wordsworth y Coleridge y los tratados filosóficos de Schelling y Hegel, no consiguieron resolver ciertos problemas de muchas de las primeras concepciones románticas de la cultura religiosa, las formas simbólicas colectivas y las instituciones eclesiales. De algunos de ellos se habla más explícitamente en la extensa apología de la superioridad de la cultura cristiana contenida en El genio del cristianismo (1799-1801) de Chateaubriand. Al igual que los demás románticos de su época, Chateaubriand redescubrió el poder de las doctrinas, los rituales, las

instituciones y el lenguaje del cristianismo en el contexto de las necesidades estéticas, emocionales y cognitivas de un sujeto humano finito e individualizado natural y temporalmente. El sujeto romántico, a la búsqueda de reconocimiento de las dimensiones infinitas en un incesante proceso de autoformación, se veía impulsado por pasiones indeterminadas que no tenían fácil traslación mundana. En dos novelas originalmente pensadas como historias edificantes, en las que se muestran tanto la necesidad del cristianismo como el poder terapéutico de su búsqueda (Atala y René), Chateaubriand ofrece relatos ejemplares del sujeto humano que va a la deriva, sin hogar («un extraño entre los hombres», Chateaubriand, 1978b, p. 716; 1856, p. 298), impulsado por pasiones que no pueden satisfacerse en el seno de las relaciones finitas. Este estado «inestable» del alma, en el que las pasiones trascienden constantemente su objeto, era desconocido, decía Chateaubriand, en las antiguas culturas clásicas. La literatura, mitología e instituciones de las antiguas Grecia y Roma no eran adecuadas para colmar las necesidades del hombre moderno. El sujeto moderno se definía por la (indeterminada, insaciable) naturaleza infinita de su anhelo, un anhelo que sólo podía calmarse con el poder divino e infinito que era la fuente de la escisión entre deseo y objeto, entre el yo y el mundo (Chateaubriand, 1978b, pp. 714-716, 602-605; 1856, pp. 296-298, 184-187). Las historias, doctrinas, rituales y símbolos estéticos de la cultura cristiana reconocían esta contradicción de la subjetividad finita, cuyo errar sólo cesaría tras el colapso del mundo o la muerte del yo, y ofrecían soluciones terapéuticas adecuadas.

Chateaubriand, más aún que Schleiermacher, ofrece una concepción de la subjetividad como el deseo finito, y, en último término, fútil, de plenitud en el mundo de los objetos natural e históricamente determinados. La resolución o satisfacción del anhelo finito del infinito que experimentaba el sujeto podía representarse en las reconstrucciones estéticas de la unidad primigenia indiferenciada de sujeto y objeto (el yo y el mundo en la cultura prehistórica, o la simbiosis madre-hijo), o por medio de la disolución y la trascendencia del cuerpo y del tiempo. El objeto infinito al que se dirigía el anhelo del sujeto era necesariamente trascendente, existía fuera del mundo diferenciado de los sujetos y objetos en el tiempo y el espacio. Para Chateubriand, el «genio» del cristianismo era que reflejaba los sufrimientos del individuo moderno a la par que ofrecía las instituciones necesarias para su consuelo. Sus doctrinas y rituales penetraban en las profundidades de la relación entre el amor y la muerte, el deseo y la disolución, presente en la conciencia moderna, y ofrecían una redención trascendente: la única forma de silenciar el anhelo infinito del sujeto finito[5].

El pesimismo de Chateaubriand en torno a la posibilidad de lograr satisfacción terrena de los anhelos infinitos del yo en las condiciones de un yo finito encarnado y temporal, dieron lugar a una visión de la Iglesia institucionalizada muy distinta a la de Schleiermacher. Para Chateaubriand, la Iglesia era sinónimo de las formas simbólicas e institucionales de la cultura cristiana católica unificada que él imaginaba que existía en Europa antes de la Reforma y, en cierta medida, antes de la Revolución francesa. La Iglesia daba consuelo estético al sufrimiento de la finitud, aportaba imágenes sobre el aspecto amable de la muerte como culminación de la vida, pero también representaba la disciplina que la divinidad trascendente imponía a las criaturas finitas que buscaban el infinito pese a las limitaciones de la existencia terrena. En su calidad de sociedad disciplinaria, que articulaba las exigencias de lo trascendente frente a las pasiones excesivas de lo finito, la Iglesia estaba inevitablemente implicada en las relaciones de poder de la vida terrena, y Chateubriand no veía problema en aceptar la necesidad de una Iglesia institucionalizada que se erigiera en el centro de la cultura cristiana y de la sociedad religiosa. Sólo permeando las instituciones humanas con su mensaje sobre la vanidad de las ambiciones terrenas podría la religión moderar las consecuencias del anhelo incesante de hacer que la naturaleza y la historia se conformaran al anhelo humano de unidad absoluta. La vasta y compleja estructura institucional del cristianismo establecido, que había evolucionado desde los tiempos de la Iglesia apostólica, era, en opinión de Chateaubriand, la forma correcta de articular una cultura que reconocía las paradójicas pasiones del yo. A medida que las formas modernas de desamparo se fueron haciendo más comunes en la era posrevolucionaria, la restauración y vigorización de estas instituciones culturales fue ganando adeptos. Se precisaba una Iglesia para salvar a las comunidades terrenas de los destrozos causados por el deseo infinito. Chateubriand mostraba escasa conciencia de las tensiones, reales o potenciales, que existían entre el Estado y la Iglesia. La necesidad de emancipar a la Iglesia, para que realizara su labor cultural de disciplinar las esperanzas utópicas y contribuir a una redención laica, casaba sin fisuras con las funciones políticas de mantener la paz y la estabilidad. Al mostrar las limitaciones inherentes a las comunidades temporales, las comunidades religiosas frenaban las esperanzas políticas planteadas por los reformistas y las exigencias revolucionarias[6].

Si comparamos a Schleiermacher con Chateaubriand, salen a relucir dos temas que cobraron importancia en la historia subsiguiente de la teoría sobre las relaciones entre Iglesia y Estado: la relación entre el significado inmanente y el trascendente, y la cuestión del poder expresivo y el disciplinario. ¿Acaso la

sociedad eclesial meramente daba forma articulada a la experiencia religiosa que ya estaba presente en las relaciones sociales entre los sujetos religiosos? ¿O tenía un poder moldeador trascendente sobre lo amorfo del afán individual? ¿Era la Iglesia la expresión institucionalizada de una comunidad orgánica implícita en la vida social y natural, o un sistema de orden disciplinario en el mundo del pecado original?

En las obras polémicas y antirrevolucionarias del noble saboyano émigré Joseph de Maistre (1753-1821), estas tensiones adoptaron una intensidad ejemplar que priorizaba la disciplina impuesta por estados e iglesias institucionalizados en la evolución histórica de la sociedad religiosa y de las comunidades culturales diferenciadas. La interpretación que hacía Maistre del infinito anhelo del sujeto romántico tenía lugar en el marco de las ideas cristianas tradicionales sobre la hybris, una desenfrenada y pecaminosa rebelión contra el orden divino. «Infinito en sus deseos» e inevitablemente descontento con cualquier objeto finito o identidad particular, el hombre nacía siendo un «déspota» insaciable en su ansia de poder (Maistre, 1971, p. 118). La idea de que los individuos podían regular y socializar este impulso por medio de su propio intelecto y de sus poderes morales era ilusoria y no hacía más que exagerar el defecto original. Maistre afirmaba que todos estos intentos de autorregulación racional corrompían un saber primigenio, natural e instintivo, capaz de reconocer las tendencias radicalmente autodestructivas inherentes al impulso de autosuficiencia. Antes de la corrupción producida por el poder liberado del interés egoísta, este conocimiento instintivo comunitario reconocía que había que controlar el impulso hacia la autonomía radical por medio de la sumisión al poder absoluto del grupo, y que, en último término, el cálculo racional habría de someterse a la fe ciega en la divina voluntad providencial. Este saber comunitario hallaba su sedimento en las tradiciones y lenguajes históricamente creados, sobre todo en las instituciones de la Iglesia y el Estado. En cierto sentido, Maistre presentaba una concepción del Estado y de la Iglesia como articulaciones expresivas del «espíritu rector» (Maistre, 1971, p. 212), presente de forma inmanente en las culturas políticas nacionales. Se diferenciaba de autores como Schleiermacher y Chateaubriand sobre todo por su idea de la evolución inmanente como proceso coactivo disciplinario marcado por el violento castigo a la subjetividad rebelde y regido por los rituales del sacrificio: «La tierra entera, siempre llena de sangre, no es más que un inmenso altar en el que todo ser viviente debe ser sacrificado sin fin, sin medida, sin respiro hasta la consumación del mundo, la extinción del mal, la muerte de la muerte» (Maistre, 1971, p. 253).

Este giro en el énfasis interpretativo produjo un cambio cualitativo en las relaciones entre el Estado y la comunidad nacional, así como entre la sociedad religiosa y el gobierno eclesial. Como la incorregible tendencia a la autonomía sólo podía mantenerse bajo control por medio de una sumisión total al poder absoluto, la soberanía del gobernante se convertía en el cemento real y eficaz del sentir comunitario de la nación. Los individuos proclamaban la prioridad de la comunidad nacional sobre sus exigencias individuales reconociendo la necesidad de que el gobernante ostentara un poder sin límites. La conciencia de la comunidad reconocía de forma innata que la identidad surgía de la voluntad arbitraria e ilimitada de una autoridad externa a los individuos del grupo: un poder «trascendente» que actualizaba su unidad inmanente. De manera que el Estado adquiría prioridad última sobre la comunidad nacional. La sumisión al gobernante absoluto no articulaba tanto el reconocimiento mutuo entre individuos como la estructura del organismo social. De forma similar, el reconocimiento colectivo de que las tendencias finitas hacia la autonomía radical sólo conducirían a la autodestrucción, no sería algo «natural», la expresión de una experiencia religiosa, sino una fe ciega en una autoridad absoluta y trascendente, que, en último término, sometía los impulsos al poder y la autosuficiencia. La autoridad disciplinaria y doctrinal de la Iglesia transnacional institucionalizada, con su cabeza autocrática, el papa, serían capaces de recrear la esencia de la sociedad religiosa entre extraños de un mundo sumergido en el pecado original.

En la filosofía política de Maistre, los estados y las iglesias no eran creaciones humanas, sino productos históricos que reflejaban sucesos y procesos suprapersonales y, en último término, inescrutables. En su calidad de tales, seguían siendo históricamente concretos: «Toda posible forma de gobierno se ha mostrado en el mundo y cada una de ellas es legítima una vez establecida» (Maistre, 1971, p. 142). Este relativismo histórico se atemperaba por medio de la creencia de que ciertas leyes «eternas» estructuraban la diversidad de las formas históricas. Todos los estados e iglesias llevaban la marca de la necesidad inherente de la sumisión individual al poder absoluto, que trasciende la voluntad individual. En la mayoría de sus obras, Maistre imaginaba al Estado y a la Iglesia como estructuras análogas, unificadas, y mezcladas en la formación y evolución de las culturas nacionales: «Debería haber una religión estatal, al igual que tenemos un sistema político estatal, o, mejor, que los dogmas religiosos y políticos, cuando se entremezclan, dan lugar a una mentalidad general o nacional lo suficientemente fuerte como para reprimir las aberraciones de la razón individual, que es, por naturaleza, la enemiga mortal de toda asociación»

(Maistre, 1971, p. 108). Creía también en las leyes «eternas» que regían ese tipo de asociaciones, en la sumisión total del individuo a la voluntad trascendente, que operaba misteriosamente y se veía reforzada, no meramente «expresada», en una Iglesia católica única y gobernada con poder absoluto e «infalible» por un papa que podía hacer valer su autoridad por encima de las exigencias de los estados individuales cuando sus líderes se rebelaban contra las leyes eternas del orden divino. «Las verdades religiosas», insistía, «no son más que verdades generales manifestadas y consideradas divinas en el seno de la esfera religiosa, de manera que resulta imposible criticar alguna sin criticar la ley que rige el mundo». En su calidad de ejecutor absoluto y juez de la ley divina, el papa de Maistre era el «gran Demiurgus de la civilización universal» (Maistre, 1971, pp. 131, 143). Las tendencias ultramontanas inherentes a los intentos de Maistre de estabilizar las normas éticas y los significados ontológicos entre los representantes terrenos de la autoridad absoluta trascendente fueron ganando ascendencia a lo largo del siglo XIX, y el papado se acabó apropiando de ellas. En la segunda mitad del siglo habían adquirido la fuerza suficiente como para desatar grandes conflictos en el seno de diversas Iglesias católicas de la Europa continental, así como entre ellas y los diversos movimientos que pugnaban por crear comunidades con una identidad nacional. Cuando el papado exigió para sí la autoridad suprema en asuntos de normas y significados en el Concilio Vaticano de 1870, y presentó la infalibilidad del papa como el único bastión que quedaba contra la hybris de la subjetividad moderna y el relativismo histórico, el marco en el que Maistre había encuadrado su comprensión del Estado y la Iglesia resurgió de la oscuridad y sobrepujó todas las apologías de un renacer eclesiástico esgrimidas por pensadores románticos como Schleiermacher y Chateaubriand.

SISTEMATIZACIÓN: IGLESIA Y ESTADO EN LA TOTALIDAD DE LA HISTORIA Y LA CULTURA

Durante la Restauración, el periodo que va de la reconstrucción exterior de los estados europeos en el Congreso de Viena a la revigorización de los movimientos políticos y culturales que pedían una reforma y una revolución en la década de 1830, Coleridge (1772-1834) y Hegel (1770-1831) construyeron síntesis teóricas ambiciosas y complejas que transformaron las ideas románticas

sobre la identidad personal, comunitaria y ontológica en estructuras sistémicas de una totalidad diferenciada. Proclamaron que esos sistemas daban sentido al mundo cultural creado por la era revolucionaria. Sus exigencias del fin de la teoría y la reconciliación histórica eran tenues, problemáticas y fueron muy criticadas, pero fijaron la agenda para la discusión de las relaciones Iglesia-Estado en sus propias lenguas nacionales en las décadas que van de su muerte a la Revolución de 1848. En Francia los escritos igual de ambiciosos, aunque más polémicos, históricamente irreconciliables y proféticos de Félicité de Lammenais (1782-1854) y del conde Henri de Saint-Simon (1760-1825) centraron la discusión y fijaron una agenda muy distinta para los críticos culturales y activistas de las siguientes generaciones.

En On the Constitution of the Church and the State, According to the Idea of Each (1830), Coleridge hacía una síntesis críptica de la metafísica y la teoría de la historia de la cultura que se estaban elaborando a partir de las esperanzas históricas, ideas y decepciones del movimiento romántico del cambio de siglo. El punto de partida del análisis de Coleridge era la reformulación romántica de la distinción kantiana entre idea y concepto. Los elementos de su análisis, Iglesia y Estado, no se consideraban términos generales y descriptivos abstraídos de particulares históricos, sino agencias constitutivas, potencias definidas por su «meta última», que se encarnaban o manifestaban en la historia a través de procesos dinámicos de actualización. La determinación de estas Ideas y su proceso de autoactualización y autorrevelación tenían lugar en el seno de relaciones recíprocas holísticas. La «Iglesia» y el «Estado» definían sus identidades en relación con el otro, como elementos dinámicos de una totalidad cultural (lo que a su vez es una «Idea»), como dimensiones opuestas de un campo de fuerzas con diferentes polaridades, algo similar a un campo magnético. En este marco teórico, la diferencia entre Iglesia y Estado se consideraba algo constitutivo de la cultura humana. El colapso de alguno de ellos, la reducción del uno al otro, destruiría el «campo» de relaciones generado por su diferencia. Es más, las Ideas Iglesia y Estado se entendían como poderes espirituales o «psíquicos» que influían en los individuos por medio de procesos de identificación (bien de forma inconsciente como acto poseído por la Idea, o conscientemente, aprehendiendo la Idea de forma transparente), más que como objetos o instituciones empíricamente delimitadas y externas a los individuos. La Iglesia y el Estado se hacían realidad en los individuos históricos mediante procesos que «cultivaban» la identificación subjetiva. Finalmente, en tanto que Ideas, Iglesia y Estado se caracterizaban por una tensión incesante entre potencialidad y actualidad, así como entre la agencia de la energía subjetiva y las

formas objetivas de las instituciones culturales. La meta última que definía el significado cultural de la institución se encontraba en un proceso constante de autodefinición; en cualquier momento histórico concreto, la institución empírica se hallaba en una relación crítica con su propia esencia. Toda forma organizada de energía subjetiva era una manifestación abierta a subsiguientes transformaciones[7].

Coleridge hizo un análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado como potencias dinámicas de Ideas encarnadas y autoactualizadas que operaban a dos niveles. La primera pregunta planteada en On the Constitution era cómo definir al Estado, en su calidad de institución de gobierno jurídico-política (estado en sentido «estricto»), y a la Iglesia como la institución responsable de la identificación comunitaria, teniendo en cuenta su interrelación necesaria para la constitución del organismo histórico de una cultura nacional o «reino» (el «Estado» en un sentido más amplio). En este contexto, la Idea o «meta última» del Estado era la preservación del equilibrio dinámico entre la permanencia y la progresión, objetivado en distintas formas de propiedad privada (por un lado estaba la propiedad de la tierra y, por otro, la propiedad «móvil y personal» de las clases mercantiles, manufactureras, distribuidoras y profesionales), cuyos titulares se organizaban jurídicamente en «estamentos» y estaban representados en instituciones políticas como el cuerpo legislativo o parlamento. En este ámbito el poder ejecutivo o realeza, «el eje de las balanzas constitucionales», proporcionaba un equilibrio desinteresado, beneficioso para el interés general (Coleridge, 1976, pp. 29-30).

El poder que se oponía al Estado en el seno del «reino» de la cultura nacional era la Iglesia, definida aquí como un estado u «orden» nacional terreno con una meta educativa: «provocar» la incorporación de la identidad nacional en las mentes y conciencias de los ciudadanos. Una clase profesional (los clérigos) dotaba a la Iglesia nacional de una organización estamental dedicada a la preservación y evolución de las tradiciones históricas encarnadas en la progresión de la Idea nacional que unía a los aislados individuos a través de su esencia común. Lo ideal sería que los clérigos se reorganizaran en cuerpos legislativos (casas de asamblea) y estuvieran encabezados por el titular del poder ejecutivo de la realeza, puesto que la persona del rey representaba simbólicamente a la nación en su calidad de sujeto capaz de unificar juicio y voluntad. El clero se sostendría materialmente gracias a una reserva nacional o dotación que Coleridge denominaba «nacionalidad».

La Iglesia nacional, dado que constituía una identidad que limaba las diferencias surgidas en las tensiones polares de la cultura, hasta cierto punto tenía prioridad sobre el Estado. Pero Coleridge insistía en que el soberano real del reino era la Idea nacional, implícitamente expresada en la voluntad inconsciente del pueblo y manifestada por el rey. La Iglesia nacional era una institución «inmanente», un estamento de funcionarios culturales del mundo terrenal. Abarcaba a grupos de académicos y pensadores que analizaban e interpretaban el legado cultural nacional, y a la masa de educadores y moralizadores que llevaban la idea nacional a todas las ciudades y pueblos. La función cultivadora de «deducir» el saber implícito en la idea nacional encarnada en el individuo o persona, se diferenciaba de la tarea «civilizatoria», de «instrucción», que dotaba a los individuos de los medios para perseguir sus intereses personales en el seno de la sociedad civil de manera eficaz, racional y conforme a la ley. En Inglaterra, los receptores terrenales de esa función habían sido históricamente las instituciones de la Iglesia anglicana oficial, pero Coleridge no creía que la Iglesia nacional tuviera que ser necesariamente confesional. Los criterios para formar parte de ella eran criterios de lealtad nacional, tanto en asuntos políticos como culturales, aunque se excluía claramente a los católicos, que juraban lealtad a un Estado extranjero (el papado) y cuyas normas morales (como el celibato) impedían una participación plena en la vida nacional porque primaban sobre sus identidades nacionales (Coleridge, 1976, p. 81).

Estaba claro que la Iglesia nacional «inmanente» era la auténtica «Iglesia» porque su meta principal estaba vinculada a la actualización de la idea «divina» en la mente y la conciencia de la población nacional. De manera que la «teología», al menos en el sentido de estudio de la presencia manifiesta de la Idea en la literatura y en las instituciones históricas y filosóficas, siguió constituyendo el núcleo de la educación nacional y de la función del clero (Coleridge, 1976, pp. 46-49). Pero esta función, tal y como la definía Coleridge, era una condición de toda cultura, no una cualidad contingente de culturas especiales, y se había ejercido en reinos de culturas primitivas como la de los antiguos celtas, griegos y romanos, el antiguo Israel o Egipto: no era un signo distintivo de la cultura cristiana.

Coleridge definió las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el seno de la totalidad orgánica de las culturas nacionales, situando las relaciones Iglesia-Estado en un contexto más amplio, que abarcaba las dimensiones trascendentes e inmanentes en las que las culturas nacionales funcionaban al modo de polo «estatal», desplegando una identidad holística pero diferenciada. La Idea de la

«Iglesia cristiana» no era parte del «Ser esencial» de las iglesias nacionales, sino el «opuesto que sostiene, corrige y hermana» al mundo de las culturas nacionales históricamente inmanentes y organizadas (Coleridge, 1976, pp. 55-56, 114-115). La Idea de esta «Iglesia espiritual» era actualizar la voluntad inteligente que participaba en los fines últimos de la voluntad divina, para alcanzar la redención de la finitud terrena y la identificación con la divinidad trascendente. Esta Iglesia era una comunidad visible, implicada en la tarea pública de la transformación redentora del mundo, pero no podía contar con una organización terrena ni con una jerarquía o cabeza visible. Constituía el polo espiritual de la relación entre lo divino y el mundo, entre el sujeto creativo absoluto y su objetivación en la naturaleza y en la historia. Coleridge definía la relación entre las iglesias espirituales y las nacionales como contingente, porque el encuentro religioso con el infinito era un acto de libertad. La cultura nacional podía dirigirse con ayuda de las convicciones que fluían del encuentro directo con lo divino y que se habían construido desde la perspectiva de los valores eternos, y formarse como articulación de la Idea interna esencial sin conexión trascendental. La Iglesia espiritual era universal o «católica», pero su existencia terrena no se plasmaría en una organización católica (la falsa idolatría de lo espiritual en forma de una organización terrena, material, estaba representada por la «anti-Iglesia» papal), sino que se diseminaría entre todas las congregaciones de las distintas confesiones y entre algunos miembros del clero nacional. Coleridge rechazaba en principio todas las nociones utópicas de una Ciudad de Dios en la tierra, y seguía defendiendo la distinción o polaridad entre lo trascendente y lo inmanente en su filosofía general de la cultura. La Idea divina, como potencia inmanente, era el espíritu encarnado que unificaba los elementos de una cultura nacional y no cabía identificarla con la fuente trascendente de esa Idea. La tensión que se aprecia en Coleridge entre su definición de la Iglesia como institución cultural inmanente que articulaba la identidad nacional y la difundía entre la población, y la idea de una institución que mediaba entre lo trascendente y lo inmanente de forma «contingente» dependiendo de los actos y elecciones de sujetos individuales, siguió siendo un tema controvertido en el pensamiento crítico sobre la autoridad última que debía validar las normas éticas y los significados culturales.

La teoría de las relaciones entre Iglesia y Estado que había surgido de la filosofía de la cultura de Hegel a partir de 1800 se basaba en un discurso filosófico idealista que Hegel compartía con Coleridge. Pero Coleridge estaba más cerca del lenguaje del idealismo absoluto de Schelling (con su énfasis en las ideas históricamente inmanentes como potencias de un Ser Absoluto preconceptual, en

último término trascendente) que de Hegel, a quien se consideraba en los debates de la Restauración alemana el principal oponente del supernaturalismo residual de Schelling. Las posturas de Hegel revelaban ciertas dimensiones significativas de las distinciones de Coleridge, pero el giro que dio a estas distinciones produjo una teoría con implicaciones históricas y culturales diferentes. Al igual que Coleridge, Hegel empezaba asumiendo la prioridad de la unión absoluta y planteaba la diversidad como un sistema de diferencias en el seno de una totalidad en la que cada elemento venía definido a través de su relación con otros elementos. La individualidad que estructuraba las diferencias en personas y naciones surgía de una base primigenia creativa, y se movía siguiendo una necesidad interna hacia cierta forma de reintegración autoconsciente. La dialéctica de la evolución de Hegel era muy distinta a las polaridades co-inherentes de Coleridge, por el destacado papel que otorgaba a los procesos de transformación histórica y a la «superación» (Aufhebung) de las diferencias en estos procesos. Para Hegel, al menos la mayor parte del tiempo, el Absoluto hallaba su plenitud (se actualizaba y manifestaba) en la historia y en la conciencia humanas, y, por lo tanto, podía adquirir la transparencia pública de una ciencia filosófica de la totalidad.

En el sistema hegeliano, el «Estado» era la culminación de la vida ética de la nación cultural. «El Estado –insistía Hegel– es la actualización de la idea ética» (Hegel, 1967b, p. 115). Coleridge usa ocasionalmente el término «Estado» (en sentido amplio) para designar el organismo cultural nacional, y le da un significado más político que Hegel. El proceso de identificación subjetiva en el que el individuo reconocía su libertad identificándose con la voluntad colectiva, públicamente articulada, de la comunidad alcanzaba su forma final en las complejas instituciones administrativas, legislativas y ejecutivas de la constitución política. «La autoconciencia», decía, «halla su esencia en el fin y producto de su actividad, su libertad sustantiva», en el Estado (Hegel, 1967b, p. 115). El ámbito de lo político no sólo era el lugar donde se equilibraban racionalmente los intereses articulados por las clases funcionales o estamentos; había que expandirlo para que abarcara el ámbito de la identificación ética que Coleridge asignaba a la Iglesia nacional. Todas las formas de comunidad basadas en el sentimiento, en las tradiciones históricas y en la identificación con las «representaciones» simbólicas hallaban su plenitud en el orden públicamente articulado del Estado o de unas leyes en las que el sujeto podía reconocer su participación en la Idea de una forma transparentemente racional y autoconsciente. El inevitable pluralismo de las confesiones religiosas, las Iglesias confesionales y las comunidades culturales religiosamente definidas

(basadas en la particularidad de su discurso representacional y de las formas «subjetivas» de su identidad) impulsaban un movimiento histórico que conducía a una universalidad más «elevada» del Estado como comunidad ética.

La polaridad entre cultivarse e instruirse, entre el clero nacional y los maestros laicos del conocimiento instrumental, se transformaba en el sistema hegeliano en un movimiento dialéctico en el seno del conocimiento «científico». Este conocimiento se sostenía y propagaba gracias a la intelligentsia que ocupaba su lugar como estamento en el seno del Estado. Las comunidades religiosas estarían libres del control estatal mientras se limitaran a la interacción comunicativa entre individuos privados y a la articulación de convicciones y sentimientos personales. En cuanto apelaran a la voluntad pública y a la verdad «objetiva» universal, quedarían subordinadas a la esfera ética más elevada de la comunidad política y al conocimiento objetivo de la «ciencia» autoconsciente (Hegel, 1967b, p. 170). Hegel pensaba que, de fusionarse Iglesia y Estado, se impondría la convicción privada sobre la razón pública o, en otras palabras, que ello supondría el sometimiento fanático y, en último término, destructivo de las estructuras diferenciadas objetivas de la vida cultural a manos de las indisciplinadas convicciones subjetivas de un grupo confesional concreto.

Pero el sistema de Hegel presentaba la fe religiosa como la apropiación subjetiva de una verdad «absoluta» que trascendía los límites finitos de la voluntad racionalmente guiada por las instituciones terrenas del Estado. En la experiencia y el lenguaje de las comunidades religiosas, el sujeto humano elegía como ese «otro» de su subjetividad no al organismo comunitario del Estado, sino a la verdad absoluta que se actualizaba en las prácticas éticas e instituciones de los estados históricos. «Al igual que la intuición, el sentimiento y el conocimiento representativo», la experiencia religiosa «se centra en Dios como el principio sin restricciones y la causa de la que todo depende. El resto se ve bajo su luz y depende de Él para su corroboración, justificación y verificación» (Hegel, 1967b, p. 166). Sin embargo, según Hegel, la verdadera relación del hombre con lo Absoluto se articulaba en la religión de forma limitada, en la experiencia del sentimiento subjetivo, en el lenguaje de la representación y en las comunidades de identificación «irracional».

La aprehensión religiosa y la manifestación de la verdad absoluta no hallaban su plenitud en la religión sino en las verdades racionales, autoconscientes, totalmente transparentes y objetivamente «públicas» del conocimiento filosófico o «científico». Hegel fusionó la Iglesia espiritual de Coleridge, esa Iglesia de

Cristo que trascendía las limitaciones de las culturas nacionales terrenas y sus constituciones, con las instituciones públicas del conocimiento absoluto y con la «clerecía» de los filósofos, académicos y educadores que articulaban y enseñaban dicho conocimiento. Además, este no era un conocimiento libre: su contenido era la sustancia ética del Estado; era la autoconciencia del Estado.

Hegel estaba muy dispuesto a afirmar que la religión era el «fundamento» del Estado, y que los estados podían exigir que todos los ciudadanos se integraran en algún tipo de comunidad religiosa o Iglesia. La experiencia del Absoluto que fundamentaba y permeaba la vida del sujeto individual constituía la base de la identificación con la voluntad colectiva del Estado. El ethos racional de la comunidad política universal articulaba y objetivaba públicamente la experiencia religiosa de la identificación irracional y simbólica, al igual que el conocimiento del Absoluto en las estructuras sistémicas y en el lenguaje racional de la ciencia elevaba el contenido cognitivo de la fe religiosa dotándolo de una forma adecuada. Además, incluso en el Estado ético más desarrollado, siempre seguirían siendo necesarias las comunidades y el lenguaje religiosos. La mayoría de la población no podía adquirir la autotransparencia del conocimiento sistémico, pero se apropiaría del conocimiento de lo Absoluto por medio de la representación simbólica y la identificación irracional. El proceso era similar a la evolución educativa de los individuos, pues la esencia de la vida ética se absorbía en la experiencia por medio del sentimiento y se aprehendía en las formas representacionales de la narrativa y el mito antes de que cupiera captarla intelectualmente. Sin embargo, esta «autonomía» de la esfera religiosa y de las instituciones eclesiásticas era relativa, pues estaba limitada por el control disciplinado y los conocimientos del Estado y su «clerecía» filosófica. Hegel y sus discípulos decían haber «reconciliado» Estado e Iglesia, fe religiosa y conocimiento filosófico, pero la dinámica histórica y metafísica de la dialéctica hegeliana implicaba un dominio último del Estado y del conocimiento filosófico sobre la Iglesia y la fe religiosa: «Pese a la convicción subjetiva de la Iglesia, es el Estado el que sabe» (Hegel, 1967b, p. 171). En las Iglesias el Absoluto aún se manifestaba como una realidad «trascendente» y como lo «otro» del sujeto humano. Las teorías hegelianas de la Iglesia y el Estado parecían definir esas limitaciones y llevaban lo trascendente al seno de la esfera de la cultura humana. Relegaban, a aquellas instituciones en las que la autoconciencia subjetiva se relacionaba con su propia esencia como una realidad externa y trascendente, al estatus de etapas del camino, que había que superar para apropiarse plenamente de la esencia de lo trascendente en el seno de las estructuras inmanentes de la historia.

En las teorías de Coleridge y Hegel, la metafísica y la metanarrativa histórica parecían estar a menudo al servicio de justificaciones omnicomprensivas de la relación oficial o establecida entre el Estado, la cultura nacional y la Iglesia en el seno de sus comunidades culturales. La Iglesia anglicana y la Iglesia evangélica estatal de Prusia se consideraban las portavoces intelectuales de la verdad y de la totalidad. Pese a las diferencias obvias entre Gran Bretaña y Prusia en lo referente a las relaciones de los intelectuales con el Estado y la nación, Coleridge y Hegel compartían una inconfundible perspectiva protestante. Lamennais y Saint-Simon defendían puntos de vista opuestos en el seno de las tradiciones católicas francesas. Ambos articularon su miedo –y oposición– a las imaginarias (y recordadas) consecuencias de anarquía social, asociadas a liberación de los individuos egoístas durante el periodo revolucionario, con la polémica exigencia de la restauración y construcción de un orden jerárquico de autoridad espiritual y temporal. Ambos estaban convencidos de que la restauración del orden espiritual, la sumisión general a la validez universal de ciertas verdades incuestionables sobre la existencia humana, debía primar sobre los cambios en el orden temporal, y que sólo un poder espiritual revigorizado y unificado podía crear un orden moral estable entre los individuos atomizados y sin ancla de la sociedad posrevolucionaria. Ni Lamennais ni Saint-Simon pudieron imaginar la creación de un orden moral o comunidad ética en términos de las diversas inconmensurabilidades de las Ideas de la cultura nacional, sino que identificaban el orden ético con el predominio de una Iglesia institucional universal (al modo de la Iglesia católica, apostólica y romana) sobre la limitada esfera de la política y las comunidades particularistas de las culturas nacionales. Ambos simplificaban las complejas reciprocidades y relaciones dialécticas de Hegel y Coleridge hasta convertirlas en relaciones dicotómicas de una comunidad ética universal, basada en la identificación espiritual por medio de la sumisión a la verdad absoluta y a las exigencias concretas del autointerés regulado por una fuerza externa.

Lamennais fijó la agenda de los debates de la Restauración en Francia sobre las relaciones Iglesia-Estado en su Ensayo sobre la indiferencia religiosa (1817-1823), obra de varios volúmenes. En contra de la noción, ciertamente insinuada en Chateaubriand, de que la revigorización de la vida religiosa era una cuestión de sentimiento e imaginación más que de sumisión consensuada a la doctrina correcta, la apología de la cristiandad católica que hace Lamennais se basa en la teoría de que la Iglesia cristiana poseía una autoridad infalible y absoluta en asuntos de doctrina y, por lo tanto, constituía la única esperanza de armonía social. «¡Restableced la autoridad!», proclamaba en el Prefacio a su Ensayo:

Reinará de nuevo el orden pleno; la verdad se fundamentará en una base inamovible; cesará la anarquía de opinión; el hombre escuchará al hombre, las mentes se unirán en el Uno y los creyentes se situarán en torno a su centro, que es Dios, para que la vida brote de nuevo de la fuente de la luz y la vida (Lamennais, 1817-1823, I, p. 49)[8].

Sólo la fe correcta daba la certeza requerida para la disciplina ética de intereses egoístas y la formación de identidades comunitarias. Los sentimientos o razonamientos del individuo nunca podrían alcanzar tal certeza basándose en la evidencia: sólo daba certeza el testimonio que hablaba con absoluta autoridad. En el análisis de Lamennais, esta autoridad adoptaba dos formas. Por un lado, estaba implícita en la razón general o sentido común (sensus communis), encarnada en las tradiciones populares y legada como saber a todas las culturas humanas. Este sentido común abarcaba todas aquellas verdades aceptadas a priori, porque la existencia humana no era posible sin ellas. Esta razón general no era una creación ni un descubrimiento de los individuos sino la consecuencia de un encuentro primigenio con la voluntad divina, el producto de una revelación universal. El sentido común surgía del reconocimiento de la finitud humana y de la dependencia del individuo del Todo del que forma parte. La Iglesia de Cristo había surgido como reacción a las desviaciones históricas, individuales y colectivas, de esta razón general revelada, tanto para reforzar el sentido común con una doctrina pública formulada por una autoridad infalible, como para proveer los sacramentos de la Gracia que permitirían a los individuos, manchados por el pecado original, ordenar sus voluntades de conformidad con las verdades de la fe autorizada. Por lo tanto, para Lamennais, la autoridad infalible de la doctrina cristiana procedía de su papel de culminación y heredera de la verdad inmanente a la historia humana. Pero, en último término, la fuente de esa verdad era trascendente: la revelación divina de Dios. El orden ético entre los seres humanos era sinónimo de sumisión a la verdad divina. El portavoz oficial de esta autoridad en la Tierra era el papa, el delegado de Dios que sintetizaba, corregía e interpretaba las intuiciones corruptas y empañadas de la conciencia común.

En Sobre la religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil (1825-1826), Lamennais trataba las consecuencias de tener unas instituciones

como las de su época. Debido a las tendencias registradas en los estados y líderes políticos del momento, incluidas las de quienes decían apoyar a la Iglesia para subordinar la autoridad eclesial a sus propias metas limitadas de orden externo y obediencia a la autoridad temporal, Lamennais adoptó una postura «liberal» en la que la independencia eclesial de la autoridad política se consideraba condición necesaria para la creación de una sociedad en la que la Iglesia ejerciera una autoridad espiritual adecuada en el ámbito secular. La Iglesia nunca podría reformarse a sí misma, para desempeñar el papel de autoridad espiritual en la creación de un orden ético, hasta que no se librara de la interferencia de los intereses temporales en sus asuntos internos. En 1829, Lamennais insistía en la necesidad de que la Iglesia exigiera las libertades civiles, libertad de conciencia, de prensa y de asociación, para recuperar su autonomía, y deshacerse de la interferencia temporal, bajo la autoridad reforzada del liderazgo papal. La alianza con el privilegio aristocrático y el poder monárquico le había costado a la Iglesia su alma y su autoridad. Se decía que el ultramontanismo, la superioridad del poder espiritual institucionalizado (el papado) sobre la autoridad temporal en el control de la organización eclesial y de sus asuntos internos, era la única postura desde la que cabía realizar una restauración de la cultura europea como orden moral. En su influyente revista L'Avenir (1830-1831), Lamennais se describió a sí mismo como el líder profético de una «Ilustración» religiosa que «un día devolverá la unidad católica no ya a Francia sino a Europa entera, imponiéndose por medio de avances sucesivos al resto de una raza humana a la que moldeará gracias a la fe idéntica en una sociedad espiritual idéntica»[9].

Entre 1829 y 1832 se creó un precario equilibrio entre las teorías trascendentes e inmanentes de la autoridad religiosa defendidas por Lamennais y sus seguidores. Por un lado, los menesianos parecían buscar la transformación de la Iglesia católica internacional en una iglesia espiritual purificada. Hasta su política liberal y su propaganda populista iban dirigidas a movilizar a las masas y a la opinión pública bajo la autoridad del poder papal y la doctrina oficial de la Iglesia. Buscaban la sumisión del individuo a la verdad absoluta de la revelación divina, una sumisión que rechazaba toda interferencia de los intereses temporales en la relación entre el sujeto y la autoridad divina. A la vez, Lammenais insistía en que su Iglesia espiritual estaba presente implícitamente en la conciencia común de todas las colectividades culturales o «pueblos», y que las prédicas y los escritos de sus seguidores se dirigían directamente a esa audiencia popular, sugiriendo la posibilidad de un catolicismo espiritual, universal, al margen de la jerarquía eclesiástica. No sólo había que movilizar a la opinión

pública, también había que enseñar a decir la verdad que ya se poseía de forma implícita. La dimensión populista del mesianismo también era evidente entre los rebeldes nacionalistas polacos y los exiliados por haberse rebelado contra el dominio zarista (Parvi, 1992).

Tras las revoluciones de 1830, el sentido apocalíptico de Lamennais alcanzó mayor intensidad, pues consideraba que el momento presente era un punto de inflexión en la historia de la humanidad que inauguraría la culminación de la cristiandad europea como comunidad espiritual bajo el liderazgo del papado. Sin embargo, cuando la Iglesia, a la que había saludado Lamennais como la portavoz infalible de la verdad y de la reforma espiritual de la sociedad europea, le desairó, la unidad entre ambas dimensiones de su teoría empezó a resquebrajarse. En 1832 y 1834 el papado rechazó primero su alianza con el liberalismo y luego la teoría de la razón general arraigada en la tradición de la cultura humana e implícitamente presente en la conciencia del «pueblo». En una obra sorprendentemente popular, Palabras de un creyente (1834), Lamennais asumía el papel de profeta y líder apelando directamente a las masas para que estuvieran a la altura de su responsabilidad, a saber, acabar con el privilegio y la injustica y crear un reino divino de amor fraterno. Lamennais renegó de la jerarquía eclesiástica católica establecida y depositó sus esperanzas en el pueblo como agente de la verdad divina, presentándose a sí mismo como su portavoz. Un nuevo catolicismo populista, la Iglesia del pueblo, al margen tanto del Estado como de las Iglesias organizadas, era el nuevo agente histórico de Lamennais para la transformación de Europa en una comunidad ética. Si el papado no quería defender ni liderar su movimiento, habría que crear un nuevo clero, y Lamennais parecía muy dispuesto a asumir el liderazgo de ese nuevo cuadro de reformadores espirituales. Lamennais aún imaginaba que el orden ético se basaba en la sumisión a una autoridad divina, trascendente, pero quien articulaba esa voluntad era la voz del pueblo. En pocos años los elementos trascendentes de la teoría de Lamennais prácticamente habían desaparecido. En su Libro del pueblo (1837), toda la autoridad para la creación de un mundo ético procedía de «abajo», del genio innato de pueblos nacionales y de su experiencia histórica inmanente. Además, a medida que Lamennais avanzaba hacia la autoridad de la voluntad inconsciente del pueblo como fundamento de la comunidad espiritual y de la nueva Iglesia, se fue popularizando la teoría de una Iglesia nacional y de Iglesias del pueblo organizadas en una federación de movimientos nacionales. Lamennais había pasado de su papel de ministro de una verdad trascendente y de la autoridad papal, a ser el portavoz de la conciencia nacional.

En su calidad de profeta del ethos inmanente de la evolución nacional, el itinerario intelectual de Lamennais culminaba en el lugar del que había partido su compatriota, Henri de Saint-Simon. En el nuevo siglo, varios de los proyectos históricos de Saint-Simon se habían centrado en la construcción de un nuevo orden «ético» en la cristiandad europea. Pero, por primera vez desde que había publicado sus manifiestos pidiendo un nuevo orden europeo en la primera década del siglo, Saint-Simon había imaginado la nueva verdad que organizaría a la sociedad europea y fundamentaría sus principios por medio de un cuerpo de leyes científicas elaboradas por un grupo de científicos que ejercerían el control «espiritual» sobre la sociedad desde una «Iglesia» laica postcristiana. A medida que los principios racionales fueran desplazando a la autoridad de la fe como principio organizativo del organismo social, los científicos laicos heredarían el manto de la Iglesia como portadores del «poder espiritual» (Saint-Simon, 1964, pp. 1-20).

Decepcionado por la respuesta de los científicos a sus llamamientos a la creación de una clerecía científica internacional, al final de su vida Saint-Simon se presentó a sí mismo como el profeta de una «nueva cristiandad». La autoridad del poder espiritual sobre el gobierno temporal en la sociedad, y la prioridad de la unidad del organismo social sobre la persecución de los intereses individuales, no podían sustentarse exclusivamente en el conocimiento racional. Los nuevos significados que promoverían una identidad ética y producirían un nuevo orden orgánico reflejaban una renovada revelación de la verdad universal del cristianismo en su calidad de religión del amor fraternal. Al igual que Lamennais, Saint-Simon creía que su papel era el de un líder elegido para cumplir una misión divina, e incitaba a sus lectores a «escuchar la voz de Dios que habla a través de mí» (Saint-Simon, 1964, p. 116). La idea que tenía Saint-Simon del nuevo orden moral se basaba en una verdad revelada, absoluta e infalible, y hallaba su culminación en una sociedad terrena universal caracterizada por la completa identificación de todos los individuos con esa verdad y sus representantes. La «Iglesia» reaparecía en forma de clerecía de intelectuales, no la legitimaban la tradición ni pretensión alguna de fusionar Iglesias institucionales establecidas, sino que extraía su autoridad de la voluntad implícita y silenciosa del pueblo. Desde el punto de vista de las exigencias absolutas de esta futura sociedad eclesial, el orden temporal de los estados no era más que un grillete impuesto a la encarnación histórica de la comunidad espiritual. La Iglesia espiritual fagocitaba a las Iglesias nacionales y a los estados políticos en su triunfante construcción de un orden «orgánico» e integral cimentado en una amorosa práctica que fluía de la revelación de la doctrina

verdadera.

LA PRÁCTICA: LOS MOVIMIENTOS INTELECTUALES DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX

En 1830, las visiones proféticas de Saint-Simon y Lamennais empezaban a influir en el papel histórico desempeñado por los programas de partido pensados para grupos de discípulos. A medida que aumentaban las «escuelas» de discípulos y se enfrentaban a los retos del cambio político y social, las tensiones y opiniones intelectualmente opuestas produjeron divisiones en la escuela. El legado teórico de Coleridge y Hegel se enfrentó a una fragmentación similar entre sus partidarios. En las décadas de mediados de siglo camarillas de intelectuales, movimientos y «partidos» intentaban llevar a la actualidad histórica aspectos de las posturas teóricas heredadas de los pensadores sintetizadores de la década de 1820; uno de ellos eran las relaciones Iglesia-Estado. Pese a la enorme diversidad de posturas, tanto dentro como fuera de las culturas nacionales, cabe reconstruir algunas similitudes en estos movimientos que iban más allá de las fronteras nacionales.

En las décadas de 1830 y 1840 se asistió sobre todo a un increíble aumento de la influencia y presencia pública del movimiento para la reforma interna (purificación, espiritualización, unificación) de las Iglesias confesionales dominantes. Este movimiento, liderado por académicos, miembros del clero e intelectuales dedicados a pensar el espacio público de la generación más joven (nacidos en torno a 1800), estaba comprometido con la meta general de transformar las Iglesias existentes en auténticos ejemplos de una Iglesia «espiritual» ideal. En una Iglesia así, la autoridad directa de la verdad trascendente constituiría el centro organizativo de una asociación de creyentes libre de la interferencia de la burocracia estatal y de los políticos laicos. Las implicaciones históricas y culturales del movimiento general para emancipar a la Iglesia de la interferencia del Estado y la corrupción política interna no siempre eran claras y generaban divisiones entre los reformadores. El proyecto de misión cultural de la Iglesia «libre» pretendía transformar a los individuos atomizados de la sociedad civil posrevolucionaria en un organismo ético. Para lograrlo, la Iglesia no necesitaba sólo «libertad» para llevar sus asuntos internos (desde los

nombramientos hasta la fijación de una doctrina autorizada), sino asimismo la libertad de emprender su misión moralizadora por medio de instituciones educativas, propagandísticas y filantrópicas. Además, esta misión moralizadora suponía un enfrentamiento directo con el Estado por el control de las normas que regían la esfera doméstica, todo lo relacionado con la sexualidad, el matrimonio y la crianza de los hijos, sin olvidar el control de las instituciones educativas, de caridad y de bienestar social. De manera que el movimiento de liberación de la Iglesia se convirtió rápidamente, de forma implícita y a veces explícita, en un movimiento político cuya meta era construir un «Estado cristiano». En la segunda mitad del siglo hubo disputas sobre el control de la educación superior, sobre la creación o rehabilitación de órdenes religiosas que cumplían el papel de agencias sociales y educativas, y sobre las leyes de divorcio y matrimonio. A medida que fueron surgiendo instituciones y partidos democráticos en la década de 1860, las opiniones divergentes sobre la relación entre la Iglesia y el Estado y sobre el papel apropiado de la sociedad eclesial a la hora de dar forma al ethos de una cultura nacional se convirtieron en moneda corriente en los conflictos entre los movimientos conservadores, liberales o socialistas y sus organizaciones políticas.

En Francia, el movimiento para la reforma interna de la Iglesia instigada por las primeras obras de Lamennais y manifestado en el breve repunte de catolicismo liberal en L'Avenir, ilustra los diversos elementos de este modelo de evolución. Los discípulos más distinguidos, activos e influyentes de Lamennais durante los años de L'Avenir, Henri Lacordaire (1802-1861) y el conde Charles de Montalembert (1810-1870), no siguieron a su mentor cuando rompió con el papado; mantuvieron su compromiso de gestar una reforma interna «leal» a la jerarquía católica. Eso no implicaba necesariamente el rechazo total a los elementos liberales y populistas de la idea de la reforma de la Iglesia de Lamennais, pero sí obligaba a reinterpretar esos elementos en el seno de un marco que no aceptaba un fundamento inmanente (cultural o natural) para las verdades espirituales con arreglo a las cuales se pensaba reconstruir a la sociedad cristiana. La verdad no procedía del pueblo, sino que llegaba a él como una respuesta trascendente y transformadora a los dilemas de su existencia de hombres caídos. Lacordaire dio renovada importancia a la evolución de las formas de culto, predicación y propaganda que debían cubrir las necesidades de salvación de la gente. Montalembert apelaba a la opinión pública para que apoyara el control religioso de las instituciones educativas, mientras que Frédéric Ozanam (1813-1853) intentaba reducir los sufrimientos de las víctimas de la era posrevolucionaria recreando las órdenes caritativas. Estas prácticas

ofrecían una visión de la Iglesia populista y autoritaria, dirigida a cubrir las necesidades físicas y espirituales de los individuos victimizados por la política liberal y las políticas económicas. En la década de 1840, estas ideas no sólo entraron en el discurso público político gracias a parlamentarios como Montalembert, sino asimismo a través de eclesiásticos como el Abate Félix Dupanloup (1802-1878) y periodistas polémicos como Louis Veuillot (1813-1883). Tuvo expresión filosófica en la obra de Louis Bautain (1796-1867), que criticaba el «panteísmo» implícito en la hipótesis de que el sensus communis hallaba su forma perfecta en la verdad cristiana, y afirmaba que la «otredad» trascendente de la verdad religiosa era el único fundamento posible de un orden moral cristiano.

Como sugiere el itinerario intelectual de Lamennais, tras 1834 era difícil mantener la viabilidad de la «Iglesia universal del pueblo», una Iglesia que no basaba su autoridad en una jerarquía centralizada y en la sumisión a un poder trascendente, sino en la identidad común proporcionada por una «revelación» inmanente y una ética comunitaria que ya existía antes de las diferenciaciones producidas en el seno de la sociedad civil. En Francia, esta versión populista de la Iglesia universal tendía, como en el caso de Lamennais, a perder su identidad distintivamente eclesiástica y a fusionarse en concepciones de la nación como comunidad moral en el seno de un marco religioso. Rápidamente el modelo acabó siendo fagocitado por ideologías de la identidad nacional más laicas, o por el socialismo ético, que rivalizaban con los movimientos eclesiásticos.

El pietismo católico autoritario, neoortodoxo del movimiento menesiano, liderado por Lacordaire y Montalembert, dio lugar a movilizaciones populares para librar una batalla contra los programas anticlericales, liberales y republicanos que pedían el control laico de las instituciones culturales, especialmente tras 1870, y fue contestado por la generación más joven de teólogos, sacerdotes e intelectuales laicos de todas las regiones católicas de Europa, sobre todo de Alemania del sur y occidental. En Prusia, a partir de 1871, los movimientos partidarios de una renovación católica lucharon en el Imperio alemán de Bismarck contra la hegemonía cultural de la mayoría protestante, que decía representar al ethos nacional. La resistencia a los intentos de subordinar las instituciones de la Iglesia a los instrumentos políticos hegemónicos condujo tanto a la fundación de un poderoso partido político católico (Zentrumpartei) como a una «guerra cultural» (Kulturkampf) entre la Iglesia y el Estado nacional entre 1871 y 1887[10]. Los sentimientos ultramontanos crecían con la necesidad de garantizar la autoridad moral e institucional precisa para resistir a los actos

del Estado. A menudo se combinaba el compromiso liberal de libertad de expresión y de asociación con la visión autoritaria, antiliberal, de un Estado y una sociedad cristianos.

El movimiento autoritario neoortodoxo que pedía una reforma de la Iglesia y la movilización por medio de la religiosidad popular tenía homólogos en las Iglesias oficiales, como, por ejemplo, la Iglesia anglicana de Inglaterra o la del norte de Alemania. En estas zonas de cultura protestante gestada a nivel nacional, se defendía la idea de la fusión de la reforma eclesiástica con una Iglesia nacional y funcionaba mejor la política populista, que generaba una tensión más equilibrada entre los reformadores de la Iglesia y las concepciones autoritarias, liberales y populistas de una sociedad eclesial cristiana y de un Estado cristiano.

En Inglaterra, se hicieron con el legado de Coleridge diversos reformadores eclesiásticos. Por un lado, surgió la orientación trascendente del Movimiento de Oxford y de los defensores de una reforma «amplia» de la Iglesia, cuyos partidarios mantuvieron intacto el sentido fuerte de la autoridad histórica inmanente de una Iglesia nacional. Los mejores teóricos y portavoces del Movimiento de Oxford –John Henry Newman (1801-1890), John Keble (1792-1866), John Pusey (1800-1882) y Richard Hurrell Froude (1803-1836)– se fijaron como meta convertir a la Iglesia anglicana en la auténtica Iglesia de Cristo. Se autoasignaron la tarea de purificarla de toda corrupción temporal y de volver a encarrilarla en una sumisión estricta a la autoridad de la verdad espiritual trascendente y a las formas instrumentales que expresaban esa sumisión. La autonomía de la Iglesia, su emancipación de la política del interés era, al igual que en el caso de los seguidores católicos de Lamennais, el núcleo de su idea de una Iglesia capaz de crear una sociedad cristiana

Los miembros del Movimiento de Oxford estaban convencidos de que las metas de formación y moralización que Coleridge había asignado a la Iglesia nacional sólo podrían alcanzarse si esta encarnaba a la Iglesia universal y ejercía un control disciplinario sobre el egoísmo desintegrador y autointeresado basándose en su autoridad universal y sobrenatural. Newman (antes de 1845) y Keble consideraban que la Iglesia oficial de Inglaterra era una rama (junto con la latina y la griega) de la Iglesia católica universal (Newman, 1967, p. 72). La autoridad del ministerio derivaba de la sucesión apostólica por medio de la continuidad del sacramento de ordenación. La Iglesia se consideraba la representante de la autoridad trascendente y estaba por encima de la nación en diversos aspectos. Su

credo partía de una verdad espiritual «objetiva» que no estaba abierta a la interpretación subjetiva e individualizadora. La tendencia protestante a hacer hincapié en el carácter sacerdotal de todos los creyentes y en la autoridad de las Escrituras se subordinaba a la autoridad de la Iglesia. El proceso de «cultivo» moral se redefinió como sumisión, como autosacrificio. La fe no era tanto un sentimiento subjetivo como un encuentro y una identificación, un acto de rendición a la autoridad superior. En su aspecto litúrgico, la Iglesia debía enfatizar la relación vertical con la autoridad trascendente; el núcleo eran el culto, la oración y las ceremonias de sumisión. En los sacramentos se manifestaba simbólicamente la presencia de Dios como Otro trascendente, y la asociación de los creyentes estaba mediada por esa relación con lo trascendente. Todo orden inmanente era producto de una relación con la divinidad trascendente[11].

El celo puritano moralizador de los reformadores de Oxford, su exigencia, a menudo intolerante, de una autoridad absoluta como única terapia posible contra las dudas personales y el colapso de la disciplina espiritual, muestran hasta qué punto basaban su estricta neoortodoxia en el peligro de desintegración de la moralidad individual y de la disciplina social. Su exigencia de autoridad absoluta era una medida terapéutica para resolver los conflictos internos de los sujetos románticos. No defendían un statu quo que consideraban corrupto: eran autoritarios fervientes y píos. Aunque decían no tener ningún interés en la política, su celo misionero a la hora de crear una nueva disciplina espiritual por medio de la sumisión a la autoridad trascendente era inseparable de temas «inmanentes» al orden social y a la identidad nacional. Creían que la conversión de la Iglesia nacional en una rama de la Iglesia universal de Cristo resolvería la problemática desintegración de la nación en su calidad de organismo ético. La Iglesia debía liberarse de su sumisión a la política para presentarse, purificada, como el árbitro último de la política temporal. Los reformadores de Oxford, al contrario que los menesianos en Francia, estaban dispuestos a enajenarse a la «nación» para purificar a la Iglesia (por el bien de la nación), y se acercaron a la política conservadora para proteger la autonomía de la Iglesia (y el monopolio de al menos algunos medios de moralización) defendiendo la política del privilegio tradicional y la autoridad monárquica personal.

Aunque oficialmente no perteneciera al Movimiento de Oxford, el joven William Ewart Gladstone intentó extraer algunas conclusiones sobre la Iglesia, la teología y su papel de artífices de una comunidad ética en su primera obra, The State in Its Relations with the Church (1838). Gladstone creía que la reforma de la

Iglesia oficial brindaba la oportunidad de crear una nueva coalición entre el Estado y la Iglesia con el fin de reconstruir la nación como un nuevo orden moral. En esa nueva sociedad política y eclesiástica se solaparían dos dimensiones distintas del mismo orden, pues tanto el Estado como la Iglesia eran el lugar donde se moralizaba el interés propio transformándose en una identidad comunitaria. El Estado tenía fines morales que la autoridad trascendente de la Iglesia legitimaba. Idealmente, la Iglesia debía ser la «conciencia» del Estado, una autoridad paterna, subjetivamente internalizada, que cimentara los vínculos de hermandad en los que se basaba la nación. De forma que el Estado expresaba un interés legítimo al defender una Iglesia y una doctrina unificadas. Pero era fundamentalmente una Iglesia nacional; la realidad histórica de la sumisión a una voluntad trascendente no operaba sólo en un ámbito de lo universal regido por la Iglesia espiritual, sino asimismo en la evolución histórica positiva de la comunidad nacional (Butler, 1982; Helmstadter, 1985, pp. 3-42).

La tendencia de Gladstone a fusionar la Iglesia con el Estado también estaba presente en el ala «liberal» o «Iglesia en sentido amplio» (Broad Church) de los reformadores eclesiásticos posteriores a Coleridge. El laxo grupo de filósofos de la religión (Frederick Maurice) y críticos históricos (Connop Thirlwall, J. C. Hare) incluidos bajo esta rúbrica suele estudiarse, sobre todo, en términos de su continuidad con el interés manifestado por Coleridge hacia aquellos procesos históricos en los que la idea divina se manifestaba en el seno de la comunidad nacional por obra y gracia de su clerecía intelectual. En general tendían a hacer hincapié en que había que ampliar la Iglesia nacional para que pudiera abarcar todas las posturas religiosas manifestadas en la cultura; posturas que eran elementos de una dialéctica histórica en la que se aprehendían los opuestos como dimensiones recíprocas del organismo nacional. La función de Gladstone en el Movimiento de Oxford (clarificar su dimensión política), fue objeto de estudio por parte del famoso maestro de Rugby, Thomas Arnold (1795-1842). Como a Gladstone, a Arnold lo movía la idea de un Estado capaz de ordenar una vida social que iba mucho más allá del equilibrio de intereses e incluía la promoción de una vida moral entre sus súbditos. De manera que Iglesia y Estado eran instituciones que apuntaban a la misma meta. Su separación institucional puede que estuviera históricamente justificada, pero no era intrínsecamente necesaria para el perfeccionamiento de sus objetivos. Arnold creía percibir en la historia del Estado una evolución inmanente hacia una sociedad ética. La Iglesia se había hecho cargo de esa dimensión hasta que el Estado cumpliera su propósito. Una vez que la comunidad espiritual de la Iglesia se internalizara como la conciencia de la nación, la Iglesia en sí sería superflua o se convertiría en la sustancia real

del orden político de un «reino cristiano». «Cuando el Estado alcanza su máxima perfección, se convierte en Iglesia» (Arnold, 1874, pp. 331-332). Pero, al contrario que Gladstone, Arnold creía que, para que la Iglesia culminara su evolución así, debería englobar el amplio espectro de la diferencia confesional en el seno de sus instituciones y doctrinas. En Arnold, la dependencia de la autoridad trascendente para las tareas de renovación moral tendía a convertirse en una etapa «histórica» en la evolución de la comunidad cristiana.

Lo que podríamos denominar el «ambivalente legado menesiano» fue desarrollado por dos de los más distinguidos intelectuales católicos ingleses del siglo XIX: John Henry Newman, quien buscaba un fundamento seguro para el sentido y el valor en una «conversación» con el catolicismo en 1845, y Lord John Acton (1834-1902), quien había enriquecido el acervo católico local con su conocimiento de las tradiciones francesa y alemana de renovación y reforma cultural en el seno de la Iglesia católica. Ambos luchaban por explicar por qué su propia confesión de fe en la autoridad trascendente de la doctrina católica era el único fundamento estable de la verdad, el sentido y la certeza moral en un mundo regido por la interpretación subjetiva, el relativismo cultural y la diferencia histórica. Eran conscientes de que esa autoridad podía vincularse engañosamente a las particularidades de la subjetividad finita y la contingencia histórica. Ambos estaban atrapados en la paradoja de reconocer la encarnación de la verdad absoluta en la revelación y en las instituciones históricas, mientras intentaban expresar su distancia crítica de toda exigencia terrena para representar esta encarnación, como hacía Pío IX en su Syllabus errorum de 1864. Newman fue, quizá con Kierkegaard, el analista más agudo del siglo XIX al estudiar los efectos terapéuticos del compromiso pleno con una fe religiosa, capaz de calmar la necesidad psicológica de certeza si en vez de percibirla como un producto de la necesidad psicológica se la entendía como un encuentro con la realidad trascendente externa al yo[12]. Acton se interesó por la paradoja política de que la habilidad crítica para reivindicar la libertad humana frente a las determinaciones terrenales de la historia requiriera de una conciencia formada en la obediencia absoluta al poder que hablaba con la voz de la verdad trascendente[13]. Ambos permanecieron en el seno de la Iglesia católica tras 1870, subordinando con reticencia su conciencia crítica a la necesidad de un poder moral absoluto, que hablara con autoridad trascendente para salvaguardar su propia «independencia» moral y resistirse a la influencia corruptora de los poderes históricos inmanentes[14].

En Prusia, la reforma interna de la Iglesia evangélica estatal en la línea de los

ideales de una Iglesia libre que operara como vicaria de una autoridad trascendente se convirtió en parte de la agenda política estatal a partir de 1840. Dos portavoces de esa agenda, el filósofo Friedrich Julius Stahl (1802-1861) y el consejero regio y funcionario ministerial Christian Bunsen, reprodujeron la tensión entre Gladstone y Arnold desde la perspectiva de la reforma política conservadora y liberal.

Stahl enfocó la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado afirmando que las comunidades éticas no surgen por medio de un proceso de evolución inmanente que manifiesta y actualiza la «idea» inherente de la cultura nacional, sino a través de un acto doble (político y religioso) de sumisión a la autoridad. La estructura política del organismo nacional se limitaba a la imposición coactiva de una obediencia abstracta. La función de la Iglesia era transformar la ética subjetiva de esa obediencia en una obediencia interna y voluntaria. Iglesia nacional e Iglesia de Cristo eran sinónimos. La tarea de interpretar el principio rector de la idea nacional y cultivarla entre los sujetos individuales no era tarea para filósofos ni para historiadores de la clerecía laica. Era una empresa teológica y eclesial: la tarea de interpretar y predicar la voluntad divina de una divinidad trascendente. El Estado se convertiría en uno cristiano, en un «reino ético», cuando la sumisión externa a la coacción mutara en obediencia voluntaria a una voluntad superior. Pero esta internalización de la voluntad del Padre nunca podría lograrse del todo en el seno de la sociedad de los individuos finitos, manchados por el pecado original. El «reino ético» siempre sería un mundo dividido en el que la obediencia interior a la voluntad divina nunca podría desplazar del todo la necesidad de obediencia exterior a un poder coactivo instituido por lo divino[15].

Para Stahl, la purificación del protestantismo alemán para que pudiera cumplir su función cultural suponía una vuelta a la validez absoluta del credo confesional y de las instituciones del luteranismo reformado. Bunsen, en cambio, consideraba la evolución de la doctrina y de las instituciones de la Iglesia en términos de la evolución histórica progresiva de la idea cristiana. Esta evolución implicaba una expansión de la pertenencia a la Iglesia hasta abarcar a todos los miembros de la comunidad nacional y una asimilación de la doctrina de la Iglesia en los ideales liberales de la autonomía individual y la identidad comunitaria voluntaria. La plena apropiación de la idea cristiana exigía la participación de todos los individuos, en calidad de sujetos autónomos, en la vida ética de la nación y del Estado. La única autoridad legítima en una Iglesia y en un Estado libres era la autoridad internalizada libremente. La libertad de la

conciencia individual y, por lo tanto, la libertad política, eran requisitos previos a la actualización de la auténtica Iglesia. Por otro lado, la libertad política sólo podía mantenerse gracias a la participación consciente en la autoridad divina. El cristianismo sólo se haría realidad en la vida asociativa. La cultura nacional y el Estado eran esenciales para la idea cristiana de vida vivida en comunión plena con la comunidad. El Estado perfecto era la vida ética objetivada de la comunidad religiosa cristiana. Para Bunsen, como antes para Arnold, en último término la Iglesia perfecta se solapaba con el Estado perfecto. La meta de la reforma de la Iglesia era la unión de la dimensión temporal y espiritual del ser en la vida ética. Su promesa y visión de futuro era «restablecer la armoniosa reciprocidad de poder entre el cielo y la tierra, salvar la brecha que existe ente lo visible y lo invisible, la ruptura de la barrera entre lo temporal y lo espiritual» (Bunsen, 1845, pp. 84-86).

Aunque Bunsen, como Stahl, se consideraba a sí mismo heredero de Schelling y de las tradiciones intelectuales del historicismo romántico, su postura en las décadas de 1840 y 1850 a veces es indistinguible del hegelianismo dominante. La diferencia estriba en su afirmación de que la realización última de la idea divina en la tierra ocurriría en la experiencia real de la vida ética de la comunidad, no en la comprensión «científica», filosófica, de esa vida. Bunsen interpretaba asimismo la realización de la idea cristiana en el Estado como la culminación, en el seno de la vida asociativa, de una cultura cristiana políticamente organizada, pero no la localizaba concretamente en sus instituciones jurídicas y de gobierno. Sin embargo, en las décadas de 1830 y 1840 el legado hegeliano se estaba revisando y fragmentando. Y lo que resulta aún más significativo, la división de la escuela hegeliana en torno a la cuestión de si la razón se actualizaba en el presente histórico se vio desplazada a finales de la década de 1830 por un desacuerdo sobre el contenido trascendente e inmanente de la idea divina. En las obras críticas de David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach, la idea divina se redefinía como la idea de humanidad o «esencia humana». La experiencia religiosa se revelaba como la relación del Hombre con su yo esencial, plasmada en relatos del vínculo entre la humanidad y un otro trascendente. En este proceso radical de humanización e historización de la relación entre lo sagrado y lo laico, entre lo trascendente y lo inmanente, se disolvió la relación polar entre Iglesia y Estado como dos formas de comunidad y se reconstituyó de forma totalmente laica. En cuanto se entendió la naturaleza de lo trascendente como una autoproyección de lo inmanente, la sociedad eclesial se disolvió en la sociedad política. En un Estado «libre», lo trascendente se convertía en algo muy humano: la identidad normativa de la

comunidad política. La representación de la esencia humana se trasladó del dogma religioso y el mito a la actividad laica de representar la evolución de la humanidad en sus formas culturales. La política desplazó a la práctica religiosa como sede de la auténtica vida ética, y los estudios culturales (literatura, ciencia, arte y filosofía) desplazaron a la teología como facilitadora de la autorrepresentación y autocomprensión de esa vida. Sin embargo, el lenguaje de la Iglesia y del Estado podía reconstituirse metafóricamente para marcar la diferencia entre esencia y existencia en el ámbito del ser laico. Las relaciones de representación y autocomprensión racional, dirigidas a la búsqueda del significado de lo esencialmente humano, podrían articularse en la actividad científica o estética de la clerecía filosófica de una «Iglesia para la humanidad». El culto a la humanidad esencial como modelo normativo para la existencia individual, y la búsqueda disciplinada y consciente de las prácticas que fomentan la autorrealización humana (amor y trabajo), podrían ser parte de una «religión» de la humanidad. El concepto de trascendencia tendría un significado meramente histórico; marcaría la distinción entre el presente histórico y la finalidad del desarrollo histórico, entre la existencia real de la humanidad empírica y la humanidad esencial que, en el seno de dicha existencia, se despliega a través de un proceso evolutivo. De manera que «Iglesia» y «Estado» conservaban aún un núcleo de significado que aludía a la diferencia entre presente y futuro; apariencia y esencia. Sin embargo, la persistencia de esta diferencia también requería de una intelligentsia que mediara entre las «Ideas» o metas esenciales y las realidades de las prácticas existentes. La «Iglesia» de los ya iluminados y santos, y por lo tanto de potenciales educadores y pedagogos, podría reconstituirse como un cuerpo institucionalizado de intelectuales-partera que mediara entre la alienación presente y la reconciliación futura; entre la presente desgracia y la felicidad futura; entre la actual brecha de esencia y existencia, y su subsanación futura. Los problemas articulados en las teorías de la Iglesia y el Estado no desaparecieron en el proceso de su traducción a términos humanistas y laicos, ni a nivel nacional ni a nivel «humano». Las distinciones conceptuales articuladas en esas teorías mantuvieron su vigencia en todas las ideologías laicas y movimientos seculares cuya meta era el proceso de la redención histórica que conducía a la formación de una comunidad ética[16].

Los herederos franceses de Saint-Simon también tradujeron la teoría Iglesia-Estado al conflicto ideológico laico. Tras la temprana defección de Auguste Comte, en la década de 1820, la escuela se dividió en dos partidos «eclesiásticos». Los que seguían a Comte tendían a creer en el poder del conocimiento empírico y de la comprensión racional para aprehender la totalidad

de la cultura humana en su evolución histórica, y, por lo tanto, concedían estatus sacerdotal a los hombres de ciencia. Pero, en la década de 1840, Comte mismo estaba convirtiendo su «ciencia de la humanidad en su totalidad histórica» en una práctica ética y un sistema religioso que minimizaba los patrones litúrgicos, sacramentales y organizativos de la Iglesia católica, incluida la jerarquía clerical presidida por el «Papa de la humanidad». La otra rama de la escuela, que partía de las profecías finales de Saint-Simon sobre una futura religión práctica de amor fraterno, depositaba sus esperanzas en la habilidad del poder emancipador de las pasiones, la sexualidad y el amor para crear un nuevo orden ético. Al igual que la Iglesia positivista comteana, los saint-simonianos crearon una complicada organización jerárquica y un conjunto de rituales para expresar su compromiso con las teorías correctas sobre la idea de humanidad y su actualización histórica[17].

La separación teórica e institucional entre Iglesia y Estado se basaba en la percepción de que en la vida comunitaria se daban dos tipos de relaciones: con los «otros» en el seno de las relaciones horizontales de comunicación, sociabilidad y poder, y con el «Otro» en otro tipo de relaciones «fundamentadas» en una verdad y una realidad «más elevadas». ¿En qué medida era histórico ese «Otro»? ¿En qué medida cabía apropiarse de este «Otro» absoluto en el seno de las relaciones horizontales de la vida asociativa? El núcleo de las teorías decimonónicas de las relaciones entre Iglesia y Estado eran las cuestiones sobre la historicidad del significado, de la esencia y de la verdad.

HISTORICISMO Y RELACIONES IGLESIA-ESTADO: EL CASO DE RANKE

Los relatos históricos sobre la evolución cultural y las filosofías de la historia que intentaban mediar en las relaciones dinámicas entre verdades esenciales y contingencias empíricas concretas desempeñaron un papel determinante en la formulación y presentación de diferentes perspectivas sobre la relación Iglesia-Estado en el pensamiento del siglo XIX. El problema de la historicidad probablemente fuera el tema central en la discusión sobre las relaciones entre lo sagrado y la secular, lo temporal y lo espiritual, lo trascendente y lo inmanente. Tanto a nivel personal como colectivo, la comprensión histórica era el medio

principal para establecer el significado de lo concreto, y el proceso histórico se imaginaba como el lugar donde se haría realidad la comunidad ética.

Los historiadores Jules Michelet (1798-1874) y Lord Acton valen como figuras ejemplares que muestran el contraste entre las perspectivas históricas inmanente y trascendente. Identificándose con las fuerzas vitales dinámicas de la Idea divina en su forma nacional, Michelet fusionó verdad sagrada de la identidad última e Idea divina en la construcción histórica de la Idea nacional como comunidad ética. La separación de las instituciones eclesiásticas respecto de las formas culturales de la común vida nacional se convirtió en un obstáculo, más que en una ayuda, para la reconciliación última de los seres humanos con su esencia divina. Partiendo de la fe en la realidad trascendente de la verdad y del valor encarnados en la revelación cristiana y en sus instituciones mediadoras, Acton describía el desarrollo histórico en términos de una relación dicotómica, crítica, entre los valores universales basados en verdades trascendentes, que se introducían en la realidad histórica mediante acciones humanas guiadas por los mandatos de una conciencia fundamentada en la fe religiosa, y por las contingencias inmanentes y necesidades relativas de una vida asociativa formada por los intereses y deseos de criaturas finitas, marcadas por el pecado original. Sin embargo, en la obra de Leopold Ranke, el «padre» de la historiografía moderna, se despliega esta dicotomía más claramente como una dinámica interna de comprensión y representación históricas.

En 1841, Ranke fue nombrado historiógrafo oficial del Estado prusiano, un nombramiento que consideraba una confirmación de su identificación personal con «el compromiso con lo positivo y lo histórico» (Ranke 1867-1890, LIII/LIV, p. 273) del partido reformista «cristiano-germánico», que había alcanzado el poder tras el acceso al trono de Federico Guillermo IV en 1840, y que contaba con Schelling como filósofo oficial y con Bunsen y Stahl como dos de sus más destacados ideólogos. Tres series de tensiones marcaron esta convergencia entre la perspectiva historiográfica de Ranke y la realidad histórica del régimen prusiano: entre la cultura nacional y el Estado; entre las divinidades inmanentes y trascendentes como fundamentos de la vida eclesial y la ética, y entre lo «histórico-positivo», por un lado, y el relato metahistórico de la redención personal y la reconciliación cultural, por otro.

Desde su despertar político en 1816-1818, su simpatía hacia la política cultural de las hermandades estudiantiles nacionalistas y sus héroes de las Guerras de Liberación contra la Francia napoleónica introdujo en la visión de Ranke una

tensa dualidad entre dos modelos de comunidad ética. Su compromiso más obvio, al menos en la década de 1820, era con una concepción de las relaciones sociales e instituciones jurídicas y políticas como «objetivaciones» de las características distintivas del «genio nacional» innato: la individualidad subjetiva colectiva o espíritu de los «pueblos» nacionales[18]. En su primera gran obra histórica, conceptualizaba la historia moderna europea como una familia de individualidades nacionales en evolución. Demostraba la imposibilidad de imponer exitosamente una uniformidad política centralizada a la resistencia vital e intratable de las culturas nacionales (Ranke, 1824, 1827).

Esta concepción historicista romántica de las instituciones políticas como formas de expresión externas de las identidades prerracionales subyacentes de los pueblos nacionales siguió siendo un componente crítico de la visión política de Ranke, pero a principios de la década de 1830 empezó a no casar con un modelo diferente, cuyo origen cabe situar asimismo en sus años de estudiante; un modelo en el que la vida ética se concebía como la asociación voluntaria de individuos autónomos que sólo obedecían a las leyes que se daban libremente a sí mismos. En opinión de Ranke, este tipo de identidad intersubjetiva no se fundaba en la «naturaleza» prerracional del sujeto nacional colectivo, sino en un consenso en torno a las bases trascendentes de un yo autónomo a través de la fe religiosa. Tras 1830, cuando Ranke comprobó que el pueblo no se transformaba espontáneamente en una comunidad ética, empezó a enfatizar en sus obras la necesidad de un fundamento trascendente para la vida ética. La fuerza organizativa de las Ideas como esencias inherentes a las culturas nacionales se combinaba con el poder de las Ideas trascendentes para intervenir en el proceso histórico inmanente. En sus grandes obras de las décadas de 1830 y 1840, Historia de los Papas en la época moderna y la Historia de Alemania en tiempos de la Reforma, la Idea religiosa trascendente era la base objetiva para la transformación de la Idea nacional en el yo moral, único, del Estado. Los relatos sobre el surgimiento de los estados-nación modernos no se limitaban a describir la actualización de las individualidades nacionales, sino que se convirtieron en relatos de las relaciones entre la universalidad religiosa y la individualidad nacional, entre Iglesia y Estado, entre deidades trascendentes e inmanentes[19].

En Ranke, el giro de la concepción de la vida ética hacia una tensa reciprocidad entre obediencia a la voz interna de la identidad nacional y obediencia a la verdad trascendente de la religión universal estaba vinculado al cambio en sus concepciones religiosas. Su anterior lealtad a una deidad panteísta que permeaba todos los fenómenos históricos y naturales (Ranke, 1964-1975, I, pp. 117, 141-

142) fue siendo desplazada gradualmente por la fe en una divinidad personal y trascendente, un Padre-creador (ibid., pp. 119-120, 126-128, 131, 155). La obediencia religiosa era principalmente una forma de disciplinar el yo rebelde, pecaminoso, caído, no un modo de identificarse con la «naturaleza» innata de uno. Cuando Ranke percibió la amenaza revolucionaria de las fuerzas elementales de la desintegración social y el interés egoísta tras las revoluciones de 1830, dirigió su atención a problemas de disciplina y moralización, y su teología se fue haciendo más patriarcal, personalista y trascendente. La auténtica libertad que latía tras la idea de comunidad ética como asociación de autolegisladores demandaba la restauración purificadora de la esencia viva de la personalidad por medio de la sumisión voluntaria a la voluntad revelada de un Padre trascendente. Ranke concluía el volumen final de la Historia de los Papas con la esperanza de que el cristianismo de su momento avanzaba hacia la recuperación de la fe apostólica original en «los principios verdaderos y eternos de la religión pura y espiritual». La fe en la verdad inmutable, trascendente, «aplacaría y reconciliaría toda enemistad. Muy por encima del conflicto, nunca debemos abandonar la esperanza de que del océano del error surgirá la unidad de la convicción […] la pura y simple conciencia de la presencia eterna que todo lo permea: Dios» (Ranke, 1901, III, pp. 173-174)[20]. Pero esa idea de la aprehensión espiritual de la idea cristiana purificada, que constituye la comunión espiritual bajo la ley universal del Padre trascendente, ¿también forja una genuina reconciliación entre la vida concreta, individualizada, de las culturas nacionales y las formas universales de la comunidad ética? Para Ranke, esta era la «cuestión alemana» que trataba en su Historia de Alemania en tiempos de la Reforma.

En los análisis que hace Ranke de la Reforma alemana, Lutero desempeñaba un papel heroico al haber redefinido las relaciones entre el orden sagrado y el secular. Primero redescubrió los fundamentos trascendentes de la vida moral en su pureza apostólica original, libre de todas las excrecencias históricas corruptoras del interés material, el exceso de poder personal y la ambición de centralizar las instituciones. En segundo lugar, conectó la relación restablecida con lo trascendente a las exigencias históricas de la idea nacional alemana que exigía autodeterminación y autoexpresión. La idea universal cristiana organizaba y daba fuerza a la aletargada potencia del genio nacional, dotándolo de fundamentos trascendentes y de una misión mundano-histórica y universal. Alemania había apostado históricamente por convertirse en un yo político organizado, por definir la personalidad moral del Estado guiándose por valores religiosos universales internalizados en forma de conciencia protestante.

Sin embargo, Ranke también vinculaba la Reforma a «la totalidad del movimiento espiritual» del que había surgido, que creía imbuido de una energía nueva y portador de una forma de significación histórica que haría época (Ranke, 1925-1926, II, p. 69). La Reforma era un acontecimiento teológico y político en sentido paneuropeo. Al haber recobrado la pureza de la idea cristiana original, de la relación directa entre el sujeto autónomo y su fuente infinita, redirigía a Europa entera a sus fundamentos éticos. Al liberar el ámbito de lo político del dominio eclesiástico (separando la esfera del Estado de la esfera de la religión), constituía un ejemplo de la emancipación de la vida histórica concreta de los pueblos nacionales de las cadenas de la espiritualidad centralizada y jerarquizada. Paradójicamente, la liberación de la piedad personal de toda mediación terrena, el redescubrimiento de un encuentro directo del sujeto humano finito con la personalidad divina trascendente, también liberaba los impulsos inmanentes que daban vida a la dinámica asociativa nacional. La Reforma se proyectaba como una meta futura y cumplía un propósito de redefinición histórica: la reconciliación de la «Idea» inmanente con la trascendente, de las formas maternales y paternales de la divinidad con la «vida profunda» de la que «emanaban ambas» (Ranke, 1925-1926, I, p. 3).

Ranke concluía la historia de la Reforma alemana con un capítulo sobre los estudios humanistas laicos y la cultura artística del siglo XVI. La reconstitución religiosa de la relación con la autoridad trascendente había estimulado el redescubrimiento de la sabiduría terrena de los antiguos y promovido la investigación científica de las relaciones inmanentes de la vida natural e histórica. Ranke creía que la Reforma había desempeñado un papel esencial en el «progreso espiritual universal» y quería resucitar ese gran movimiento de la ciencia, el arte y la filosofía europeas. Aunque el proyecto de la Reforma –la creación de una cultura europea «positiva e histórica»– no se hubiera completado aún, seguía siendo una tarea pendiente y una esperanza para el futuro (Ranke, 1925-1926, IV, p. 37).

Ranke no percibía a su propio tiempo y cultura como la actualización de la reconciliación entre el significado trascendente y el inmanente, ni como la integración de modos de vida vividos en una doble relación, con la Iglesia y con el Estado. Lo que unía a Ranke al régimen prusiano era la idea de que había reabierto la agenda histórica articulada en la Reforma y se había comprometido con ella. Ranke rechazaba las interpretaciones «conservadoras» de esa agenda, en las que la transformación de la nación en una comunidad ética dependía del dominio y control del ámbito secular por parte de la autoridad trascendente

(como en la teoría de Stahl). Pero tampoco quería aceptar un punto de vista puramente inmanente, en el que la conciencia moral colectiva sólo fuera la autoevolución del potencial inconsciente del «genio» nacional. No le gustaban las tendencias (que discernía tanto en Schelling como en Bunsen) que asimilaban completamente el ámbito trascendente bien a la evolución de la comunidad nacional, bien a la perfección de la conciencia filosófica o «científica» europea. Para Ranke la evolución de los seres humanos, de la existencia ciega en la naturaleza a la autoconciencia de la subjetividad moral aculturada, requería que la criatura finita reconociera sus orígenes y su dependencia del «Otro» trascendente, adoptando la sumisión de un niño ante la voz y la ley del Creador/Padre. Para Ranke, este reconocimiento de la sumisión al poder absoluto de un padre trascendente no destruía, sino que emancipaba y daba forma a las energías inmanentes que surgían del útero materno del ser.

Puede que resulte algo forzado hablar de Ranke como si fuera un pensador filosófico, pero definió su proyecto como historiador en el seno de los dilemas culturales planteados por la filosofía idealista postkantiana y romántica. Cuando Ranke eligió el oficio de historiador en la década de 1820, se debió en parte a su convicción de que el conocimiento histórico podría resolver problemas planteados por los filósofos que habían demostrado ser irresolubles en sus propios términos. El resultado fue una actitud muy ambivalente hacia la postura de la filosofía y los filósofos. Por un lado, Ranke insistía en la autonomía del conocimiento histórico. En tanto que conocimiento de lo real se diferenciaba de y era lo opuesto al conocimiento conceptual abstracto de la filosofía. Por otro lado, recalcaba que la historia no era «la antítesis sino la culminación de la filosofía» (Ranke, 1964-1975, IV, p. 69). Toda forma de conocimiento conceptual sistemático acababa absorbida, en último término, por el conocimiento histórico y era transmitida como una reconstrucción de la encarnación de las ideas divinas en la historia. Las ideas se hacían realidad en la «vida» histórica que era el objeto del conocimiento histórico. En este punto, las ideas de Ranke eran similares a las de la izquierda hegeliana: la verdad en filosofía se reducía al conocimiento positivo de la existencia histórica humana por medio de la antropología, la psicología y la sociología histórica, y las cuestiones filosóficas se resolvían, en último término, en la vida histórica o «praxis».

Ranke creía que los escritos históricos desvelaban la existencia, ofreciendo una comprensión de la totalidad contextual de las relaciones de vida que dotaba de sentido a los fenómenos individuales. Tras eliminar la distorsión generada por la

subjetividad individual egoísta, habían ido surgiendo trazas documentales de la vida humana en el pasado: representaciones de la existencia humana individual cuyas conexiones orgánicas manifiestan, aunque a menudo de forma oscura, los fundamentos de la existencia individual en «la base de la vida universal [Grund des Allgemeinen Lebens]» (Ranke, 1964-1975, IV, p. 63). Sin embargo, en la década de 1830, la creciente fe de Ranke en la posibilidad de que la historiografía desplazara a la filosofía como ciencia universal se basaba en su incorporación de la dimensión trascendente de la teología filosófica –la comprensión de las bases de la libertad humana en el orden moral eterno regido por la personalidad trascendente del sujeto absolutamente existente– al proyecto del conocimiento histórico. Ranke expandió su teoría de las Ideas hasta abarcar no sólo las esencias divinas implícitas que se actualizaban a sí mismas en la totalidad impresa de las culturas históricas, sino asimismo las Ideas de una realidad trascendente e infinita que había penetrado en el proceso histórico en forma de convicciones empíricamente recuperables, ideales éticos e ideologías culturales de individuos y grupos específicos. Al rastrear el surgimiento, la difusión, el conflicto y la transformación de las ideas religiosas, el historiador podía descubrir que las palabras y los actos humanos no sólo ejemplificaban o «expresaban» el poder organizador oculto de la Idea nacional, sino que de hecho creaban, en los actos concretos que configuran los eventos históricos, un orden construido propio. La fuente de este significado artificial era la relación con lo trascendente; su actualización práctica se realizaba por medio de la apropiación de la Idea como meta de la práctica autoconsciente.

La base trascendente del ser al que se referían las ideas religiosas no era un actor en el seno de la historia. La historia no era la revelación de un «dios en formación» ni la autoexpresión progresiva de la reconciliación redentora entre lo finito y lo infinito. Lo trascendente entraba en la historia por medio de la convicción individual, de las elecciones y acciones del individuo que expresaba la libertad humana. La relación religiosa con lo trascendente articulada en las doctrinas, liturgias y sacramentos de las Iglesias rompía con la necesidad aparente de la evolución de las relaciones inmanentes. En la década de 1840, Ranke rechazó el hegelianismo no sólo porque disolvía la existencia concreta en el pensamiento abstracto, sino asimismo porque negaba que la «conciencia humana individual» fuera el sujeto real de la historia (Ranke, 1964-1975, IV, pp. 187-188). Ya en 1837 había criticado a un colega por identificar «vida» y «libertad». La «vida», proclamaba Ranke, es la «agencia infinita que todo lo conecta», que asocia a la causa con el efecto en una «continuidad sin fracturas». En cambio, la «libertad» era «individual, moral, autodeterminada, y en algunos

raros momentos también autooriginada y autocreada»[21]. En la mayoría de las épocas y en la mayor parte de las culturas nacionales, la libertad adoptaba la forma de obediencia consuetudinaria a las ideas religiosas heredadas. Pero en esas raras ocasiones en las que la reproducción del significado religioso viraba hacia la discontinuidad histórica y el cambio cualitativo, las palabras y los actos de los sujetos humanos individuales irrumpían en las necesidades de la «vida» y en las formas tradicionales de significado religioso, se «autooriginaban» y «autocreaban», ofreciendo nuevas posibilidades para construir la relación con lo trascendente y para el modo de vida de los seres humanos.

Ranke planteó su idea de la relación entre las totalidades culturales nacionales (discursos heredados sobre la conexión entre la existencia finita y su base infinita) y los actos libres, que permitían redirigir las culturas nacionales recreando el discurso de la trascendencia como un relato de la acción humana contingente que sólo desplegaba la gran coherencia del propósito divino retrospectivamente. En este tipo de relatos se relacionaban los significados inmanentes de la evolución cultural con la construcción de significados basada en la experiencia directa de la esfera trascendente para crear una genealogía de los sucesos contingentes que habían dado forma a la tradición: un depósito de significados heredados. La narrativa de la Historia de Alemania de Ranke se organizaba en torno al tipo de conjeturas históricas en las que eran posibles la intervención creativa y la discontinuidad. Muchos de estos momentos perdían su potencial debido a que los individuos no lograban aprehender las nuevas experiencias y actuar usándolas con convicción moral. Pero el corazón de la obra de Ranke era ese momento memorable en el que un nuevo significado religioso articulado por Lutero intervenía en la evolución de la cultura nacional alemana, redirigiéndola sobre la base de un encuentro radical con la verdad trascendente y generando un giro cualitativo en la historia de la humanidad.

En el último volumen de su historia, Ranke reflexionaba sobre el historicismo posromántico, «existencial» o «positivo» que informaba su relato:

Desde la distancia de los siglos percibimos las grandes combinaciones inherentes a la naturaleza de las cosas; sin embargo, la acción individual en todo presente individual no puede depender de ellas. Es cuestión de tratar adecuadamente lo inmediatamente dado, de la buena causa que uno represente, de la fuerza moral que uno pueda ejercer. Los momentos que condicionan el progreso de la historia

mundial son, me gustaría decir, un secreto divino. La valía del hombre se basa en su autodeterminación y actividad (Ranke, 1925-1926, IV, p. 64).

Como muchos de sus contemporáneos, Ranke creía que una reforma de la relación humana con lo divino, un reconocimiento del fundamento infinito de la acción humana, brindaría la posibilidad de reconstruir la cultura nacional de formas novedosas. El surgimiento de una comunidad ética de sujetos libres no era sólo la expresión perfeccionada de las potencialidades inmanentes del genio nacional, una objetivación de la meta implícita del sujeto cultural colectivo, sino también una creación de esa cultura sobre la base de la experiencia de los fundamentos trascendentes de todas las culturas y posibilidades históricas; una construcción que expresaba la libertad de los seres humanos para hacer que el mundo se adaptara (o para fracasar en el intento de adaptar el mundo) a la verdad divina por medio de la acción moral.

Para Ranke, la sede de la comunidad ética era el Estado «nacional», el mundo político producto de la interacción de las fuerzas inmanentes de la tradición lingüística y las convicciones morales basadas en las ideas religiosas sobre la verdad absoluta y trascendente. En las relaciones entre Iglesia y Estado, la primera se convirtió en ejemplo de los fundamentos trascendentes de la acción libre capaz de romper el nexo causal interno de la vida nacional etnolingüística y crear un nuevo orden moral en el seno de las formas construidas de Estado. En la constitución política de este se «modificaban» las necesidades inherentes a la idea nacional por medio de una voluntad imbuida de la fe en la verdad universal trascendente. La cultura nacional proveía los límites contextuales concretos para una construcción ética de este tipo. Ranke creía en la libertad del sujeto moral como creador de su propia historia. Pero las convicciones religiosas sólo se manifestaban en la acción eficaz si estaban en consonancia con los fundamentos objetivos de la existencia humana, tanto en la base «material» del ser «natural» como en el fundamento espiritual trascendente, base de la autoridad paterna divina. El sujeto humano sólo podría ejercer su libre albedrío ateniéndose a las restricciones impuestas por su estatus de creación finita.

En las construcciones históricas rankeanas, la descripción de la existencia humana en términos de un relato sobre las relaciones entre la religión y la nacionalidad, entre la Iglesia y el Estado, se convirtió en una forma de expresar la contingencia de los sucesos históricos, la libertad de la acción humana en el

tiempo. En el ámbito de la conciencia religiosa, el reconocimiento por parte de los miembros de la Iglesia de la finitud humana y de la contingencia histórica y, por ende, el reconocimiento de la libertad humana en relación con las «necesidades» inmanentes de la cultura nacional y la tradición histórica, estaba inextricablemente unido a la experiencia de la trascendencia. El significado último de la existencia humana se hallaba en la esfera de la Iglesia, que se apropiaba de él, lo internalizaba y expresaba en acciones que buscaban la construcción de un orden humano «ético». La Iglesia y el Estado constituyeron el marco en el que tuvo lugar el debate sobre la vida asociativa, mientras siguió abierta la cuestión de esa vida como expresión o construcción de valores fundamentales. La política se siguió considerando la creación histórica de una comunidad ética, basada en los valores derivados de una experiencia que vinculaba las relaciones inmanentes de las culturas históricas con la base trascendente que las hacía posibles.

[1] Las contradicciones de la subjetividad romántica en las primeras obras de Wordsworth, Chateaubriand, Friedrich Schlegel y Schleiermacher se analizan, psicologizan y contextualizan históricamente en Izenberg, 1992.

[2] Los románticos alemanes Schlegel, Novalis y Hölderlin debatieron al principio sobre si la «nueva religión» o «nueva mitología» sería «cristiana» o no. Schlegel afirmaba: «No tenemos mitología […] ya es hora de que nos pongamos a crear una» (Schlegel, 1968, p. 81). Hegel y Schelling también jugaron con la noción de una mitología religiosa postcristiana como forma popular de sus innovaciones filosóficas.

[3] Existe un magnífico análisis comparado de la espiral dialéctica de las teorías del desarrollo románticas (tanto para psiques individuales como para colectividades) en Abrams, 1971.

[4] El término, en Novalis, 1929, p. 364.

[5] Chateaubriand enfatiza la relación cristiana entre el hombre caído y Dios como padre trascendente en Chateaubriand, 1856, Parte I, donde habla de su perspectiva cristiana como una «religión natural» y pura implícita en toda experiencia humana.

[6] Chateaubriand (1856, Parte VI) está dedicado a una alabanza extensa de los

servicios realizados por la Iglesia como poder civilizador en la sociedad europea, de hecho, como civilizadora de Europa. Hacia el final del libro, Chateaubriand afirma que una Iglesia revigorizada superará la degeneración de la era revolucionaria y reestablecerá la hegemonía del poder espiritual en el seno de la sociedad (Chateaubriand, 1856, p. 643; 1978b, p. 1053).

[7] Coleridge explica el significado que da a la palabra Idea en el primer capítulo de su ensayo. Cfr. Coleridge, 1976, pp. 11-22. El concepto de polaridad y la analogía con el magnetismo se debate a lo largo de todo el texto, pero sobre todo en las pp. 24, 31, 86 n. 95.

[8] Traducción tomada de Reardon, 1985, p. 181.

[9] L'Avenir, 27 de enero de 1831, citado en Reardon, 1975, p. 93.

[10] Un análisis reciente del Kulturkampf y su trasfondo histórico, en Ross, 1998 y Smith, 1995, pp. 19-49.

[11] Las posturas del Movimiento de Oxford se encuentran en una serie de noventa «Tratados para los Tiempos», publicados entre 1833 y 1841. Están resumidos en Chadwick, 1960. La política implícita de la reforma eclesiástica se analiza en un ensayo sobre John Keble, en Prickett, 1976, pp. 91-119, y sus implicaciones para la política social, en Rowlands, 1989. Roe (1966) intenta situar el Movimiento de Oxford en un contexto europeo.

[12] El razonamiento moral de Newman sobre la necesidad y la casi imposibilidad paradójica de la fe religiosa, y su relato de las formas en las que la búsqueda de la certeza absoluta de la fe determinó su itinerario intelectual y su conversión al catolicismo romano, en Newman, 1870 y 1967.

[13] Acton no publicó obra alguna en vida. Expresó sus ideas en ensayos ocasionales y conferencias. Hay dos recopilaciones que inciden en lo que escribió sobre la libertad y la relación entre autoridad moral, verdad trascendente y poderes terrenales: Acton, 1952 y 1958.

[14] Una comparación interesante de las respuestas de Acton y Newman a la infalibilidad papal, en Chadwick, 1998, pp. 115-138.

[15] Las posturas de Stahl en su formulación teórica, en Stahl, 1833, sobre todo II, punto 1, pp. 70-190. El elemento de la reforma de la Iglesia en esta teoría, en

Stahl, 1840.

[16] Este proceso de traducción como apropiación de la sustancia y rechazo de la «forma» es muy evidente en las tres grandes obras del humanismo hegeliano: Bauer, 1840; Feuerbach, 1841 y Strauss, 1840-1841.

[17] Las obras de Frank Manuel son los relatos más comprensivos con los elementos religiosos y eclesiales de las tradiciones comteana y saint-simoniana. Cfr. esp. Manuel, 1962, pero también Charlton, 1983.

[18] Este énfasis en la identidad nacional innata era evidente en un ensayo temprano (1818) titulado «Aus den Papieren eines Landespfarrers», en Ranke, 1964-1975, III, pp. 474-482. Reaparece en sus obras de la década de 1830 con el título «Ueber die Trennung und Einheit von Deutschland» (1832), en Ranke, 1867-1890, XLIX/L, p. 134.

[19] Cfr. sobre todo Ranke, 1867-1890, XXXVII, pp. 1-8 y las primeras páginas de Ranke, 1925-1926.

[20] Este pasaje se eliminó tras la primera edición y no aparece en Ranke, 1867-1890.

[21] Ranke a Heinrich Ritter, abril de 1837, en Ranke, 1949, p. 285.

XIX

LA POLÍTICA DE LA NATURALEZA

Ciencia y religión en la era de Darwin

Daniel Pick

INTRODUCCIÓN

Probablemente no hubo victoriano más alarmado por las implicaciones de la evolución que Charles Darwin (1809-1882). Hablaba de las transformaciones de la naturaleza por medio de la selección natural en sus escritos privados y luego lo haría en los públicos también; pero incluso mientras salían de su pluma, estas ideas le perturbaban. Le preocupaban sus consecuencias éticas y morales. La imaginería de lucha, selección y extinción en la naturaleza, a la que Darwin tanto contribuyó, se prestaba a describir el arduo tránsito de argumentos y creencias por la historia, incluida la lucha por la supervivencia de la idea de evolución misma. Darwin y sus seguidores se identificaron con una causa, pero no siempre se mostraron optimistas respecto de las repercusiones sociales y políticas de sus batallas intelectuales. En este capítulo situamos la lucha de Darwin, y su concepto de lucha, en el contexto más amplio del pensamiento evolucionista del siglo XIX y exploramos las consecuencias políticas y religiosas de la afirmación de que la forma de las especies (la humana incluida) no está fijada definitivamente, sino que cambia con el tiempo.

La controversia generada por las obras de Darwin El origen de las especies (1859) y El origen del hombre (1871) no sólo fue intensa sino asimismo multifacética. Se entremezclaron objeciones religiosas, políticas, morales y científicas. Además, el debate adoptó diversos estilos y géneros; a veces la

visión era optimista, y otras, tremendamente seria. El tema de la evolución fue objeto de novelas, cómics, sermones, panfletos populares, poemas y ensayos sesudos. Algunos comentaristas presentaron objeciones intelectuales al relato de la evolución de Darwin que dieron a este muchos quebraderos de cabeza. También hubo agudas críticas a la «moralidad» evolucionista que sorteó más fácilmente, como demuestra por ejemplo su sorprendente apostilla, poco después de la publicación de El origen de las especies, a su amigo, el distinguido geólogo Sir Charles Lyell (1797-1875): «He visto en un periódico de Mánchester una buena analogía, en la que se decía que yo afirmaba que "el poder siempre tiene razón", que por lo tanto Napoleón tiene razón y que también la tiene cualquier hombre de negocios que estafe» (F. Darwin, 1887, II, p. 262). Los debates sobre la ética y la política darwinistas (el término darwinismo se había acuñado ya en 1860, en una reseña de T. H. Huxley [1825-1895]), reducidos por algunos a una auténtica batalla entre las causas de los monos y las de los ángeles o los partidarios del poder y los de la razón, se convirtieron en moneda corriente en la época.

Los críticos victorianos de las ideas evolucionistas en general y de las hipótesis darwinistas en particular han sido descalificados a menudo por intolerantes y descritos como dinosaurios intelectuales. Pero el ámbito de las respuestas hostiles no sólo incluía profundas críticas morales y religiosas a este tipo de visiones de la naturaleza, sino asimismo argumentos científicos, que en ocasiones eran extraños y hasta devastadores. Creían tener pruebas para criticar la teoría de la selección natural de Darwin y todas las hipótesis basadas en ella, y éticamente tampoco parecía muy aceptable. Además, existían controversias internas entre los evolucionistas. La interpretación de su éxito o fracaso científico no estaba clara; especulaciones de tanto alcance y tan imposibles de demostrar como las de Darwin producían mucha incertidumbre. El historiador de la ciencia Peter Bowler afirma que hubo un «eclipse del darwinismo» a finales del siglo XIX, cuando se tendió a aceptar argumentos alternativos (Bowler, 1983). Las limitaciones, las credenciales y las consecuencias de todas estas ideas sobre la metamorfosis en la naturaleza fueron bastante difusas a lo largo de la época victoriana.

Aunque desestabilizaba las convicciones religiosas y dividía a la elite científica, el pensamiento evolucionista creó sus propios fanáticos, para quienes todo texto al respecto –ya fuera del filósofo más conocido de la causa, Herbert Spencer (1820-1903), quien acuñó el término «supervivencia del más apto», o del propio Darwin, menos exuberante– contenía una nueva verdad sagrada. En el caso de

muchos, el vértigo que producía leer El origen de las especies precipitó una crisis. La desorientación en el ámbito de la fe del lector a menudo iba seguida de un nuevo y ferviente compromiso con el naturalismo y el materialismo, y de la insistencia en que este tipo de ideas se aplicaran inmediatamente a todas las facetas de la cultura, la sociedad y la política. El autor y sus libros se convirtieron en objeto de una adoración que casi bordeaba el culto. Algunos contemporáneos quisieron estabilizarse por la vía de estabilizar las teorías de Darwin (Durant, 1977, 1985). En todo caso, por múltiples razones, políticas, intelectuales y emocionales, muchos buscaban salvación moral, no sólo una educación científica, en los libros de Darwin y optaron por una defensa cada vez más militante de sus teorías.

La actitud del seguidor alemán de Darwin Ernst Haeckel (1834-1919), profesor de zoología de Jena, es un buen ejemplo. Quería que la teoría de la evolución ocupara un lugar destacado en el sistema educativo e hizo campaña a favor de esta ciencia con un fervor rayano en la misma religiosidad que quería poner en cuestión. Haeckel no sería, ni mucho menos, el único discípulo que fue en peregrinación a la casa de Darwin en Kent para rendir homenaje al gran hombre. Emma (la esposa de Charles) se quejó de esta intrusión en privado, haciendo referencia a la voz tronante de Haeckel, pero fue en vano (Desmond y Moore, 1991, p. 28). Fue un encuentro cargado de reverencia. Como bien señalan Desmond y Moore en su estupenda biografía intelectual de Darwin, el encuentro entre Haeckel y el científico inglés «fue una intensa experiencia religiosa» (para el primero). Describió a Darwin como: «alto y venerable […] con los anchos hombros de un Atlas que portara un mundo de pensamiento: una frente digna de Júpiter, como vemos en Goethe, una frente amplia arrugada por el arado del trabajo intelectual» (Desmond y Moore, 1991, p. 539). Haeckel consideraba El origen de las especies tanto una contribución a la política como a la ciencia, y no tenía reparos en extender el debate a la sociedad. Consideraba que la selección era una fuerza impulsora, que empujaba a la gente hacia cosas más elevadas, desechando los fracasos. Se suponía que sancionaba ciertas políticas gubernamentales y advertía contra otras. La ley del progreso era desigual y la evolución era crucial para el destino del Estado-nación, la supremacía teutónica y el genio del Volk. Ni la ortodoxia religiosa ni los escrúpulos morales, se afirmaba, debían contradecir la realidad de la lucha evolutiva.

Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre si cabe considerar El origen de las especies el detonante de una explosión intelectual, porque los fundamentos del cristianismo ya habían sido puestos en cuestión por otras ciencias

emergentes, sobre todo por la geología. Darwin era heredero del escepticismo del siglo XVIII, y su teoría de la naturaleza fue una de las muchas nuevas líneas de las empresas intelectuales del siglo XIX que entraron en colisión con las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. Evidentemente, el cristianismo no era monolítico. Los defensores de la ciencia de la evolución eran tan proclives a alinearse con puntos de vista religiosos que les convenían como a proclamar la muerte de Dios. Puede que se encontraran dirigiéndose a teólogos protestantes, serios y enérgicos que no se entendían con otros hombres de iglesia (Hilton, 1988), en vez de criticar el valor de la fe en sí. Sin embargo, el cristianismo, tal y como era concebido tradicionalmente, se enfrentaba a una serie de retos intelectuales y, a veces, a análisis fulminantes. Se sugirió, por ejemplo, que Dios podría ser un constructo del hombre alienado (la tesis de La esencia del cristianismo de Feuerbach). A veces, los análisis de la vida de Jesús también se hacían en un tono desasosegantemente frío; sobre todo en la historicista Vida de Jesús de David Strauss (1841), traducida al inglés por George Eliot en la década de 1840. Eso no era nada comparado con el análisis elaborado en un tono realmente gélido sobre los posibles síntomas psicopatológicos de los santos, antaño reverenciados, en las obras de los provocateurs anticlericales de la Tercera República de finales del siglo XIX; el destacado neurólogo parisino Jean-Martin Charcot es un buen ejemplo. Se atacó a los iconos y se acabó con algunas creencias fosilizadas, sobre todo gracias a nuevas pruebas sobre el registro fósil mismo. Resumiendo, debemos situar la obra de Darwin entre muchos otros retos a la fe convencional y a las creencias tradicionales sobre la especie humana, el «reino animal» y la edad de la Tierra.

Donde mejor se apreció este reto fue en la creciente marea de especulaciones en torno a la flexibilidad de las formas naturales. En Francia, la idea de la transformación de las especies se debía sobre todo a Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). Era partidario de la Revolución francesa y, al principio, un protegido del gran naturalista Georges Buffon. Lamarck dio cuenta de la evolución histórica natural y usaba el término «biología» para referirse al mundo de los seres vivos. Su trabajo versaba sobre la forma en la que interactuaban los organismos con el entorno y se adaptaban a él. Al igual que el famoso médico Marie François Xavier Bichat, a Lamarck le preocupaba cómo definir la especificidad de la vida. Su idea más citada era «el legado de las características adquiridas», pero en realidad se interesó por muchas más cosas[1]. Sus escritos dieron lugar a diversos debates muy estimulantes, por ejemplo, sobre la escala temporal de la creación de la vida en la Tierra. En sus estudios de hidrología de 1802, Lamarck hacía hincapié en que los cambios físicos debieron ocurrir muy

lentamente y haber acaecido por la acción del agua. Hizo pública esta teoría de la trasformación en unas conferencias pronunciadas en 1800 y las desarrolló en Filosofía zoológica (1809). Lamarck afirmaba que las especies estaban sometidas al cambio y padecían alteraciones para adaptarse sin dañar el armonioso equilibrio de la naturaleza. Creía que podría darse una «generación espontánea» que transformara lo inorgánico en orgánico, y ponía como ejemplo que la materia gelatinosa que se crea en criaturas vivas de tipo rudimentario dependía de la correcta combinación de humedad, calor y sustancia. Pero Lamarck también afirmaba que la naturaleza seguía un plan y estaba sometida a leyes. Puede que pareciera ciega, pero en alguna parte había una voluntad organizadora.

La filosofía natural alemana también desempeñó su papel en esta historia, sobre todo a través de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). No fue un «darwinista anterior a Darwin» (aunque posteriormente se hicieron muchos intentos de presentarle como un antecesor); Goethe nunca consideró que la «selección natural» fuera el mecanismo del cambio. No tenía teoría de la evolución alguna, aunque se ha afirmado que hay indicios en sus obras más tardías. Pero merece nuestra atención porque nos indica que la emergente representación de las formas naturales era un flujo constante. Goethe conocía la importancia de la metamorfosis, pero rechazaba las clasificaciones permanentes y rígidas, y criticaba la tradición de clasificar y dividir el reino vegetal y sus partes, una tradición que la botánica anterior, asociada especialmente a Linneo, practicaba (Callot, 1971, cap. 6; cfr. Magnus, 1949). A Goethe le fascinaban las variaciones y la difuminación de los límites entre las especies. «La naturaleza no es un sistema», afirmaba, «es vida» (citado en Reed, 1984, p. 44). En La metamorfosis de las plantas, sugería que el cambio era normalmente progresivo, «como subir los peldaños de una escalera en el ojo de la mente». Definió lo anormal como «metamorfosis retrógrada» (Goethe, 1790, pp. 91-92). Le interesaban los procesos que tenían lugar en las estructuras, en el movimiento, la transición y la «morfología» (la ciencia de las formas evolutivas). La naturaleza se había convertido en un espacio de «orden móvil», aunque, en último término, el sistema mismo se concibiera como una unidad. Lo que suscitaba su entusiasmo era la totalidad de estos procesos. Había que estudiar los fenómenos naturales de forma sintética: «si no, cada cosa por separado es letra muerta» (citado en Reed, 1984, p. 47).

Aunque Lamarck y Goethe creían en la tendencia al progreso, en el orden y economía de la naturaleza, cada uno de ellos insistía en las transformaciones

reales y continuas que tenían lugar en su seno. Darwin llevó estas ideas de la transformación mucho más lejos. Declaró (no sin cierta inquietud) que las especies fijas descritas en la Biblia eran un mito. Se lo reconocía a su amigo Joseph Hooker el 11 de abril de 1844:

Por fin hemos visto algo de luz y estoy casi convencido (al contrario de lo que creía antes) de que las especies no son (sé que es como confesar un asesinato) inmutables. ¡Dios sabe que no me refiero a las bobadas de Lamarck sobre cierta «tendencia al progreso», la «adaptación» de animales de voluntad lenta, etcétera! Pero las conclusiones a las que he llegado no difieren mucho de las suyas, excepto en los medios del cambio. Creo haber encontrado (soy presuntuoso) la sencilla forma en la que las especies consiguen adaptarse exquisitamente a fines diversos (Darwin y Seward, 1903, I, pp. 40-41).

Este reconocimiento de la maleabilidad de las formas corría parejo a los argumentos geológicos sobre la extrema antigüedad del planeta. Se podía proponer la segunda teoría al margen de la primera, pero la primera, sin la segunda, a duras penas. A medida que se asentaban los fundamentos de la geología, los cristianos con inquietudes científicas se fueron sintiendo cada vez más incómodos, pues, a pesar de todo, creían que la Biblia registraba hechos históricos. Lyell era consciente de que la Tierra era demasiado vieja como para que se pudiera dar valor literal a las Sagradas Escrituras. Su obra, muy revisada, Elementos de geología (1830-1833), tuvo mucha difusión. Se editó doce veces y permitía vislumbrar cambios de sedimentación sorprendentemente graduales, una idea que reemplazó a las explicaciones dadas en el siglo XVIII sobre catástrofes naturales súbitas y relativamente recientes que explicarían la complejidad del subsuelo. Pero su teoría gradual no llevó a Lyell a renunciar al cristianismo, aunque tuviera que leer la Biblia menos literalmente que los creyentes del siglo XVII, que habían dado una cifra precisa para la creación del mundo: 4004 a.C. (Oldroyd, 1980, p. 40). Lyell sabía que la verdadera historia de la Tierra era muy antigua; hablaba de cientos de millones de años. Pero una cosa era la edad de la tierra y otra el proceso del origen del hombre (Lyell llegó a aceptar la evolución, pero no le gustaba que Darwin hablara de los hombres como de cualquier otra especie animal del mundo natural).

Cuando finalmente se publicó El origen de las especies, estaba escrito en un lenguaje claramente evolucionista, pero Darwin no describía la evolución como una línea o escalera, sino más bien en forma de un ramificado árbol carente de tronco central (Bowler, 1989, p. 12). Por mucho cuidado que pusiera en definir sus ideas o en intentar diferenciarlas de estudios anteriores menos precisos, sabía que el público, en el mejor de los casos, estaba preparado para apreciar la controversia que planteaban los libros sobre evolución, y, en el peor, iba a encontrarla muy desagradable. Darwin recordaba el tormentoso destino de una obra anterior, Vestiges of the Natural History of Creation (1844), que se había publicado de forma anónima por un editor de Edimburgo, Robert Chambers, y había sido denunciada y criticada con fiereza. Si a Darwin le produjo mucha angustia, hay que decir que otros disfrutaron subrepticiamente de la lectura del famoso libro de Chambers. Vestiges se convirtió en un tema de conversación elegante que se susurraban al oído los comensales de las cenas de postín, pero la mayoría de los obreros radicales de la década de 1840 también hablaban de ello. Acaparó la atención de todas las clases sociales, con su mezcla de evolucionismo progresista y perlitas tan escandalosas como la idea de que el hombre descendía del mono, y este, del lodo primordial. Era una especie de cuento del príncipe-rana para adultos aventureros, y había quien consideraba que las ideas de Darwin eran una secuela más sobria. Puede que no se haya estudiado lo suficiente el clamor suscitado por el texto de Chambers y que veamos descontextualizado El origen de las especies de Darwin. El origen mismo se convirtió en un origen falso, descrito por admiradores tardíos como la obra fundamental del debate evolucionista victoriano, cuando en realidad, como bien ha señalado el historiador de la ciencia James Secord (2000), no se percibía así entonces.

De manera que muchos de los elementos de los dramas darwinianos de la década de 1860 ya eran evidentes durante el escándalo que rodeó a los Vestiges quince años antes. Las hipótesis de Darwin tenían más labor científica detrás, el tono era más medido que el de Chambers, pero en ambos casos los críticos afirmaban que el papel del Creador se soslayaba, algo inquietante, cuando no se negaba directamente. En el seno de la Iglesia de Inglaterra no había consenso sobre la mejor reacción a la teoría evolucionista. En 1864, en la convención anglicana, los protestantes reafirmaron su fe en la armonía de las palabras y obras de Dios. Algunos se opusieron frontalmente a Darwin (por no hablar de Chambers); otros, voces teológicas liberales, seguían exigiendo nuevas ideas sobre los términos de la fe y buscando un diálogo en torno a las implicaciones de la ciencia y la evolución. Las contribuciones favorables a la evolución aparecieron en una recopilación muy hojeada, Essays and Reviews, publicada en Inglaterra en 1860

con gran éxito y cuyos textos en seguida se criticaron por polémicos, absurdos y asombrosos[2]. Curiosamente, Frederick Temple, uno de los autores, se convirtió en arzobispo de Canterbury.

A principios del siglo XIX se habló de restos humanos hallados en depósitos geológicos tan antiguos que había asimismo restos de animales ya extintos. Los depósitos superficiales de gravilla o arcilla, a los que se denominó «diluvium», se consideraban los restos del diluvio universal de tiempos de Noé, la última gran catástrofe geológica. Muchos insistían en que no había vínculo posible entre las escalas temporales humana y la geológica; se decía que los humanos debían haber aparecido en escena tras la última gran catástrofe. De manera que los argumentos basados en la existencia de vestigios humanos antiguos se rebatían aludiendo a que los entierros deliberados y la mezcla natural de depósitos también podrían ser los responsables de este tipo de sorpresas (Bowler, 1989, p. 78). Pero seguía apareciendo material inquietante que parecía contradecir la escala temporal fijada en la Biblia. El geólogo William Buckland, por ejemplo, visitó una cueva cerca de Swansea y halló un esqueleto humano en depósitos que contenían huesos de lo que parecían formas de mamíferos extintas. En 1858 dos reputados geólogos, William Pengelly y Hugh Falconer, empezaron a excavar en la cueva de Brixham, cerca de Torquay (Devonshire). Localizaron algunas herramientas y huesos de animales extintos muy cerca, y se convencieron de que allí habían vivido fabricantes de herramientas en un pasado muy remoto. Otros geólogos visitaron la cueva, incluido Lyell, y consideraron convincentes las pruebas. Entre 1859 y 1860 se publicaron varios artículos en los que se decía que la raza humana era mucho más antigua de lo que se había supuesto. En Francia hubo desarrollos paralelos, de la mano de los descubrimientos realizados por Jacques Boucher des Perthes en los lechos de gravilla del valle del Somme. Lyell presentaba muchas de estas pruebas en su obra Geological Evidences of the Antiquity of Man, de 1863[3]. Pero en cuanto a El origen de las especies, Lyell tenía serias dudas. No ayudó mucho el hecho de que cuando hizo pública su preocupación, advirtiendo que estaba en juego «la dignidad el hombre», Darwin replicara que lamentaba no tener una «idea de consuelo» que ofrecer[4]. Si acaso, Darwin se disculpó con sus amigos por haberse basado demasiado en las certezas teológicas que había «filtrado» a la opinión pública (F. Darwin, 1887, III, p. 18).

Pero, para Darwin, el problema no eran los altibajos de la opinión pública; sus declaraciones, a menudo contradictorias, sobre la compatibilidad entre la evolución y su creencia en el plan divino parecían reflejar un conflicto personal

muy íntimo. Hubo un tiempo en el que se sintió muy atraído por la idea de la organización divina del mundo: de ahí el lenguaje de la teología natural. Pero más tarde confesó que, aunque «no tenía la intención de escribir de forma atea», debía asumir que «no veo sin más, como el resto o como a mí me gustaría, prueba alguna de que exista a nuestro alrededor ni un diseño ni beneficencia». Y en otro lugar: «Creo que hay demasiada miseria en el mundo. No logro convencerme de que un dios benéfico y omnipotente haya creado intencionadamente a los icneumónidos [avispas parasitarias] con la intención expresa de que se alimenten de los cuerpos vivos de las orugas ni que quiera que los gatos jueguen con los ratones». Añadía que tampoco veía «la necesidad de creer que el ojo respondía a un diseño expreso». Pero luego proseguía diciendo que no podía resignarse a la idea de que «este maravilloso universo», y sobre todo «la naturaleza humana», fueran el resultado de la «fuerza bruta». En ese momento volvía a una solución de compromiso: «Me inclino a considerar que todo es el resultado de leyes diseñadas, pero los detalles, para bien o para mal, están en manos de lo que podríamos denominar azar»[5].

Puede que Darwin intentara resolver este conflicto en las afirmaciones finales de su autobiografía, donde se dejó de eufemismos y confesó su total falta de fe. Se decía que se había convertido en su lecho de muerte para dar otra imagen de él (Desmond y Moore, 1991). En todo caso, su estatus como «tesoro nacional» fue confirmado (tras diversas maquinaciones y negociaciones) con su entierro en la Abadía de Westminster. Las afirmaciones de Darwin a veces rozaban la ambigüedad. Una multitud de comentaristas (ateos, agnósticos o religiosos devotos que ocupaban todo el espectro político, de la izquierda radical a la derecha) se aprovecharon de ello y decían defender sus posturas, aunque más bien buscaban acomodar las teorías de Darwin a sus propios esquemas favoritos. Usaron sus argumentos a favor del ateísmo, la economía del laissez faire y la cooperación social, en defensa de la lucha descarnada y del egoísmo, del altruismo natural o de una mezcla de todo. Las conclusiones de Darwin solían ser fluidas y su actitud polémica, como se puede apreciar teniendo en cuenta el papel desempeñado por el azar en el proceso evolutivo[6]. Puesto que vacilaba ante el reto que él mismo planteaba de mejora garantizada y continua, por no hablar de la lúgubre posibilidad de una futura muerte térmica del sol (cortesía de la segunda ley de la termodinámica), Darwin manifestó su inquietud y perplejidad:

Creyendo como creo que en un futuro distante el hombre será una criatura mucho más perfecta de lo que es ahora, me resulta intolerable pensar que él y el resto de los seres animados estén condenados a la aniquilación total tras un progreso continuo tan lento. A quienes admiten sin reservas la inmortalidad del alma humana, la destrucción de nuestro mundo no debe parecerles tan espantosa (F. Darwin, 1958, p. 65)[7].

Gran parte de los intérpretes de Darwin no dejaban nada al azar y recuperaron la idea de que la evolución significaba, de hecho debía significar, un progreso y una mejora continuos (Bowler, 1989, pp. 151-152). Sus lectores solían ignorar su teoría de la selección natural, al menos hasta mucho después; puede que no se le concediera la importancia necesaria hasta las décadas de 1920 y 1930, cuando los biólogos poblacionales y los genetistas de laboratorio «redescubrieron» el argumento más crucial del libro (Secord, 2000, p. 516). Extrapolando la noción de la mejora de la naturaleza por medio de la evolución, se decía que el progreso social y político era inevitable. Spencer, por ejemplo, insistía enérgicamente en que podría tratarse de una «ley natural»[8]. Siempre había quienes, incluido Darwin en algunos puntos, podían convertir la historia de nuestra azarosa existencia en un avance moral y tecnológico garantizado, como se proponía, por ejemplo, en el estudio de John Lubbock Prehistoric Times (1865). Era un panegírico a nuestro desarrollo, a nuestra evolución a partir de rudos principios, a nuestro ascenso a partir de los simios y los salvajes. En la reunión de 1867 de la British Association, Lubbock se enfrentó al arzobispo de Dublín Richard Whately en torno al tema de la evolución y el progreso, utilizando pruebas arqueológicas para demostrar, de una vez por todas, que los primeros seres humanos no habían recibido la civilización directamente de manos de Dios.

Whately y sus partidarios, como el Duque de Argyll, secretario de Estado para la India, rechazaban estas ideas. El duque era un naturalista aficionado, autor de Primeval Man (1869), y afirmaba que las pruebas arqueológicas sólo demostraban el progreso tecnológico, no el moral. No podía aceptar la hipótesis de que el hombre se había alzado, sin ayuda, desde una «condición inferior» o de «barbarie». Lo que afirmaba era que el hombre había perdido parte de su estatus originario. En su opinión, la naturaleza era el «gran campo de batalla», pues «ningún hombre puede recorrer la línea natural de la evolución sin alcanzar el cristianismo en la cumbre» (Argyll, 1869, p. 439). Otros insistían en que la historia daba testimonio tanto de un avance moral como físico. Pero también

ellos encajaban la evolución en términos más aceptables y describían la evolución como una lucha sin cuartel por alcanzar la cumbre, que, no obstante, compensaba. Podían emprenderla individuos aislados o grupos, siempre en la estela de imágenes congruentes con las homilías victorianas sobre las recompensas justas, las virtudes morales del ejercicio físico y el sacrificio personal, con los deportes de equipo o la conquista de los Alpes como ejemplos. En la obra, muy optimista, de Henry Drummond, The Ascent of Man (1894), la fe y la ciencia volvieron a compartir la cumbre en cuanto se disiparon las oscuras nubes del darwinismo.

Cristianos influyentes difundieron la buena nueva de que tanto los creyentes como quienes se interesaban por los problemas sociales podían considerarse legítimamente darwinistas. Podemos citar el ejemplo del novelista y crítico social Charles Kingsley, quien en la década de 1860 había aceptado la evolución porque permitía dejar de lado la idea de un Dios que se inmiscuía demasiado en el mundo. Pero, evidentemente, no lo hizo para hacerse ateo. Como bien señaló al reverendo F. D. Maurice en 1863:

La teología natural de Huxley, Darwin y Lyell, que arroja tan extraña luz, me tiene muy ocupado. Creo que daré con algo que merezca la pena […] Darwin lo está conquistando todo, arrambla con lo que hay como si fuera una marea basándose sólo en la verdad y en los hechos. Los pocos que se resisten recurren a todo tipo de subterfugios para casar los hechos o evocan el odium theologicum […] Pero son conscientes de que ahora se han librado de un Dios metomentodo –un gran mago, como me gusta decir– y de que deben elegir entre el reino del accidente y el de un Dios inmanente cuya actividad no cesa (Kingsley, 1877, II, p. 171)[9].

En un momento en el que se empezaba a pensar que los relatos del Génesis eran metafóricos (en el mejor de los casos), la teoría de la evolución ofrecía todo un nuevo lenguaje que dejaba en suspenso el problema de los orígenes últimos. Los individuos y las civilizaciones estaban sujetos a la evolución y se encontraban en diferentes puntos de su trayectoria, pero la ciencia tampoco sabía con certeza cómo había empezado todo; puede que fuera obra de un diseño divino o puede que no. Sin embargo, otros cristianos cultos con formación científica estaban

personalmente más alarmados que Kingsley por la dirección en la que los llevaba Darwin. St. George Jackson Mivart (1827-1900), por ejemplo, se encontró ante un terrible dilema. Aunque Darwin no denunciara públicamente al cristianismo en su magnum opus, Mivart no veía la forma de absolverle del cargo de subversión materialista. La insistencia del autor en que había «grandeza» en la visión del mundo que proponía no bastaba, al menos para este angustiado observador: Mivart encontraba poco gloriosa y noble la descripción de la naturaleza que hacía Darwin, y concluía que su teoría de la evolución se prestaba fácilmente a una interpretación en consonancia con el egoísmo colectivo e incluso con la aceptación del capitalismo, el utilitarismo y el laissez faire. Karl Marx también admiraba a Darwin e hizo interpretaciones igual de cáusticas sobre las dimensiones ideológicas de este evolucionismo, aunque llegó a conclusiones muy distintas que Mivart[10].

En la epístola «Tuas libenter» dirigida al arzobispo de Múnich en diciembre de 1863, el papa Pío IX afirmaba que, aunque no había inconveniente en que los católicos practicaran la ciencia, la explicaran y la pusieran en buen uso, no debían hacerlo si, de alguna forma, entraba en conflicto con «el infalible intelecto de Dios revelado a la cristiandad» (Gruber, 1960, p. 46). Mivart hizo todo lo posible por hallar una solución de compromiso, pero no era fácil. La publicación del Syllabus errorum por Pío IX fue un disparo de advertencia para quienes querían atribuir más peso a las nuevas ideas científicas que a las seguras enseñanzas de la Iglesia. A finales de la década de 1860 Mivart estaba en medio de una gran crisis, pues no estaba dispuesto a romper con los miembros del círculo darwiniano (a quienes tenía en gran estima), pero tampoco quería entrar en la especie de pacto fáustico al que parecía invitar Darwin, aunque en privado se mostrara excitado al respecto cuando se atrevió a musitar: «¡El libro que podría escribir el abogado del Diablo sobre las obras de la naturaleza burdas, ineficaces, propensas a accidentes y terriblemente crueles!»[11].

Si Mivart no estaba precisamente encantado con los flirteos ateos del viejo maestro, le horrorizaban totalmente las posturas de algunos de sus partidarios. No podía desprenderse de la idea de que ahí había algo sórdido, una especie de pornografía de la naturaleza. Cuando paseaba por Italia le había «asombrado y entristecido» ver que una obra del vociferante lugarteniente de Darwin, T. H. Huxley, se vendía «en la mayoría de las estaciones de ferrocarril junto a un puñado de obscenidades» (citado en Desmond y Moore, 1991, p. 569). Los ataques explícitos de Huxley a la Iglesia de Roma, a la que denominaba «nuestra gran antagonista», le provocaban temblores; pero eso no era nada comparado

con los escritos terriblemente antirreligiosos de algunos de los admiradores continentales de Darwin, como el alemán Carl Vogt, exiliado en Ginebra desde 1848, cuyas provocativas Vorlesungen über den Menschen [Lecciones sobre la humanidad] (1863) eran claramente desdeñosas con los sentimientos cristianos[12]. La verdad y la razón eran cosa de la ciencia, se mofaba Vogt. La cobardía religiosa ofuscaba a los clérigos. No estaban dispuestos a mirar a la cara a nuestra historia simiesca, como había hecho con ardor Huxley cuando Wilberforce le preguntó si el mono, en su árbol genealógico, estaba en la rama materna o paterna de la familia[13].

Cuando se publicó el libro de Mivart, The Genesis of Species, en 1871, la ruptura con Darwin fue inevitable. Este último dijo a quien había sido su admirador que The Genesis era una caricatura; las discusiones entre ellos se interrumpieron abruptamente[14]. Pero la urgente necesidad de una crítica no podía negarse y Mivart se sumó al horror que había experimentado Matthew Arnold poco antes, al contemplar la agitación política de la década de 1860 y el gran vacío moral de la época. Arnold criticaba la esterilidad del laissez faire, las gachas aguadas de la filosofía utilitarista, la inmediata necesidad de que la dulzura de las luces y la cultura unieran y sanaran, generando entusiasmo moral en una época en la que ya no se confiaba en la religión ortodoxa. Mivart temía que Inglaterra se encaminara hacia una decadencia religiosa similar a la que había tenido lugar en la Francia de mediados del siglo XVIII, por la que los franceses seguían pagando con «sudor y lágrimas».

Algunos críticos de Darwin adoptaron posturas similares. Entendían la historia del mundo como un diseño desplegable (una idea que, como sabemos, Darwin mismo había abandonado, aunque puede que nunca del todo y con reticencia). Hablaban de la belleza aparente y del significado espiritual de los plumajes y de los ricos colores de la naturaleza: brillantes modelos dados por Dios. La belleza no se podía explicar atendiendo al azar o a la utilidad. ¿Por qué un color de plumas en vez de otro? Siempre había que encontrar un uso, por ejemplo, ¿servía para dar atractivo sexual o a modo de camuflaje? Darwin replicó que, aunque habían ido surgiendo variaciones iniciales, después siempre había habido una selección. Pero sin duda había una esfera irreductible de belleza plena de gracia, causada y diseñada por nuestro Creador, afirmaban críticos como el Duque de Argyll o Mivart, que no cabía entender meramente en el lenguaje de la ventaja evolutiva. Aunque en el caso del arte y la estética los argumentos fueran otros, se parecían sorprendentemente a este tipo de críticas vertidas contra Darwin. Los naturalistas antidarwinianos, así como los estetas del círculo de Walter Pater y

Oscar Wilde, hubieran estado de acuerdo en que la belleza no debía entenderse simplemente en términos de utilidad social o de cualquier otra ventaja[15].

La representación del siglo XIX como una época dominada por creencias utilitaristas estrechas de miras es culturalmente poderosa y la debemos a las obras de Carlyle, Dickens, Ruskin y muchos otros. Existen pasajes famosos y muy citados de estos autores en los que la belleza de una flor o el valor de una persona se presentan como brutalmente negados por un análisis frío y utilitarista. El valor de la naturaleza, del arte o de la humanidad no se podía explicar descomponiendo el todo en sus partes y en sus procesos constituyentes, lamentaban. La inadecuación espiritual y empobrecimiento psicológico a los que podría conducir esta filosofía, capaz de provocar hasta crisis personales, es descrita elocuentemente y de forma muy conmovedora en la Autobiografía de John Stuart Mill. Hubo quien llegó a afirmar que una flor carecía de sentido más allá del análisis estricto de sus propiedades (según Ruskin era lo que creían sus contemporáneos), pero lo importante era que, en sus relatos sueltos, estos críticos parecían haber localizado un defecto en las ideas prevalecientes de la época.

Algunos de los comentaristas de Darwin lo consideraban una especie de utilitarista naturalista. El reverendo William Paley, un teólogo muy influyente, ya había explorado mucho antes la idea de que la naturaleza era una cornucopia de elementos útiles. Su obra Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature (1802) fue muy apreciada por el joven Darwin. Paley recuperaba con acierto algunos argumentos del siglo XVIII: sobre todo aceptaba que en el funcionamiento cotidiano de la naturaleza no había magia. Era sin intervención divina como transcurría la vida. Pero Dios ponía en marcha las leyes y procesos que la regían. Era un milagro que hubiera tantos elementos útiles y que el sistema funcionara en su conjunto como un reloj, pero, una vez puesto en marcha, ya no requería más intervención. Lo importante, por larga que fuera la cadena de causas y efectos naturales, era que tras todo ello estaba el Creador, que conocía la utilidad última del esquema y había puesto en funcionamiento toda la secuencia. No imaginar un creador o «artífice» de este tipo era entrar en los «absurdos» del ateísmo, en la «irracionalidad de la irreligiosidad», en palabras del historiador John Hedley Brooke (1991, p. 151).

Algunos comentaristas consideran que la renuncia de Darwin a la teología natural reflejaba las condiciones sociales: la brutalidad de los cambios

industriales y urbanos en la Inglaterra decimonónica sometía a una tensión extrema la idea de Paley de una naturaleza y un diseño «plenos»[16]. Algo de eso hay, pero imaginar que tanto Paley como Darwin se limitaban a reflejar el «clima» cultural de su época induciría a error. El abuelo de Darwin, Erasmus, escribía versos en contra de una visión «benigna» de la naturaleza mucho antes de que Charles se uniera al debate: «¡El mundo es un gran matadero!» (E. Darwin, 1804, p. 107). Su visión violenta de la naturaleza, la incesante «guerra vegetal» (p. 106) no implicaba que Erasmus Darwin no sintiera simultáneamente admiración por el templo de la naturaleza (p. 113). No resulta sorprendente que la tranquilizadora historia de Paley siguiera ejerciendo influencia (su obra fue reeditada y reciclada) mucho tiempo después de la publicación del Origen de las especies.

Cualquier caracterización a grandes rasgos de los «temperamentos» variables de la naturaleza a lo largo del siglo probablemente distorsione o unifique erróneamente las creencias de dos épocas ideológica o espiritualmente diferentes. Puede que, en palabras de Desmond y Moore, el mundo efectivamente se hubiera «vuelto del revés en los últimos cincuenta años» (1991, pp. 449-450), pero había muchas formas de construir estos cambios materiales. Otra obra contemporánea de la de Paley, y quizá incluso más significativa para Darwin, fue el Ensayo sobre el principio de población (1798) de Thomas Malthus, ensayo considerado a menudo un ejemplo de pesimismo político y moral, un rechazo a las palabras oportunistas sobre la «naturaleza humana» y el «progreso» que el autor había detectado, inter alia, en los escritos de Godwin. En el caso de Malthus, al igual que en el de Darwin, es fácil caer en la mera caricatura; de manera que no conviene aplicar a su ley sobre población, atolondradamente, adjetivos como «sombría», «inflexible» u «oscura» (Winch, 1987; La Vergata, 1990).

La obra de Malthus ponía en cuestión el tópico del siglo XVIII, según el cual el crecimiento de la población reflejaba y estimulaba el progreso y la prosperidad. Su obra produjo innumerables debates sobre la relación exacta entre el incremento estadístico y la adecuación futura de los recursos. Hubo comentaristas posteriores que siguieron combinando las populares advertencias de Malthus con las benignas construcciones de Paley, en un intento de brindar argumentos que, basados en la «teología natural», solucionaran el caos reproductivo, y explicaran el enorme incremento de población que había tenido lugar a lo largo del siglo XIX[17].

Tanto Paley como Malthus dieron a Darwin mucho alimento espiritual. «La naturaleza ha repartido las semillas de la vida con mano profusa y liberal», afirmó Malthus. Podría decirse que las matanzas eran totalmente necesarias para evitar que cada metro cuadrado de tierra se viera invadido por millones de criaturas vociferantes. La lección de Malthus: la multiplicación infinita y la superpoblación han de frenarse por medio de la infertilidad, la enfermedad, la destrucción, la miseria y el vicio, porque si se dejaba a la población a su suerte, inevitablemente acababa con todos los recursos. «No veo forma alguna en que la humanidad pudiera librarse del peso de esta ley que rige en toda naturaleza animal» (Malthus, 1988, p. 72). En opinión de Darwin, el desequilibrio entre población y recursos no era un defecto sistémico de la naturaleza; todo lo contrario, era un mecanismo necesario, la condición previa a la selección natural.

CIENCIA Y AUTORIDAD

En época de Darwin, solían invocarse palabras como «ciencia» o «científico» para expresar imparcialidad moral y política. El «científico» gradualmente pasó a designar un profesional (asalariado) miembro de una casta, pero también se le suponía cierta imparcialidad en sus juicios. Por ejemplo, Francis Galton (1822-1911), polímata y primo de Darwin, decía estar en posesión de esas credenciales, aunque defendía políticas que no eran precisamente valorativamente neutras. Darwin dijo apreciar mucho algunas de sus obras tempranas[18], pero murió antes de que fueran evidentes las ambiciones eugenésicas de Galton y no podemos más que especular sobre si las hubiera considerado igual de admirables[19]. Galton acuñó el término «eugenesia» en 1883. Fue el sello distintivo de sus prolíficas investigaciones sobre la herencia, el genio, la cría de animales, «naturaleza y nutrición» (nature and nature; es suya la acuñación) y mucho más después de la década de 1860 (Bulmer, 2003; Forrest, 1974).

Este tipo de debates se basaban en el miedo arraigado al declive sociobiológico y en las esperanzas exaltadas de mejora evolutiva y «regeneración» colectiva. En el seno del movimiento eugenésico, al que se unirían muchos intelectuales de principios del siglo XX, surgió una ciencia de ingeniería racial que pretendía promocionar a los «aptos» y desincentivar a los «no aptos» para hacerse con el control de la marea patológica. La eugenesia se suponía un correctivo

desmitificador y liberador para superar la superstición, el sentimentalismo y la religión; un acercamiento planificado y racional a la población ante una inminente crisis biopolítica que tanto se temía[20]. Las ideas de Galton, unidas a las de otros teóricos y activistas europeos y norteamericanos, creó un gran alboroto científico, copiosamente documentado hoy en la literatura secundaria que analiza los fuertes matices nacionalistas del movimiento eugenésico. Había revistas, grupos de presión, cátedras universitarias, premios de ensayo, laboratorios y conferencias. Se exploraron en detalle las implicaciones eugenésicas de todo nuevo argumento o investigación, como ocurrió con la teoría de la «continuidad del plasma germinal» de Weismann. La obra rompedora de un fraile agustino de la Silesia austríaca, Gregor Mendel (1822-1884), sobre la herencia de ciertos rasgos en el caso de los guisantes complicó el cuadro aún más. Sus hallazgos languidecieron en la oscuridad hasta que fueron «redescubiertos» en 1900. La obra de Mendel sentó las bases de la «genética» del siglo XX (debemos el término a William Bateson, que lo acuñó en 1905).

A menudo, el rasgo más destacado de los movimientos eugenésicos fue su fracaso a la hora de propugnar cambios en la legislación. Sin embargo, en Estados Unidos y después (con consecuencias de mucho mayor alcance y a una escala asombrosa por su violencia) en la Alemania nazi se pusieron en práctica las ideas eugenésicas. Diversos estados norteamericanos pioneros aprobaron leyes que determinaban la esterilización obligatoria de los «débiles mentales», a menudo alegando las razones más humanitarias, pero siempre con consecuencias crueles y trágicas para las personas implicadas. Sean cuales fueren los motivos de los pioneros de la eugenesia en Estados Unidos, sus propuestas políticas (y sus éxitos) atrajeron la atención y la admiración de ciertos políticos y formadores de opinión europeos que, en algunos casos, incluso los emularon. Aún no se ha escrito la historia completa de las consecuencias globales que tuvieron estas ideas para la esterilización obligatoria en el siglo XX, aunque los inicios de la moderna catástrofe europea, es decir, el «Estado racial» que se fundó en la Alemania nazi, están muy bien documentados. El éxito de los grupos de presión favorables a la eugenesia en los años anteriores a 1914 fue más modesto de lo que habían esperado sus más ardientes defensores, pero sólo a finales de siglo hemos sabido de las crueldades cometidas más tarde en nombre de la eugenesia o de la «higiene colectiva», incluso al margen de la política fascista y bien entrada ya la época de posguerra.

Karl Pearson (1857-1936) fue el sucesor de Galton en Londres y estaba igual de motivado. Afirmaba: «Sólo una estricta política eugenésica puede salvar a

nuestra raza de los peligros del antagonismo entre la selección natural y el progreso médico» (Pearson, 1912, p. 29). Pearson procedía de una familia cuáquera de clase media. Tras cursar matemáticas en el King's College de Cambridge, había estudiado derecho, filosofía y matemáticas en Berlín y Heidelberg. Cambió su nombre de Carl a Karl y escribió The New Werther en homenaje a Goethe. Sufrió una crisis de fe y escribió una obra sobre la pasión en la que criticaba al cristianismo. Ocupaba una cátedra de matemáticas, pero, bajo el patronazgo de Galton, acabó siendo profesor de eugenesia en el University College de Londres. Influido por la idea fichteana de que donde mejor cabía dar expresión a los intereses del pueblo era en el Estado, Pearson se acabó considerando un racionalista iconoclasta en el contexto británico, capaz de combinar el pensamiento alemán con el darwinismo para hacer una defensa socialista del imperialismo. Pensaba que era miembro de una casta de expertos, cuyas ideas estaban por encima del faccionalismo mezquino y de las distorsiones causadas por la política de partidos. Sus publicaciones más características son The Ethics of Freethought (1881) y The Grammar of Science (1892). Elegido miembro de la Royal Society, Pearson obtuvo la Medalla Darwin en 1898 (Kevles, 1985).

No todos los eugenistas estaban de acuerdo con Pearson en que el Estado debía solucionar la lucha de clases para poder librar mejor la guerra necesaria entre las naciones. Afirmaba (pensando en la Guerra de los Bóers), que cuando cesara esa violencia, la humanidad ya no progresaría porque no habría forma de controlar la fertilidad de los especímenes inferiores (Pearson, 1905). La eugenesia de principios del siglo XX tiene una historia complicada por derecho propio; tenía dos caras, como Jano, y sus defensores pasaban de lamentarse ansiosamente por la degeneración del momento a las visiones de un mañana más regenerado y disciplinado. Mostraban una propensión extrema a hacer mediciones inexactas y querían mantenerse ingenuamente por encima de la corrupción política cuando estaban hundidos en ella hasta el cuello. Nunca dejó de criticarse la idea de que la ciencia era una guía libre de valores y el movimiento eugenésico representaba el «punto de vista científico». Sus extravagantes y utópicas aspiraciones se aprecian muy bien en los planes de Galton para escribir una novela ambientada en la tierra de «No-sé-dónde» («Kantsaywhere»; Pearson, 1914-1930, IIIa, pp. 411-425).

Galton, Pearson y sus colegas querían que la ciencia fuera la base racional de las futuras políticas demográficas del Estado. Se decía que propiciaría un profundo despertar moral de las masas. En este punto, el movimiento eugenésico contaba

con algunos precedentes de defensores incondicionales de la política evolucionista, como Spencer y T. H. Huxley. Este último, por ejemplo, había sugerido muy convincentemente que la ciencia podía ser tanto un antídoto contra la superstición como una alternativa a la religión: una fuente de inspiración para todos los trabajadores de la industria mecanizada. Dijo que quería que «las clases trabajadoras entiendan que la Ciencia y sus métodos son una gran cosa para ellos, que la virtud física es la base de todas las demás, que deben mantenerse limpios y ser moderados etcétera, no porque se lo digan sujetos con corbata, sino porque se trata de leyes evidentes de la naturaleza que deben obedecer "so pena de ser castigados"» (L. Huxley, 1900, I, p. 138)[21].

Huxley se convirtió en un incansable conferenciante dominical, fue decano de universidades laborales y defensor de la Royal Institution (donde, a partir de 1856, había impartido clases ocupando la cátedra Fuller). En sus clases hacía hincapié en la nobleza humana: procedemos de los brutos, pero no somos brutos. Pensaba en una ciencia moral que luchaba por las almas de la gente contra una Iglesia dogmática y corrupta. Pero también aconsejaba desligar los estudios sobre la evolución de las cuestiones éticas (Huxley, 1894). Y lo que era aún más importante: sugería que el proceso civilizatorio podía obligarnos a combatir la naturaleza en vez de imitarla. Sin embargo, la separación propuesta entre ciencia y fe social era tan quimérica como en el caso de Galton. Las lecciones que Huxley sacaba en claro eran que la moderación política fluía naturalmente de su biología. Dirigía sus críticas a posturas políticas concretas (de izquierdas y de derechas) más que a la extrapolación moral o política de la naturaleza per se. La evolución podía traer cosas buenas o malas: «La retrogresión es tan práctica como la metamorfosis progresiva» (Huxley, 1891, p. 17).

En otros lugares, la teoría de la evolución victoriana apareció en el seno de los grandes relatos de ideas. Aunque actualmente los historiadores han refinado en gran medida estas interpretaciones del choque entre «ciencia» y «religión», los autores victorianos a menudo conceptualizaban su centuria como una época implicada en una lucha a muerte entre dos formas de pensamiento antitéticas. Henry Thomas Buckle (1821-1862), por ejemplo, escribió: «La terrible lucha entre teología y ciencia que comenzó con la persecución de la ciencia y el martirio de científicos ha dado un giro, más afortunado, y hoy está destruyendo a ese antiguo espíritu teológico que tanta ruina y miseria ha traído al mundo. La ciencia y sólo la ciencia ha disipado esos terribles engaños» (Buckle, 1861, II, p. 596). En esta formulación no parecía haber lugar para el potencial emancipador del pensamiento político, y mucho menos para la novela, el drama o la poesía.

Buckle quería crear una nueva ciencia de la historia carente de mitología. Era un lingüista excepcional, viajero y autodidacto. Publicó su controvertida History of the Civilisation of England en 1857, aunque posteriormente la alargó. En ella afirmaba que, tras el azar aparente de la individualidad de las acciones humanas, latían corrientes sociales regulares que podían estudiarse científicamente. Hablaba de estadísticas sobre delitos, tasas de mortalidad (incluido el suicidio), tasas de natalidad y de matrimonio, para arrojar luz sobre los modelos impersonales subyacentes y sobre la viabilidad del análisis sistémico. Según Buckle, una historia totalmente científica se ocuparía asimismo del suelo, el clima y las fuentes de alimento, así como de la química del cuerpo.

Esta guerra en torno a la verdad resurgió años después en una síntesis distinta, aunque no menos ambiciosa, de la mano de Friedrich Lange, hombre de negocios, maestro, periodista y filósofo[22]. Lange se convirtió en profesor en Zúrich en 1870 y, a partir de 1872, enseñaría en Marburgo, Alemania. Murió en 1875, diez años después de haber publicado su monumental estudio sobre la historia del materialismo. En ella el conocimiento mismo se entendía en relación con el principio de antagonismo. La historia se convertía en un gran juicio para dirimir la supremacía entre religión, idealismo y materialismo. Lange señalaba que el materialismo a menudo zozobraba, nuevamente atraído por el misticismo. Puede que la ciencia deparara emancipación intelectual, pero en este aspecto, al igual que Friedrich Nietzsche (1844-1900), Lange quería demostrar que era fácil que acabara atrapada en los mismos grilletes de los que creía haberse liberado. No obstante, admiraba los logros de Darwin, a quien consideraba tal vez el mayor de los desmitificadores modernos, y describió la tragedia de la infertilidad y la muerte que era de la naturaleza, como había demostrado el gran inglés partiendo de los fundamentos de la economía política. «La lucha por un trozo de tierra, el éxito o el fracaso en la persecución y exterminio de otras vidas, determinan la propagación de las plantas y de los animales. Millones de espermatozoides, huevos y jóvenes criaturas existen entre la vida y la muerte para que los individuos aislados puedan desarrollarse» (Lange, 1925, libro 2, p. 35). La naturaleza avanzaba sobre una inmensa pira funeraria de individuos «no aptos», superfluos. Debíamos asumir que nuestro mundo era un «océano de nacimiento y muerte» y «una eterna masacre de los débiles» (Lange, 1925, libro 2, p. 36). Saltar, desde este tipo de descripciones de la naturaleza como un sistema de eliminación de residuos, a considerar la guerra como un suceso natural, incluso como una forma necesaria de catarsis colectiva, sólo entrañaba un pequeño paso. Treitschke, Von Bernhardi y en alguna ocasión también Nietzsche hablaban de la evolución en estos términos, vinculando los

prolongados periodos de paz al letargo y a la decadencia (Moore, 2002a; Pick, 2003). Había escritores de otras nacionalidades, franceses y británicos, que hablaban del tema con la misma desfachatez.

No cabe duda de que se defendió el militarismo en nombre de Darwin, pero debemos preguntarnos qué había en su obra que se prestara tan fácilmente a este tipo de apropiación[23]. Después de todo, el famoso pasaje final de El origen de las especies era una memorable metáfora de la guerra:

Así, de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte, surge lo más excelso que podemos concebir, a saber, la generación de los animales superiores. Hay grandeza en esta forma de ver la vida, cuyo poder se incardinó originalmente en unas pocas formas o en una sola; y mientras este planeta seguía rotando según la ley fija de la gravedad, han evolucionado y siguen evolucionando, a partir de estas sencillas formas eternas, otras más hermosas y maravillosas (Darwin, 1964, pp. 459-460).

En ese punto del debate, Darwin insistía ansiosamente en que la suya no era una concepción del mundo «innoble», pese a las salvajes descripciones tipo «perro come a perro» de su texto, pero muchos lectores victorianos tardíos y eduardianos se mostraron más impresionados por las referencias belicosas que por las pacíficas, y simpatizaban con las afirmaciones, cada vez más sombrías, que hacía el propio Darwin en El origen del hombre[24].

La actitud de Nietzsche hacia las ideas de Darwin fue especialmente importante, a la par que particularmente compleja y maleable. El análisis de Nietzsche aquí también puede ser de utilidad para subrayar el hecho de que el asalto intelectual a la moral y a la religión ortodoxas, que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIX, se debió a una variedad de posturas filosóficas y fuentes culturales, no sólo a Darwin. Algunos aspectos del demoledor diagnóstico de los valores judeocristianos que hacía Nietzsche en La genealogía de la moral, por ejemplo, podían reconciliarse, sin duda, con otras formas militantes del pensamiento científico materialista de la época, pero sus raíces intelectuales, propósito y consecuencias iban mucho más allá. Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche se basaba claramente en las ideas de Spencer y Darwin, con los que entablaba un

diálogo. Estaba al corriente de los avances de la ciencia natural y había seguido asimismo los descubrimientos más recientes de la psiquiatría y la criminología. Había dedicado mucha atención a la historia del materialismo de Lange, de la que a menudo parece extraer su información sobre la ciencia moderna (Stack, 1983). Pero si comparamos el pensamiento de Nietzsche con el del círculo interno darwiniano, las diferencias en la ambición, argumento, lector implícito, estilo, propósito retórico, contexto intelectual y sensibilidad son mucho mayores y significativas que las similitudes.

Las referencias a la selección natural, a la lucha por la existencia y a la posibilidad de una degeneración biomédica salpican muchas de las andanadas verbales de Nietzsche contra la voluntad débil y el servilismo (Moore, 2002a, pp. 126-127). También admiraba el devastador ataque de Darwin al pensamiento teológico. Por otro lado, Nietzsche a veces rechazaba lo que consideraba una especie de antropomorfismo en los relatos evolucionistas de la naturaleza y denunciaba la mezquindad, suciedad y superficialidad de lo que solía encontrar en ellos. Así, en La gaya ciencia (1882), entre revelaciones aforísticas sobre la muerte de Dios y la posibilidad del eterno retorno, arremetía contra «la doctrina increíblemente unilateral de "la lucha por la existencia"» y sugería que reflejaba los orígenes sociales humildes de muchos científicos naturales. Al pertenecer al pueblo –al tener ancestros pobres y ser de baja extracción social «conocían muy de cerca la dificultad de abrirse camino»–, conceptualizaban la naturaleza a su imagen y semejanza, imbuidos de ansiedad, escasez y deseo. En cambio, el filósofo hacía hincapié en la abundancia, la preponderancia y la fuerza. La intensidad y la pasión del estilo y argumentación de Nietzsche parecen hacerse eco de este argumento: el impulso a la expresión, el crecimiento y el dominio está en nuestro interior y en la naturaleza misma, y no hay que sentir remordimientos por ello. Dibujaba un paisaje en el que las criaturas no se limitaban a luchar y a intentar sobrevivir, sino que daban rienda suelta a su voluntad de poder (Nietzsche, 2001, libro 5, sección 349, p. 208).

Aunque Nietzsche daba la bienvenida al método científico por su potencial vigorizante y liberador y ponía en cuestión los mitos y tópicos de forma radical, también afirmaba que la búsqueda de la «verdad», definida por autores como T. H. Huxley, era una versión maquillada de la fe metafísica que la ciencia supuestamente esquivaba: «Hasta nosotros, pensadores de hoy, antimetafísicos sin Dios, seguimos encendiendo nuestro fuego en la llama encendida por la vieja fe milenaria, la fe cristiana, que también era la fe de Platón, para hacer verdadero a Dios; esa verdad es divina» (Nietzsche, 2001, libro 5, sección 344, p. 201; la

cursiva es de Nietzsche). Pero, se preguntaba Nietzsche, ¿qué pasaba si eso resultaba cada vez más difícil de creer, si ya nada era divino excepto el error, la ceguera, la mentira? Nietzsche se debatía entre diferentes concepciones de la ciencia, entre el «rechazo, el entusiasmo y la ambivalencia» (Moore y Brobjer, 2004, p. 15). Hay quien ha intentado periodificar su actitud hacia las ciencias naturales. Así, el metafísico de la primera fase, influido por Schopenhauer e inspirado en Wagner, arremetía contra todo vestigio de racionalismo socrático (El nacimiento de la tragedia). Luego, tras romper con Wagner, Nietzsche buscó una cura para su pesimismo romántico juvenil y se refugió en las duras verdades de la ciencia (Humano, demasiado humano; La gaya ciencia) (cfr. Moore 2002a, 2002b; cfr. Moore y Brobjer 2004, p. 15). Finalmente acabó proclamando la superioridad del arte sobre la ciencia, o al menos una nueva coyuntura entre arte y ciencia. En los últimos cuadernos de Nietzsche, predomina la visión trágica de la existencia y nuevamente carga contra el estéril racionalismo de la cultura moderna; la ciencia se acercaba peligrosamente a despojar al mundo fatalmente de todo sentido; el arte parecía más adecuado para hacer justicia a la naturaleza contingente de la existencia[25], aunque también apreciaba giros y ambigüedades de carácter más local. La idea misma de «voluntad de poder» era metafísica, una fuerza natural más básica que la selección natural y también, desde otro punto de vista, un intento de revisión interna del darwinismo (Richardson, 2004, p. 12). Puede que Nietzsche hallara algunos momentos de consuelo privilegiando a Lamarck sobre Darwin: así, el esfuerzo interno y la ambición podrían ser tenidos en cuenta en la transmisión a las generaciones futuras (Stack, 1983, 180; cfr. Moore y Brobjer, 2004).

Una afinidad menos conocida entre Nietzsche y Darwin es su lucha, ambivalente y compartida, por encajar las ideas materialistas en su modelo de selección natural. Nietzsche cambiaba incesantemente de fundamento para ponderar la ciencia de la evolución, Darwin se limitaba a preocuparse por sus hallazgos. Algunos de los momentos más duros y «nietzscheanos» de los textos de Darwin contrastan con sentimientos más dulces que expresó en cuadernos de notas y cartas. Cuanto más en profundidad se explora a Darwin, más imágenes de sus ideas pueden parecer una caricatura. Basándose en una voluminosa correspondencia, los biógrafos han analizado sus diversas reacciones ante campañas victorianas específicas para fomentar el control de la natalidad o la vivisección de las consecuencias del trabajo de deshollinador realizado por niños. «Me produce temblores pensar que nuestros hijos de siete años deban pasarse la vida trepando por chimeneas, por no hablar de las enfermedades repugnantes que genera el oficio, los miembros ulcerados y la degradación

moral»[26]. Podemos entresacar algunos pasajes en los que califica la esclavitud de «pecado»[27], rastrear sus simpatías hacia naciones implicadas en guerras concretas[28]; o comprender su actitud en el caso del gobernador Eyre, el hombre que había acabado por la fuerza con una rebelión en las Indias Occidentales británicas provocando un escándalo tal que John Stuart Mill organizó una campaña para que fuera acusado (Darwin pagó 10 libras esterlinas para interponer una demanda en su contra)[29]. Analizando las diversas opiniones que manifestaba sobre los temas de moda, podemos establecer las causas con las que simpatizaba y las causas con las que no. Pero los saltos y las contradicciones, a veces simplemente la falta de comentarios sobre sucesos domésticos y mundiales, resultan igual de llamativos. En ciertos momentos, Darwin revolucionó las ideas convencionales sobre la raza, la evolución y la naturaleza, pero también reprodujo, sin pensarlo, los tópicos de su tiempo. De ahí que Nietzsche alabara al Darwin pionero, desmitificador, y criticara a la vez un evolucionismo que aceptaba creencias estrechas de miras de su época.

NATURALEZA Y DESIGUALDAD

Darwin no ejerció su influencia sólo en filosofía, pero tampoco planteó duras críticas a la ortodoxia religiosa y moral. La antropología racial era otro asunto. El furor popular con el que Gran Bretaña arropó al mencionado gobernador Eyre, o, años antes, la actitud ante el «motín indio», reflejaba actitudes cada vez más deterministas en relación con la raza. Pues, a mediados de siglo, la «raza» se había ido convirtiendo en un concepto central del pensamiento occidental al que se asignaba un enorme valor explicativo para entender las grandes cuestiones políticas y sociales: de las desigualdades económicas a las estadísticas nacionales sobre delitos, y de la justicia de las conquistas imperiales a la capacidad (o falta) de pensamiento creativo y logros artísticos. Ni el concepto de raza ni los prejuicios raciales eran nuevos, y ya habían suscitado un interés «científico» y provocado miedo, dado que las causas inmutables y los efectos de la diferencia racial entre seres humanos eran evidentes en muchos barrios. Por muchos desacuerdos que existieran, se consideraba que el concepto de raza mismo estaba más allá de cualquier tipo de argumentación.

Las consecuencias finales de la mezcla racial (mestizaje) era lo que más

preocupaba a Gobineau en su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (1853-1855), una obra francesa cuya influencia directa, negligible en la época, fue creciendo a lo largo del último cuarto del siglo. Las leyes raciales naturales no podían desvirtuarse, afirmaba el autor escocés Robert Knox, a quien en el siglo XX se denominó «el padre del racismo británico». Puede que sea cierto que su libro, The Races of Men, publicado en 1850, haya sido más analizado por historiadores recientes que por sus contemporáneos, pero su idea de que «la raza lo es todo: literatura, ciencia, arte, es decir, que la civilización depende de ella», desgraciadamente era un lugar común. El estudio antisemita redactado por Richard Wagner en aquellos años, El judaísmo en la música, fue otra producción sorprendente. Hoy podemos considerarlo un ominoso ejemplo de inventiva racista que presagiaba cosas peores, pero no fue en modo alguno aclamado al principio.

Esto sugiere que la lista de comentaristas victorianos tardíos que analizaron a estos autores, o al menos algunas de sus ideas más estridentes, podría ser más larga que la lista de quienes se limitaban a alabarlos. Pero lo cierto era que los mitos biológicos y antropológicos estaban remodelando insidiosamente las premisas compartidas sobre los rasgos físicos, morales y psicológicos de la humanidad. En el caso de la historia del antisemitismo, por ejemplo, se aprecia en el siglo XIX un giro sustancial (tanto en la ficción, como en los comentarios políticos o sociales y en la ciencia) cuando se pasa de una definición religiosa del judío (en la que era la fe la que determinaba su identidad) a la noción del judío como miembro de una «raza» marcada para siempre por su herencia y carácter. Además, la identidad nacional se formulaba cada vez menos en términos de identidad elegida (como ocurría, por ejemplo, en la Revolución francesa, donde se admitía la figura del simpatizante que se «convertía» en ciudadano e incluso podía resultar electo para formar parte de la asamblea) y más y más en términos de herencia, sangre y tierra, es decir, de raíces inalienables (Hobsbawm, 1990).

En la segunda mitad del siglo XIX, se consolidaron la psiquiatría y la criminología como disciplinas separadas; ambas se basaban en las ideas de la evolución. Les preocupaban los factores innatos de la personalidad. A veces se estudiaba a agitadores políticos desde el punto de vista forense, normalmente para ponerles la etiqueta de degenerados, o para diagnosticar recidivas y «saltos atrás» en la evolución racional. Podía clasificarse cada delito individual atendiendo a su tipo degenerativo concreto, pero se requería un cuidadoso análisis físico. El miedo y el folclore se convirtieron en ciencia y decían basarse

en una objetividad sin mácula, como demostraban la inferioridad y peculiaridades de, inter alia, los súbditos coloniales de la India o los inmigrantes que llegaban a París, Londres o Nueva York. Se tomaban muestras de huellas dactilares, se estudiaba la letra de cada cual, se hablaba de arte degenerado y hasta se hicieron populares los estudios médico-psiquiátricos de tatuajes. Se decía que se había creado una ciencia del crimen, y se mostraban imágenes de las orejas del ladrón y del torso simiesco del asesino. Los estudiosos del tema más famosos fueron Cesare Lombroso (1835-1909) y su círculo de seguidores, dentro y fuera de Italia. Pero esta sólo fue la empresa más trágica de las muchas existentes que proclamaban su lealtad a Darwin (y a otras luminarias científicas) y buscaban una guía fiable para clasificar las diferencias morales y biológicas (Gibson, 2002; Pick, 1989).

En las tres últimas décadas del siglo XIX, algunos destacados criminólogos italianos afirmaron que los desviados lo eran desde el vientre materno. La otra opción era que el criminal se viera influido por el «caldo de cultivo» nefasto de su entorno social. A largo plazo era lo que diversos especialistas franceses, quienes se mostraron contrarios al «criminal nato» y a las afirmaciones extremas de la «escuela italiana», creían que ocurría. En cualquier caso, se temía que la modernidad se encontraba en peligro de decadencia biológica. Lombroso y algunos de sus seguidores empezaron a exigir la detención preventiva de los tipos potencialmente más peligrosos, antes incluso de que cometieran un delito; estas ideas fascinaron a novelistas como Conrad o Tolstói, y sus propuestas tuvieron bastante gancho más tarde, por ejemplo, en la Italia fascista. Sin embargo, unos años antes, estas recomendaciones políticas solían toparse con una enérgica oposición y rechazo, que llevaba a los teóricos más destacados a buscar justificaciones y clasificaciones más ingeniosas para su ciencia e incluso, en ocasiones, a rebajar sus estridentes exigencias. En sus últimos años, Lombroso dejó de centrarse en los cuerpos de los criminales para ocuparse del espiritismo: realizó una serie de experimentos en Italia para intentar establecer contacto con su difunta madre.

Muchos especialistas en criminología o antropología racial trabajaban en torno a ideas sentimentales sobre la igualdad o la tabula rasa humana de la Ilustración. «La ciencia ha demostrado que la humanidad no es una democracia», tronaba el antropólogo James Hunt en Inglaterra, cuando criticaba el «sentimentalismo» manifestado hacia otras «razas» (o como creía el poligenista Hunt, hacia otras especies). Thomas Carlyle expresaba algo muy similar en su famoso Occasional Discourse on the Nigger Question[30]. Pero Hunt dotó a estas duras ideas de una

potente pátina científica. Nunca abandonó la idea de que lo que había no eran razas, sino especies distintas, de manera que cuando Hunt y sus socios fundaron la Anthropological Society (1863) no congeniaban con el darwinismo[31]. El impasse en el que se encontraban las teorías monogenistas y poligenistas sólo se solucionó tras la muerte de Hunt en 1869, cuando se fusionaron la Ethnological Society y la Anthropological Society para fundar el Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1871).

Darwin mismo observó alegremente que esperaba que las razas «menos inteligentes» fueran «exterminadas» con el paso del tiempo (F. Darwin, 1887, II, p. 211), pero rechazaba la idea de Hunt de que existían especies humanas distintas, que se correspondían con las categorías raciales. Tampoco aceptaba que hubiera rasgos físicos o psicológicos históricamente inmutables. Sin embargo, el argumento poligenista no desapareció sin más cuando Darwin se puso a escribir; la idea de las diversas especies humanas fue desapareciendo muy poco a poco. Habría que añadir que la posibilidad de que todos los pueblos pertenecían a la misma especie no acababa con las teorías de superioridad e inferioridad racial. Puede que otras razas no estuvieran tan indefectiblemente atrasadas (la anatomía como destino), sino simplemente que hubieran evolucionado menos biológicamente. Como declaró Huxley en un discurso relacionado con la Guerra de Secesión norteamericana, la abolición de la esclavitud era buena cosa no porque todos fuéramos iguales, sino porque la compasión era un rasgo distintivo del varón blanco superior. Las razas de color no podían competir con «sus rivales de cerebros más grandes y mandíbulas menos prominentes» en una «batalla de ideas, no de mordiscos». El lugar más elevado de la civilización, añadió, «no está al alcance de nuestros primos morenos, aunque tampoco constituyen necesariamente el escalón inferior» (Huxley, 1865). La desigualdad innata en inteligencia y moral se consideraba un dato científico probado. De modo que el escritor francés Georges Vacher de Lapouge (1854-1935), autor de Las selecciones sociales (1896), afirmó que el eslogan libertad, igualdad, fraternidad debería reemplazarse por el de determinismo, desigualdad, selección (Burrow, 2000, p. 94). No cabía resolver las disputas políticas que subyacían a las diversas variantes del darwinismo social con ayuda de la ciencia, en parte debido a que la unidad de análisis era arbitraria. Hubo quien intentó debatir sobre la evolución a nivel del cuerpo individual; otros hablaban de grupos, ciudades, naciones, razas o continentes. En poco tiempo, los denominados datos biológicos empezaron a manipularse para hacerlos encajar en las hipótesis pertinentes (Burrow, 2000, pp. 92-108).

La constelación de creencias incluidas en el nuevo racismo científico o darwinismo social eran racionalizaciones positivistas de odios y jerarquías sociales antiguas, pero redefinieron significativamente la forma occidental de entender las relaciones internacionales, el derecho y las instituciones. Imágenes de atavismo y degeneración asustaban en los confines del imperio y en el corazón de las metrópolis europeas. En los años finales del siglo XIX, la idea de una crisis biomédica se popularizó. El parasitismo empezó a fascinar a biólogos, investigadores sociales y teóricos raciales por igual en las décadas de 1880 y 1890. La teoría de la degeneración tiene una compleja historia propia. Se suele citar como texto fundador el del psiquiatra católico Bénédict-Augustin Morel (1809-1873), que había trabajado en Ruan, en el norte de Francia. Como la fecha de su tratado más significativo indica, el texto no partía de la tradición darwiniana al uso. Pero, en las décadas finales de la centuria, libros con títulos como Degeneration: A Chapter in Darwinism (Lankester, 1880) consolidaron el debate en términos de naturalismo evolucionista y selección natural.

¿Quiénes eran «los degenerados» «no aptos»? Los grupos se habían clasificado de diversas formas, pero siempre incluían a presos y enfermos mentales internados en hospitales psiquiátricos. A veces se usaban estos términos con connotaciones antiaristocráticas (la decadente y patética clase privilegiada tal y como la retratan, por ejemplo, Huysmans en su novela À rebours o H. G. Wells en su Máquina del tiempo), pero, por lo general, se referían a subgrupos concretos de los socialmente marginados: el pobre casual, los inmigrantes recién llegados, es decir, los «residuos» o proscritos de las ciudades (y a veces de territorios interiores sin civilizar), la «basura» blanca o negra invocada a menudo en el pensamiento genético norteamericano. Ideas como la eliminación selectiva de los no aptos (o su envío a colonias de trabajos forzados) se debatían abiertamente en los congresos científicos. En diversos países la «nueva mujer» militante, que ponía su carrera y la política por delante de la maternidad y el matrimonio, suscitó el desprecio de los grupos de presión eugenésicos. Se urgía a las mujeres robustas, inteligentes y socialmente privilegiadas a hacer lo correcto: casarse y «reponer existencias» con nuevos bebés que pudieran hacer realidad los requerimientos planteados por el ejército, el imperio o la economía (Kevles, 1985; Richardson, 2003; Ronsin, 1980; Semmel, 1960). Mientras, los militaristas se hacían eco de las formulaciones más estremecedoras de Hegel sobre los efectos tónicos de la guerra (que ya había planteado mucho antes, en su Filosofía del derecho) y lo combinaban con el lenguaje del darwinismo y, en ocasiones, con un estridente natalismo.

La lente del darwinismo social también daba alas a las críticas de los románticos al Estado moderno. Eran argumentos ubicuos, pero muy influidos y modulados por lo que preocupaba a cada cultura local y por los «miedos políticos» de los distintos países[32]. Herbert Spencer elaboró una lectura individualista de la ciencia que tuvo gran influencia, sobre todo en Estados Unidos. Fue allí donde Spencer tuvo más audiencia y logró sus mayores ventas (cfr. Bannister, 1979; Peel, 1971; Wiltshire, 1978). Criticó sin piedad la intervención estatal. Consideraba, por ejemplo, que ciertas formas de caridad eran anatema para el progreso y parecía aceptar la necesidad de acabar con el «inferior». La civilización era la peor enemiga de sí misma, debido a supuestas políticas humanitarias que amortiguaban la tendencia general de la naturaleza hacia la mejora. En general, el tono era bastante optimista; Spencer creía que el futuro era de las sociedades «industriales», no de las «militantes». La paz y el progreso estaban inextricablemente unidos; el comercio era el catalizador del progreso y los imperios formales resultaban totalmente innecesarios. En las décadas de 1880 y 1890, hasta Spencer tenía sus dudas sobre las derivas pacíficas de las naciones de la Europa moderna, incluida Gran Bretaña. Le horrorizaba ver cómo estos dos «tipos» supuestamente distintos de sociedad, el industrial y el militante, convergían a medida que Gran Bretaña se «prusianizaba» (Spencer, 1876-1896, III, cap. 24).

El estudio pionero de Richard Hofstadter (1944) sobre el contexto norteamericano del darwinismo social propició mucha indagación histórica posterior[33]. Hofstadter demostró cómo una clase de opulentos empresarios defendía ideas evolucionistas para racionalizar procesos económicos. Así, John D. Rockefeller afirmaba: «El crecimiento de una gran empresa no es más que la supervivencia del más apto». La empresa se consideraba casi un producto de la naturaleza, aunque en la práctica, como bien ha señalado Peter Gay (1994), Carnegie y Rockefeller parecían preferir las fusiones y los monopolios para acabar con la competencia. Entre los apóstoles norteamericanos del evolucionismo del libre mercado destaca W. G. Sumner. Defendía fervientemente que la sociedad, si ignoraba la ley de Darwin, corría peligro. «Si no nos gusta la supervivencia del más apto», afirmó en el Free Trade Club en 1879, «sólo nos queda una alternativa: la supervivencia del menos apto» (citado en Gay, 1994, p. 58). En un ensayo de 1887 sobre la interferencia estatal, Sumner reconoció ser muy escéptico sobre la necesidad de que el Estado se fusionara con la naturaleza (Sumner, 1911, p. 213). Era la venganza del laissez faire. Otra polémica intervención de Sumner llevaba por título «The Absurd Effort to Make the World Over» (1894), y en ella afirmaba que el igualitarismo

era una ilusión vana.

La traductora al francés de El origen de las especies, Clémence-Augustine Royer, no extrajo del texto sólo una moral propia del laissez faire, sino asimismo un claro mensaje anticlerical (J. P. Clark, 1984; Conry, 1974). En Alemania tal vez fueran más típicas las versiones estatalistas del darwinismo[34]. La primera edición italiana de El origen de las especies se publicó en 1864 y, aunque el darwinismo siguió siendo muy contestado, sobre todo cuando los teóricos del materialismo y los médicos retaban a juristas y sacerdotes en el ámbito del libre albedrío, tuvo mucho eco entre los defensores de la ideología nacionalista (Landucci, 1981; Pancaldi, 1983). En España algunos novelistas y pintores hicieron suyo el darwinismo con gran fruición, aunque la Iglesia católica tuvo allí quizá más éxito que en Italia a la hora de movilizar a la oposición intelectual y política contra las nuevas ideas (Paul, 1972).

Los argumentos del darwinismo, incluso cuando este se quebró y los darwinistas de izquierdas y los de derechas daban interpretaciones contrapuestas, habían calado notablemente. Karl Kautsky (1854-1938) por ejemplo, un marxista que mostraba gran entusiasmo por Darwin, parecía aceptar la existencia real de razas inferiores y superiores, pese a su virulenta oposición a los mitos de sangre de principios del siglo XX y a su empeño en sustituir el término «raza» por el de «pueblo» (Kautsky, 1926, passim; 1988, pp. 52, 127, 143). El naturalismo evolucionista y la profecía política iban de la mano. El marxismo de Kautsky, como bien señala Eric Hobsbawm, «definió la ortodoxia» en la fase de triunfalista confianza a finales del siglo XIX: «materialista, determinista, inevitabilista y evolucionista, e identificaba a las “leyes de la historia” con las “leyes de la ciencia”»[35]. En general las ideas de Kautsky eran, de hecho, lamarckianas, pero no lo consideraba un problema, puesto que creía que no había mucha diferencia entre el enfoque lamarckiano y el darwinista (Kautsky, 1988, p. xxxiii).

«Darwin, Spencer y Marx» aparecen juntos en el subtítulo del destacado libro del socialista y político italiano Enrico Ferri, defensor de la criminología de Lombroso (1905 [1896]). Algunos marxistas rusos se mostraron críticos con el darwinismo social, otros no (Plejánov es el mejor ejemplo), pues les gustaba la idea de que los principios darwinistas fueran un corolario natural del marxismo (Vucinich, 1988, pp. 356-366). Según Plejánov, la teoría de Darwin era tremendamente dialéctica (Plejánov, 1934, p. 172). Evidentemente tanto Kautsky como Plejánov eran mucho más críticos con las conclusiones políticas

gradualistas que otros comentaristas habían deducido del material darwinista (Plejánov, 1969; Salvadori, 1979, pp. 23-24). Insistían en que no había que entender la lucha por la existencia en términos individuales sino colectivos. Incluso la Gran Guerra se consideró una mera desviación temporal de la marcha general del progreso socialista y evolutivo (Kautsky, 1988, p. xxxvi). El fabianismo inglés no se limitó a flirtear de forma trivial con el darwinismo social y la eugenesia, y compartía la idea de que la unidad del análisis evolucionista ya no era el individuo sino la clase, la sociedad o la nación (Jones, 1980). La economía, la fisiología y la herencia se mezclaron para dar lugar a una nueva forma de diagnóstico. Se empezó a decir que el «capital» fisiológico era vital en la lucha por la supervivencia de las naciones. Un comentarista explicaba que la «inversión» racial exigía un escrutinio concienzudo, y que había que analizar a la sociedad en términos de «economía biológica» (Geddes, 1886, p. 1166).

De modo que la celebración del individualismo, que se percibe en ocasiones en la obra de Darwin (y de forma más estridente en Spencer), ya nos se aprecia en la generación posterior de evolucionistas, quienes hacían hincapié en que los grupos eran indispensables e insistían en las ventajas de la cooperación frente el conflicto. El fabiano David. G. Ritchie (1853-1903) escribió una de las obras más características de la época, Darwinism and Politics (1889), en la que intentaba casar las ambiciones políticas progresistas (justicia social, más educación, etcétera) con la lógica de la evolución. Sugería que las sociedades avanzaban por medio de la imitación y la cooperación, no de la fuerza bruta expresada en la voluntad individual. En las comunidades organizadas, la simpatía social podía mitigar las sangrientas «luchas internas». La obra de Ritchie es un buen ejemplo del espíritu del nuevo «darwinismo reformado» (Hawkins, 1997, cap. 7), evidente en los variopintos pronunciamientos de diversos anarquistas, socialistas y «nuevos liberales». L. T. Hobhouse (1864-1929), un destacado periodista, hizo mucho por difundir esta idea. Urgía a los gobiernos a pensar en «la comunidad» para resolver los modernos problemas de pobreza, mala salud e ineficacia industrial por el bien de todos (Freeden, 1978) [36]. El bienestar social (welfare) ya no era algo execrable. Se retomaron y desarrollaron todas las referencias de Darwin al altruismo y la cooperación, también se recuperó cierta reverencia hacia la naturaleza. Vemos esta nueva tendencia en la obra de un oscuro oficinista del British Civil Service, Benjamin Kidd (1858-1916), que escribió sin alharacas Social Evolution (1894) y descubrió que tenía un éxito de ventas entre manos. Hubo un renacer de la religión, a la que ahora se consideraba la mejor amiga del evolucionismo y sus valores: los únicos que garantizaban el progreso sociobiológico.

VALORES INCIERTOS

Friedrich Lange señalaba que Darwin quería desechar lo sobrenatural e incognoscible y quedarse con lo natural y comprensible. Aunque esto sea cierto, un relato así no consigue aprehender la fluidez del pensamiento de Darwin ni los imaginativos y osados juegos a los que se dedicó. Pese a que algunos de sus argumentos eran congruentes con los de Galton y compañía, el estilo, el tono y la capacidad de dudar eran diferentes. También sabemos (y Lange no) que el pensamiento de Darwin no se recoge sólo en sus famosas obras formales. El ámbito de sus escritos, publicados y no publicados, abarca mucho más. A su correspondencia privada hay que añadir una serie de cuadernos que contienen especulaciones extraordinarias. El primero lleva por título «La transmutación de las especies» y lo empezó en julio de 1837; siguió garabateando ideas toda la década. No se puede considerar a Darwin de forma convencional, como si fuera una marca política, y tampoco se puede decir que fuera un reaccionario coherente. No cabe duda de que le afectaron algunos de los desórdenes políticos y sociales de los que fue testigo durante su vida, pero en su obra se aprecia una gran apertura de mente y la voluntad de eliminar barreras de todo tipo. Se expresaba en un lenguaje materialista, y eso le acercaba de forma incómoda a las ideas políticas revolucionarias. Sus anotaciones, muy osadas y poco conocidas, tratan del deseo sexual, la herencia, la teología, el sentido moral, el mal en función de nuestra descendencia biológica, Dios como proyección humana, la moralidad como resultado de las influencias a las que nos vemos sometidos y muchos otros asuntos. Darwin demostró los orígenes materialistas de nuestra conducta, pero no le gustaba el lugar al que le conducía su obra. Las implicaciones potencialmente subversivas de esta trayectoria eran evidentes para él, pero era tan incapaz de censurar sus «asociaciones libres» como de controlar la salivación, que, como señalaba en su cuaderno, fluía libremente en los momentos de excitación sexual, tanto si lo quería como si no[37].

Recientemente algunos comentaristas han sugerido que fue el materialismo y no el evolucionismo el que provocó inquietud moral a Darwin y a sus críticos. Era este aspecto de su obra lo que los lectores victorianos no sabían captar o se negaban a aceptar (Bowler, 1989, pp. 86-87). Pero a Darwin no le gustaba la idea de estar proporcionando munición a los políticamente insatisfechos, radicales,

anticlericales y otros extremistas. La perspectiva de verse asociado con una hostilidad directa hacia la Iglesia o el Estado le hacía infeliz; de hecho, le provocaba náuseas[38]. En las décadas de 1820 y 1830, algunos militantes políticos y médicos habían presentado las ideas evolucionistas y los argumentos materialistas como parte de una campaña más amplia y crítica con la situación política del momento y con la moral ortodoxa. Los intérpretes modernos de Darwin han debatido sobre el momento exacto en el que pasó del teísmo al «agnosticismo» (la palabra es de Huxley), y sobre si siguió creyendo en un plan predeterminado, aunque la noción misma de un diseño así atentara contra sus formulaciones más impactantes (Ospovat, 1980). ¿En qué medida influyeron en él sus maestros de Edimburgo, Cambridge o Londres? ¿Hasta qué punto influyeron la suerte y los valores de su familia en sus ideas científicas: de la fe siempre fuerte de su esposa a la devastadora pérdida de su hija Annie? Se dice que fue esta muerte la que acabó con los vestigios de fe cristiana que le quedaban.

En ocasiones se afirma que Darwin, al final, aceptó definitivamente que el mundo estaba desprovisto de Dios. Pero suscribir esa conclusión supone conjurar todas las contradicciones que caracterizan su obra y tergiversar el pensamiento de este victoriano moderno y complejo. Creer que el evolucionismo en general siempre ha estado en guerra con la religión es subestimar las ingeniosas formas de casar ambas que se ensayaron tras la muerte de Darwin (cfr. Lustig et al., 2004, cap. 1). Los estudios sobre el pensamiento evolucionista victoriano realizados a finales del siglo XX conceden gran importancia a las metáforas y al estilo literario, y permiten apreciar mejor la pluralidad de connotaciones, así como la cualidad imaginativa y novelística de la obra de Darwin y, en general, de las comunicaciones científicas[39]. A veces se han interpretado las referencias públicas de Darwin a la religión como un mero subterfugio retórico. Pero es más que dudoso que, en este caso, podamos hacer una distinción tan clara entre la fe genuina y un uso cínico de Dios. A veces utilizaba un lenguaje religioso, incluso el de la demonología, para formular ideas que rompían con la fe. Hasta en sus cuadernos de notas, notoriamente «blasfemos», resulta sorprendente lo a menudo que Darwin recurre a imágenes metafísicas o religiosas, incluso cuando pretende prescindir de ellas. Teniendo en cuenta los giros y vueltas que daba la fe en otros muchos científicos de su época, se aprecia hasta qué punto la ambigüedad de Darwin en estos asuntos era moneda corriente. Aunque hacía mayores concesiones a la fe religiosa que, por ejemplo, Spencer, quien solía incluir una «cláusula de revisión» para el materialismo que impregnaba sus afirmaciones.

Las observaciones autobiográficas de Darwin han dado cierto peso a la idea de que se fue desilusionando progresivamente con las explicaciones religiosas, providenciales y teológicas de la naturaleza, pero, como es sabido, tuvo cautela a la hora de mostrar su desacuerdo públicamente y siguió dudando de sí mismo. Aconsejó a su hijo George que «esperara, esperara y esperara» antes de escribir un artículo abiertamente contrario a la religión (Desmond y Moore, 1991, pp. 602-603)[40]. Era difícil discernir entre lo conveniente y la confusión moral. En una ocasión confesó a Hooker: «Mi teología no es más que un embrollo, me resulta imposible considerar que el universo se debe al mero azar, pero tampoco encuentro evidencia alguna de un diseño benefactor; en realidad, no veo un diseño de ningún tipo en los detalles»[41]. En el resumen autobiográfico que escribió para sus hijos en 1876, describía vívidamente la lucha interna que había librado para superar la filosofía religiosa ortodoxa. Admitía que se había ido dando cuenta de que la teoría de la selección, la teología natural «que antes me parecía tan convincente, falla» (F. Darwin, 1958, p. 63). En resumen: «No parece haber diseño alguno que rija la versatilidad de los seres orgánicos ni la selección natural, pero nada regula tampoco la dirección en la que sopla el viento» (F. Darwin, 1958, p. 63). Darwin dijo a sus hijos que la fe en un dios inteligente debía surgir de una «profunda convicción interna a partir de los sentimientos que experimenta la mayoría de las personas». Pero señalaba que, en su caso, el sentimiento religioso nunca había sido muy fuerte (F. Darwin, 1958, p. 65). Lo interesante es que hablaba de su agnosticismo como de una pérdida de percepción, no como de una convicción firme. En sus descripciones, la falta de fe era como ser daltónico (F. Darwin, 1958, p. 65).

El evolucionismo en sí no era necesariamente una filosofía materialista, aunque la filosofía de Darwin sí lo fuera frecuentemente (Sanderson, 1990). Si hubiera dado publicidad a las ideas que anotaba en sus cuadernos, probablemente hubiera suscitado una reacción más enérgica cuando, en 1858, envió su primera comunicación sobre selección natural, junto a Alfred Russel Wallace (1832-1913), a la Linnean Society[42]. Más tarde Wallace se uniría a las filas de quienes rechazaban las implicaciones materialistas de la evolución. Merece la pena que hablemos aquí de la formación intelectual y la posición social de Wallace, puesto que eran muy diferentes a las de Darwin. El origen social y estatus de Darwin era acomodado (tanto cuando era un caballero asentado en el campo en Kent, como cuando se dedicaba a viajar en su calidad de joven con buenas conexiones), y ha servido a menudo para ejemplificar la extendida imagen del evolucionista ocioso y gentleman. Wallace estaba destinado a una vida muy distinta. Era el octavo de nueve hermanos, nacido en Gales y criado en

circunstancias precarias. Dejó la escuela a los catorce años. Fue adquiriendo sus conocimientos de botánica, astronomía, evolución y política no sin dificultades, mientras se abría camino en la vida. Wallace era atípico como viajero y escritor por sus cualidades excepcionales. Su anhelo de mejora intelectual y ampliación de horizontes era típico de los obreros autodidactos y trabajadores de clase media baja, que dedicaban su tiempo de ocio a los clubes políticos, los institutos y las salas de conferencias y devoraban la literatura científica de divulgación que cada vez estaba más de moda.

Cuando su familia se trasladó a Londres, el joven Alfred y su hermano John empezaron a frecuentar el «Pabellón de la Ciencia» en el centro de Londres, donde se informaron sobre las ideas de Robert Owen y Thomas Paine. Alfred inició sus estudios de agrimensor en 1837 pero, poco a poco, pese a la presión familiar y a su carrera como agrimensor y maestro de escuela, fue dedicando tiempo a viajar, a escribir sobre la naturaleza y a la especulación científica. El naturalista Henry Walter Bates le invitó a acompañarlo al Amazonas en 1848: el inicio de una aventura increíble que le llevó a los lugares más salvajes de Sudamérica y de Asia. Estudió las últimas obras sobre plantas y animales y fue un ávido admirador del Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo de Darwin (que leyó a principios de la década de 1840), de los relatos de Humboldt sobre sus viajes por Sudamérica, de los estudios de Coombe sobre frenología y, quizá lo más determinante, del Ensayo sobre el principio de población de Malthus. Le gustaba el radicalismo político y nunca aceptó que fuera justo que unos niños nacieran millonarios mientras la vida de otros transcurría en la pobreza. Lo consideraba un atentado contra Dios. Wallace se hizo miembro de la Royal Society en 1893 y siguió escribiendo prolíficamente sobre una amplia gama de temas, de la evolución al espiritismo. Sus lectores le seguían mientras especulaba sobre los límites externos del universo, las iniquidades del mundo o la necesidad de una reforma política y social. En 1881, al principio de una década en la que su apoyo al socialismo empezó a ser más pronunciado, le nombraron presidente de la Land Nationalisation Society.

La pregunta de si la selección natural explicaba nuestra humanidad básica acabó con la breve convergencia del pensamiento de Wallace y Darwin en la década de 1850. Al parecer, este último había entrevisto la «selección natural» durante un episodio febril, y se fue mostrando progresivamente evasivo en relación con este argumento, potencialmente patológico, que aceptaba con grandes reservas. Wallace se fue distanciando de las ideas que compartía con Darwin, desplazándose hacia un evolucionismo centrado en el «espíritu» (aparte de hacer

planes para una reforma agraria e intrigar en los grupos de presión políticos) que preocupó mucho a Darwin. «Espero que no hayas asesinado del todo a tu hijo y al mío», escribió a quien una vez fuera su co-progenitor en el asunto de la selección natural. Tras leer un artículo de la revista Quarterly Review en el que se resumían las principales ideas revisionistas de Wallace a finales de la década de 1860, Darwin escribió «no» y lo subrayó tres veces. Wallace llegaba a la conclusión de que la mente humana no podía explicarse en términos materialistas y evolutivos, que podrían explicar el cerebro de un gorila, pero no el exceso de capacidad del ser humano del que la selección, al ocuparse sólo de la utilidad del aquí y ahora, no podía dar cuenta. Wallace reconocía la existencia de una mano espiritual invisible y admitió ante Darwin que había cambiado de opinión tras estudiar «la existencia de fuerzas e influencias aún no reconocidas por la ciencia» (citado en Desmond y Moore, 1991, p. 569).

A finales del siglo XIX hallamos una variedad de escenarios que reflejan lo mucho que incomodaban a la filosofía las exigencias imperialistas, el celo misionero y el fervor semirreligioso de la ciencia natural. Se pusieron bajo el microscopio intelectual hasta el racionalismo y el empirismo, como hemos podido comprobar en el caso de Nietzsche.

Pero lo que estaba en juego no era sólo la adecuación de un método u otro para estudiar la humanidad o el mundo animal, sino asimismo un creciente temor a desvelar la propia naturaleza de la mente humana y a las consecuencias que pudiera tener en lo político juntar a esas mentes en nuevos y poderosos conglomerados. En Inglaterra los comentaristas estaban divididos en torno a si el carácter nacional podría librar a la nación de un desorden extremo y de las convulsiones que eran evidentes en la Europa continental, teniendo en cuenta los recientes altercados habidos en la Comuna de París en 1871. Walter Bagehot (1826-1877), autor de Physics and Politics (1872), ejerció una gran influencia sobre bastantes de sus contemporáneos al explorar el poder de la imitación y de los reflejos instintivos en la formación del carácter nacional. Bagehot hacía referencia a Darwin cuando afirmaba que la política era una ciencia delicada. En su obra, la sociedad aparece como un organismo frágil y la civilización un raro logro, no un destino inevitable. «Sólo unas pocas naciones», advertía en 1872, «de origen europeo avanzan; y aun así afirman, como si estuvieran destinados a hacerlo, que este avance es algo inevitable, natural y eterno» (Bagehot, 1872, p. 42).

Mientras criticaban a los movimientos políticos radicales y populares del pasado

y del presente por sus delirios de racionalidad, los nuevos historiadores y teóricos políticos «científicos» solían pasar por alto cuestiones como la racionalidad o neutralidad de sus propios procedimientos y creencias. A veces afirmaban que la razón misma era un instrumento frágil. Para el influyente historiador francés, anglófilo y perspicaz estudioso de la ciencia moderna Hippolyte Taine, la razón era responsable –con sus pecados de obra y omisión– de los horrores de la Revolución francesa. Aunque enmendaba la plana a Rousseau, Taine suscribía, como pocos, que la naturaleza de la sociedad sólo se podía exponer y diseccionar en los escritorios de los filósofos. Pero, en su opinión, el tipo de razonamiento seco y abstracto del siglo XVIII había sido superado gracias a los hallazgos «científicos» de investigadores como Broca, Lombroso y Charcot. Quería analizar la violencia revolucionaria y diagnosticar la psicopatología de las masas. Como admitía sin tapujos: «J'ai horreur de la foule». En general, la filosofía del siglo XVIII se consideraba estéril y sistemática: una imposición artificial a la realidad. En cambio, la ciencia derivaba de la observación, el experimento y la inducción; Taine aceptaba el carácter incompleto y la naturaleza provisional de sus conclusiones. Aunque defendía un frío enfoque científico, sus propias descripciones a veces transmitían pasión y miedo. No había nada de provisional en el veredicto evolutivo de Taine sobre un atavismo revolucionario francés cuyas raíces vislumbraba en el «bárbaro», «el animal primitivo», «el risueño, sanguinario y perverso babuino que ríe mientras asesina y retoza entre las ruinas que ha creado» (Taine, 1878-1885, I, pp. 52-53).

En teoría política, al igual que en historiografía, se prestaba cada vez más atención a la incoherencia psicológica y a la propensión a la histeria de las masas. Las grandes multitudes y los movimientos de protesta militantes (por no hablar de los violentos) se describían cada vez más en términos psiquiátricos. De hecho, en los treinta años posteriores a la Comuna de París de 1871, un grupo de historiadores y psicólogos de masas escribieron análisis forenses muy críticos de la histeria de grupo o psicosis colectiva, convencidos de que la multitud carecía de «economía moral». Le Bon, Tarde, Sighele y diversos comentaristas más explicaban en detalle por qué el lector tenía muchas razones para preocuparse por vivir en lo que se denominaba «la era de las masas». Desde entonces se han contextualizado y analizado adecuadamente las tendencias antidemocráticas, los clichés, el sensacionalismo, la autopromoción, el esnobismo, los tropos sociales y los prejuicios de género contenidos en este tipo de literatura (por ejemplo Barrows, 1981; Ginneken, 1992; Nye, 1975). Pero, al margen del significado intelectual original de Le Bon y compañía, el curso de los fenómenos de masas

subsiguientes (el espectáculo de las manifestaciones de Núremberg son el ejemplo más tristemente célebre) supone que no podamos despachar alegremente a estos investigadores pioneros, que constituyen fuentes complejas y a menudo de dos filos, como meros entes unidimensionales.

La «sinrazón» y el «atavismo» colectivos fueron la obsesión de la teoría política, de la historia y de la psicología social del fin de siècle, así como una plataforma de lanzamiento para descubrir lo asombroso. El campo de lo primitivo y lo regresivo, así como de lo fantasmal y telepático (horrores y maravillas del cielo y de la tierra insuficientemente soñados por el naturalismo científico del siglo XIX), volvió a cobrar fuerza en aquellas décadas finales. Estos estudios no siempre eran de calidad. El investigador oscilaba entre el escepticismo y el entusiasmo por lo efímero y lo fantástico. Era la época de la Otra vuelta de tuerca de Henry James. A mediados de la década de 1890, el hermano mayor de Henry, William, se convirtió en presidente de la Society for Psychical Research, una organización establecida en Cambridge para llevar a cabo investigaciones psíquicas. En Las variedades de la experiencia religiosa, William James afirmaría que la tarea esencial era «la exploración de la región subliminal». Dicha organización, muy estudiada en la actualidad, reconocía los límites de la ciencia convencional y pretendía ir «más allá». Pero se seguía debatiendo sobre si se trataba de un análisis racional de lo desconocido y sobre si sus métodos de investigación eran necesariamente «irracionales». Freud (que también sería miembro de la Society) proporcionó una ruta de escape a este dilema, pero su contribución al pensamiento político se analiza en el siguiente volumen de esta serie[43]. Como es sabido, Freud afirmó que Copérnico y Darwin habían dado dos golpes mortales al narcisismo humano y sugería que el psicoanálisis le había dado el tercero, demostrando que el yo no mandaba ni en su propia casa. Darwin había escrito en uno de sus cuadernos, mucho antes, que el hombre debía visitar al orangután en cautividad, contemplar su mueca expresiva, su inteligencia, su afecto, su pasión, su rabia, sus berrinches y su desesperación, y luego «alardear orgulloso de su preeminencia»[44].

En aquellos años surgieron nuevas interpretaciones del «subconsciente», que hablaban del «mono en el hombre», tras la turbación postdarwinista, y de las intuiciones sobre el significado de lo inconsciente cuya exploración iba más allá del interés biológico por la selección, la lucha y la supervivencia. Novelas como El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde (1886) de R. L. Stevenson, Trilby (1894) de George du Maurier y Drácula (1897) de Bram Stoker transcurrían entre un rencor simiesco, herencias raciales y cerebros criminales, y

popularizaron un lenguaje nuevo y oscuro de pesadilla y deseo. La obra de teatro de Shaw, Hombre y superhombre (1903), ilustra la dificultad de buscar influencias y creencias darwinianas directas en novelas y obras de teatro. El título en sí tocaba la fibra sensible de la gente de la época y se citaba a Darwin en el prefacio. Pero si nos limitamos a catalogar solemnemente referencias, puede que no veamos la comedia, el fermento intelectual, el «jugar con». No se trata de hallar citas de El origen de las especies o, en el caso de la susodicha obra de teatro, de Nietzsche, Wagner e Ibsen, por no hablar de Don Juan mismo, sobre cuyo mito, sin concesión alguna a la mojigatería ni repetir convenciones anquilosadas, pretendía arrojar nueva luz. Los pensadores creativos y artistas del fin de siècle, cuyas obras han sobrevivido para que las generaciones posteriores podamos apreciarlas, desplazaron e hibridaron, tanto como absorbieron y condensaron, los conocidos debates darwinianos de su tiempo.

No voy a entrar en la cuestión de si la división en «dos culturas», la de los científicos y las de los artistas, define a este periodo. Me limitaré a señalar que muchos de los teóricos de la evolución mostraron su preocupación por las limitaciones y el mal uso que se podía hacer de la selección natural. Por ejemplo, el que fuera compañero intelectual de Darwin, Alfred Russel Wallace, se fue apartando paulatinamente del tema de la selección natural para buscar otras formas de conocimiento y explicaciones diferentes. En sus obras tardías destaca su interés por lo invisible e inefable, lo eterno y lo cósmico. El estudio de Wallace Man’s Place in the Universe: Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds (1903) refleja este giro. No proponía sólo un cambio de óptica –mirar a las estrellas del cielo en vez de bajar hacia la tierra la vista–, sino que trataba de política, de ética y del significado de la ciencia. Wallace estaba insatisfecho con la hegemonía de las ideas «utilitaristas» del relato de Darwin (Wallace, 1891, pp. 35, 89, 188-194). A pesar de su increíble imaginación y capacidad de raciocinio, Darwin sólo había arrojado luz sobre un aspecto de la vida y la lucha, pero no había prestado la suficiente atención a otros. Hasta Friedrich Lange había dedicado atención a los puntos ciegos de su teoría en su muy laudatoria historia del materialismo, sugiriendo, quizá desde la analogía, que había que cavar un agujero en nuestra tranquila visión de la naturaleza (Lange, 1925, II, p. 224). Proliferaron los intentos bien de reescribir el materialismo de forma más compleja y adecuada, bien de criticarlo. Los psicólogos finiseculares, por ejemplo, intentaron ir más allá de las intuiciones románticas y también superar el denominado «darwinismo psiquiátrico» en pro de nuevos estudios plagados de términos misteriosos como «automatismos», «personalidad múltiple», hipnosis y otros fenómenos psíquicos

no menos asombrosos. De modo que el giro clínico de Charcot a Freud se caracterizó por un renovado interés por el lenguaje y el significado, los sueños y las fantasías y, sobre todo, por las relaciones dinámicas entre el funcionamiento mental consciente y el inconsciente, y no por temas como las taras hereditarias y las lesiones del cerebro. La visión del mundo interior, presagiada hacía tiempo, cristalizó en torno a 1900 y no estaba centrada en «las expresiones visibles de las emociones» ni en el cuerpo degenerado, sino en la complejidad psíquica del sujeto.

Los lectores victorianos que habían intentado decir la última palabra sobre la política y la ética darwinistas se vieron rápidamente superados cuando surgieron unos rivales que afirmaban hacer ciencia, aunque El origen de las especies siempre ha sido el blanco de «veredictos» apresurados e inadecuados. Harriet Martineau, que conocía a la familia Darwin, les brindó rápidamente su apoyo. «¡Menudo libro! Acaba (de ser cierto) con la religión revelada por un lado y con lo natural (en lo que a las causas finales y el diseño respecta) por el otro. La variedad y amplitud de conocimientos que exhibe el autor cortan el aliento»[45]. El ardiente mensaje era lo suficientemente indiscreto como para obligarla a añadir: «Por favor, quema estos garabatos». Pero no debemos fijarnos en la decidida afirmación de Martineau sino en su advertencia: «de ser cierto». Puede que con esa observación hiciera justicia a un Darwin que nunca superó sus terribles dudas, cuyas cartas reflejan miedo a la imperfección, contienen «ruido de fondo», muestran terror al escándalo y a enviar algo a la imprenta prematuramente; afirma ser «terriblemente imperfecto y cometer muchos errores, hasta el punto de que tiemblo y gimo cuando pienso en ello» (Darwin, 1990, pp. 109, 135-136, 142). Aunque esta vacilante naturaleza fuera un problema personal, también era un requisito previo de su excepcional talento y de la sofisticación de su empresa de síntesis. Su capacidad para avanzar y retroceder osadamente por el campo de las ideas y para tolerar, pese a sus dudas, que se hicieran públicas sus ideas le permitieron alcanzar extraordinarios logros intelectuales.

[1] Sobre la variedad y la controversia que rodea a esta obra cfr. Jordanova, 1984, sobre todo el capítulo 10.

[2] El libro se publicó poco después de El origen y se incluía respetuosamente una discusión con Darwin (Temple et al., 1861, p. 139). Lo escribieron

profesores de Oxford, clérigos y los directores de la Rugby School. Vendió más de 20.000 ejemplares en dos años y siguió suscitando debate; es un famoso ejemplo de una marea de libros mucho mayor que describían la lucha por reconciliar fe y práctica religiosa con los hallazgos de la ciencia.

[3] Lyell, 1863, pp. 98 ss. La observación con la que empieza el libro es la siguiente: «Quiero concluir este capítulo citando al profesor Agassiz, "siempre que la ciencia saca a la luz un hecho asombroso la gente afirma en principio que no es verdad, luego afirman que es contrario a la religión y, por último, que eso ya lo sabía todo el mundo"». (Lyell, 1863, p. 105).

[4] Desmond y Moore, 1991, p. 475. Cfr. la observación de Darwin a Hooker (15 de mayo de 1860): «En realidad los ancianos de Cambridge no significan nada. Considero que sus críticas demuestran que nuestra obra merece la pena. Me dan ganas de ponerme la armadura» (F. Darwin, 1887, II, pp. 307-308). Sobre la admiración de Lyell hacia los razonamientos de Darwin, así como sus objeciones y la respuesta de Darwin a las críticas, cfr. ibid., pp. 205-215. Darwin insistía en que la teoría de la selección natural «no implica necesariamente una tendencia hacia la progresión» (p. 210).

[5] Carta a Asa Gray (22 de mayo de 1860), en F. Darwin, 1887, II, pp. 311-312. Darwin concluía sombríamente: «Dejemos que cada hombre espere y crea lo que pueda» (p. 312).

[6] Darwin y Seward, 1903, I, p. 321. cfr. Ospovat, 1980, p. 194n. Un estudio sobre la variedad de ideas en torno al azar en la tradición de la evolución, en Shanahan, 1991.

[7] Spencer reaccionó con una inquietud personal similar cuando el físico Tyndall le habló de la teoría de la termodinámica (Spencer, 1908, p. 104).

[8] Los argumentos sobre la evolución de Spencer no pueden identificarse sin más con los de Darwin, ni siquiera tras la publicación de El origen de las especies; cfr. Crook, 1994, pp. 41-47; Peel, 1971.

[9] Existen diversas cartas de admiración, que Kingsley envió a Darwin, en el mismo volumen.

[10] Poco después de la publicación de El origen, Marx comentó su importancia, aunque también llamó la atención sobre algunas de sus premisas

ideológicamente cuestionables. Consideraba muy revelador que el naturalista creyera hallar, entre bestias y plantas, una sociedad inglesa caracterizada por la división del trabajo, la competencia, la apertura agresiva de nuevos mercados y una «lucha por la existencia» malthusiana. Marx y Engels, 1936, pp. 125, 198, 201, 237. Sobre las ideas de Engels en torno a la evolución, la adaptación, la regresión, etcétera, cfr. Engels, 1940a, por ejemplo p. 236, y Salvadori, 1979, p. 24.

[11] Carta a J. D. Hooker (13 de julio de 1856), Darwin, 1990, VI, p. 178.

[12] La edición inglesa de la obra de Vogt, cuyo título completo es Lectures on Man: His Place in Creation, and in the History of the Earth, fue editada por James Hunt para la recién creada Anthropological Society.

[13] Esto sucedió durante el debate fragmentario que sostuvo Huxley con el obispo Wilberforce en la British Association de Oxford en 1860; un evento muy caricaturizado en la época como la necesidad de elegir entre la razón y el dogma (Di Gregorio, 1984; Lucas, 1979; Richards, 1989). De hecho, Wilberforce había sido aleccionado antes del debate por los adversarios científicos de Darwin, como Richard Owen. Otro ejemplo de evolucionismo militante crítico con la Iglesia es el del ya mencionado anticlerical Haeckel. Su ridiculización del dios cristiano como un «vertebrado gaseoso» era el tipo de cosa que encolerizaba a los creyentes. Haeckel denunciaba los perniciosos efectos de la religión y apoyaba el Kulturkampf que libraba Bismarck contra la Iglesia. Decía que el papado era un engaño y que su despotismo se basaba en un sistema carente de escrúpulos, laberíntico y plagado de mentiras y engaños.

[14] En una carta a Hooker, Darwin se quejaba de que Mivart le había «hecho picadillo». Mivart siempre expresó su pesar por haber llevado tan lejos su discusión filosófica. Cfr. Darwin, 1985, p. 332, punto 7710 y p. 354, punto 8145.

[15] Sobre la versión utilitarista de Darwin cfr. Richards, 1982, p. 57.

[16] En el Darwin de Desmond y Moore se afirma: «El mundo se había vuelto del revés en los últimos cincuenta años. Visto a través de los anteojos color de rosa de Paley, parecía una eterna tarde de verano con jardines cuidados llenos de vida satisfecha, pera ya no. Tenemos una sociedad industrial en expansión, lo que significa que cada vez se convierte a más y más gente en rebaños hambrientos e irritados estabulados en las ciudades industriales. Los que salían

peor parados empezaron a criticar la “imagen de los siglos” de Paley» (1991, pp. 449-450).

[17] Se hicieron ejercicios extravagantes de «cálculo» providencial y se llegó a afirmar que la naturaleza gozaba de un sistema creado por la divinidad para garantizar que toda mujer podría hallar marido sin tener que recurrir a la práctica «anti natura» de la poligamia. Los matemáticos intentaron formular el diseño natural ideal que había dado lugar a la proporción (que no era exactamente pareja) entre los sexos. Muchos comentaristas insistían en el indisoluble vínculo entre la fecundidad y la mejor economía posible de la naturaleza (La Vergata, 1990). De ahí que los males físicos y sociales que inhibían la reproducción fueran en realidad una bendición oculta. Algunos autores hablaban de la prostitución como de un posible antídoto a la fecundidad excesiva y hasta las enfermedades venéreas se consideraron de ayuda en ocasiones, porque de forma indirecta hacían disminuir la población.

[18] Darwin le animó, pero nunca suscribió sus ideas y propuestas concretas. Galton se negaba a aceptar la relación directa entre la buena forma física y la fecundidad, dado que los pobres eran los que más se reproducían. «Me parece que la lucha por la existencia», sugería mientras contemplaba con mirada sombría una ciudad victoriana, «estropea nuestra descendencia en vez de mejorarla». Sobre su correspondencia cfr. Himmelfarb, 1952, pp. 326-327; Jones, 1980, p. 100; cfr. Forrest, 1974. Reflexiones en torno a estos temas en The Descent, cfr. Darwin, 1871, I, pp. 177-178.

[19] En ocasiones Darwin urgió a sus colegas y familia a pensarlo dos veces antes de extraer conclusiones políticas o ateas de la ciencia. «Me atrevo a aconsejarte que no lleves demasiado lejos el principio de la degradación», escribió, por ejemplo, al zoólogo Anton Dohrn (carta del 24 de mayo de 1875, en Dohrn, 1982, p. 63).

[20] Cfr. Kevles, 1985; Searle, 1976, 1981. Debates recientes, encuestas y bibliografías recomendadas en New Formations, 2007.

[21] El método de las ciencias naturales se extendió a la historia y la política.

[22] Marx afirmó que la obra de Lange era «ciencia de pega», una mezcla de «increíble ignorancia y pereza intelectual» (Marx y Engels, 1936, p. 201).

[23] Los debates sobre la belicosidad (o no) de la obra de Darwin en concreto y

del pensamiento evolucionista y eugenésico en general se han tratado en diversas monografías (por ejemplo, Crook, 1994; Stepan, 1987).

[24] En El origen de las especies, Darwin proponía «mirar con cierta confianza hacia un futuro seguro de duración inapreciable» e insistía en que «la selección natural sólo operaba por y para el bien de cada ser, de manera que toda evolución corpórea y mental tenderá a progresar hacia la perfección» (Darwin 1964, p. 489). Pero en El origen del hombre se planteaban dudas sobre los años venideros: «Debemos recordar que el progreso no es una regla invariable» (Darwin, 1871, I, p. 177).

[25] Sobre la biología de Darwin y la «voluntad de poder» de Nietzsche, cfr. Richardson, 2004.

[26] Darwin, 1989, V, p. 84. Darwin había escrito a Mayhew sobre los deshollinadores de la época (marzo de 1852) y se unió a una asociación que demandaba a quienes violaban las leyes al respecto; cfr. ibid.

[27] Darwin, 1945, p. 36 y Colp, 1987, p. 24. Fitzroy, capitán del Beagle, justificaba la esclavitud, por lo que tuvo algunas discusiones con Darwin. Darwin era bastante progresista en este asunto, junto a Mill, y decidió que había que demandar al gobernador Eyre tras la Masacre de Jamaica; cfr. Semmel, 1962. En su correspondencia privada, a veces Darwin se consideraba un esclavo, o, en sus propias palabras, un «negrata» dominado por el trabajo, aislado, trabajando sin descanso para demostrar su valía a sus hostiles colegas. La palabra también se usaba, para nuestra incomodidad y su confort, como un apelativo cariñoso. Él se llamaba a sí mismo el «negrata» (nigger) de Emma (su esposa). Ella le respondía con un «mi muy querido N». Cfr. Colp, 1987, p. 25.

[28] Pensemos en la mención que hace de la Guerra Franco-Prusiana en una carta dirigida a H. Settegast el 29 de septiembre de 1870: «Todo el mundo que conozco en Inglaterra es un entusiasta de Alemania, a la que desean el mayor de los éxitos» (Darwin y Seward, 1903, I, p. 324). Sin embargo, cuando cayó París, Darwin expresó su lástima por el pueblo francés; cfr. Desmond y Moore, 1991, p. 578.

[29] Nótese que Wallace, Darwin, Lyell, Huxley y Spencer estaban todos en el mismo bando en este debate. Cfr. Desmond y Moore, 1991, p. 540.

[30] Se publicó por primera vez en Fraser’s Magazine en 1849, y en 1853 se

reeditó tras revisarlo. Sobre John Stuart Mill, ardiente crítico de Carlyle, cfr. Mill, 1850. La disputa dejó al descubierto las ideas totalmente distintas que tenían ambos pensadores sobre los fundamentos jurídicos y morales del dominio de Occidente, así como sobre la naturaleza de la afiliación humana más profunda en las denominadas razas. Sus argumentos y estilo reflejan las divisiones ideológicas existentes entre los victorianos, que, a su vez, cabe retrotraer hasta diversas líneas en conflicto en el seno de la teoría ilustrada y romántica (Stepan, 1982). En su Autobiografía, Mill habla de los problemas que suscitaban el estilo y el pensamiento de Carlyle. La exploración de las cambiantes ideas utilitaristas sobre la raza, la asimilación y la conquista en las relaciones anglo-indias, en Stokes, 1959. Análisis sobre el argumento intelectual, el contexto social y la política sexual del intercambio Carlyle-Mill, en Hall, 2002.

[31] Existe mucha bibliografía contemporánea sobre los usos de la evolución y el lenguaje de la raza en la historia de la antropología y la medicina. Otros estudios valiosos son los de Lorimer, 1988 y Melma, 1991; Stepan, 1982; Stocking, 1987. Un iluminador estudio regional reciente, en Anderson, 2002.

[32] Actualmente existe una copiosa bibliografía sobre la recepción global, difusión y elaboración de estos modelos y argumentos. Cfr., por ejemplo, Bannister, 1979; Conry,1974; Dikötter, 1992; Engs, 2005; Gasman, 1971; Glick, 1972; Hofstadter, 1955b; Kelly, 1981; Kohn, 1986; Pancaldi, 1983; Pusey, 1983; Vucinich, 1988.

[33] Hofstadter dejó claro que la noción, ampliamente difundida durante las décadas de 1920 y 1930, de que el darwinismo era una filosofía belicosa que procedía de Alemania presuponía, a la sazón, una lectura extremadamente parcial de la historia. Se podría alegar, sin embargo, que Hofstadter simplificó en exceso la situación norteamericana centrándose demasiado en la ética del libre comercio y poco en otros modelos. Una crítica a Hofstadter, en Bannister, 1979 y una respuesta crítica a esta última obra, en Jones, 1980. Hofstadter incitó a otros historiadores a rastrear a Darwin en las diversas culturas nacionales.

[34] Los estudios sobre el darwinismo social en Alemania también ponen el acento en el increíble alcance de las exigencias políticas supuestamente derivadas de Darwin. Feministas y antifeministas, liberales, conservadores y socialistas, imperialistas e internacionalistas buscaron apoyatura en su obra. Comentarios comparados sobre la recepción nacional del darwinismo, en Glick, 1972; cfr. Gasman, 1971. Hay un apéndice muy útil, titulado «Darwinismo

social», en Crook, 1994, pp. 200-206; Crook, 2007; Kelley, 1987 y Kohn, 1986.

[35] Hobsbawm, 1987, p. 267; cfr. Salvadori, 1979, p. 23. Sobre los orígenes de la «izquierda darwinista», cfr. Stack, 2003.

[36] El debate de la filosofía política en Francia y, en concreto, el surgimiento de las ideas biomédicas sobre solidaridad social y defensa de la sociedad, en Nye, 1994.

[37] «El deseo sexual hace fluir saliva / Sí. Sin duda / curiosa asociación: he visto a Nina lamiendo sus costillas; alguien ha descrito las mandíbulas abiertas y desdentadas como las de un viejo lujurioso. Puede que la tendencia a morder y besar que se siente con los amantes esté conectada con el flujo de la saliva y, por lo tanto, con la acción de boca y mandíbulas. Se dice que las mujeres lascivas muerden, y los sementales lo hacen siempre. No cabe duda de que el hombre tiende a ejercer todos sus sentidos cuando se los estimula correctamente. Sir C. Bell afirma que oler u oír música son actividades en cierto modo sexuales. La asociación de la saliva probablemente se deba a que nuestros remotos antepasados se portaban como los perros con las perras» Grubar, 1974, p. 338. Nina era una de las perras de Darwin.

[38] La vivencia crónica de enfermedad que experimentó Darwin ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones y a mucha especulación; cfr. Bowlby, 1990; Colp, 1977; Desmond y Moore, 1991.

[39] Cfr. Beer, 1983; Levine, 1988. Sobre la «metáfora» de Darwin cfr. Young, 1985. Se han publicado diversas obras sobre el Darwin literario y sobre la huella del darwinismo en la literatura (por ejemplo, en Hardy o en Conrad).

[40] Darwin consideraba «terriblemente difícil» hablar sobre religión. Creía que las críticas públicas a la religión eran contraproducentes y debían evitarse (cfr. Desmond y Moore, 1991, p. 26). Pese a su morigeración en todo este asunto, es más que probable que el daño que hizo su obra a la fe ortodoxa impidiera que le nombraran caballero. Cuando Lord Palmerston planteó la posibilidad (como nuevo primer ministro en 1859) el proceso se bloqueó, posiblemente debido a la intervención del obispo de Oxford, Wilberforce.

[41] Carta a J. D. Hooker (12 de julio de 1870) (Darwin y Seward, 1903, I, p. 321). Un joven profesor de ciencia, el Dr. Edward Aveling, preguntó a Darwin si podía dedicarle uno de sus libros. La obra en cuestión iba a publicarse en la

International Library of Science and Freethought, editada por Annie Besant y Charles Bradlaugh, diputado del Parlamento. Darwin respondió que, aunque apoyaba sin fisuras el librepensamiento, creía mejor no hablar de religión y afirmó que siempre se había «dedicado a la ciencia» (citado en Desmond y Moore, 1991, p. 26). Por otro lado, por señalar un ejemplo conflictivo, nótese el cauto apoyo expresado por Darwin en la década de 1870 a Index, una revista semanal norteamericana del ala radical de la Free Religion Association, un grupo de unitaristas y filósofos no creyentes que exigían el fin del dogma y promovían una religión humanista y «libre» (Desmond y Moore, 1991, p. 592).

[42] La presentación Darwin-Wallace (realizada en ausencia de ambos) consistió en un corto ensayo de Wallace, extractos de un esquema realizado por Darwin en 1844 y una carta a Asa Grey de 1857. La falta de oposición bien pudo deberse a la intimidante presencia de Charles Lyell y Joseph Hooker (Loewenberg, 1959, p. 33). El presidente de la Linnean Society, Thomas Bell, afirmaría posteriormente: «El año pasado no ha habido ninguno de esos increíbles descubrimientos que revolucionan inmediatamente, por así decirlo, el departamento de ciencia donde se ha hecho el descubrimiento. Sólo cabe esperar grandes y súbitos descubrimientos, de los que dejan una impronta en cualquier rama del conocimiento y prestan un gran y largo servicio a la humanidad, a intervalos remotos» (Bell,1859, pp. viii-ix).

[43] Hughes, 1979a. Sobre la relación entre Freud y Darwin, cfr. Ritvo, 1990.

[44] «C Notebook», línea ref. C79, Grubar, 1974, p. 449.

[45] Martineau, 1859 a su conmilitón George Holyoake, British Library, Add. Ms 42, 726 f. 26. Lamentaba que hubiera conservado algunos elementos teológicos.

XX

EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONSERVADOR, DE LAS REVOLUCIONES DE 1848 AL FIN DE SIÈCLE

Lawrence Goldman

EL SURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN CONSERVADORA Y SU DEFINICIÓN

Como gran parte del vocabulario de la política y las ciencias sociales modernas, el término «conservador» (conservatire en inglés; conservateur en francés) se remonta a principios del siglo XIX (Vierhaus, 1973, I, pp. 477-485). Al parecer, se utilizó por vez primera en el título de una revista semanal fundada en 1817 por François-René de Chateaubriand (1768-1848) y Louis de Bonald (1754-1840), Le Conservateur. Su función manifiesta era «defender la religión, al rey, la libertad, la constitución y a la gente respetable [les honnêtes gens]»[1]. En Gran Bretaña el término se usó por primera vez como sinónimo del Partido Tory en 1830[2]. Rápidamente pasó a formar parte del vocabulario político durante la crisis de la Ley de Reforma de 1831-1832. Daniel O'Connell, el líder político del catolicismo irlandés, tomó nota de la acuñación de este nuevo término en 1832: «Conservador es el término de moda, la nueva palabrita que usa la Buena Sociedad para designar lo Tory»[3]. A finales de la década de 1830 se usaba peyorativamente contra los conservadores en Alemania, pero, como en otros lugares, aquellas formaciones políticas que en principio se opusieron a las transformaciones acabaron aceptando el término y usándolo ellas mismas. A mediados del siglo XIX, el término era de uso general, y explicar las diferentes posturas ideológicas, grupos e individuos que llegó a designar es el propósito de este capítulo. Tendré en cuenta las reacciones conservadoras ante las revoluciones europeas de mediados de siglo y el surgimiento de la política de

masas. También analizaré cómo varió el conservadurismo a lo largo del tiempo, desde el credo antirrevolucionario de 1848 a las formas más complejas, intelectualizadas (y aun así irracionales) que adoptó a finales de siglo. Como no surgió un intelectual conservador que dominara en solitario todo el periodo, estudiaré las diversas variantes de estas ideas en Estados Unidos y en el Imperio ruso; de la Carolina del Sur de John Calhoun al San Petersburgo de Dostoievski. Y como se ha dicho que el conservadurismo era más bien un conjunto de actitudes generadas por situaciones históricas concretas que una ideología sistemática, describiré el pensamiento conservador en relación con la historia de la época.

La tradición intelectual conservadora se remonta al siglo XVIII y está relacionada con las reacciones contra el optimismo de la Ilustración y la Revolución francesa. En Francia, Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald le dieron un carácter específicamente católico y legitimista basado –en el caso de Maistre– en el pesimismo cristiano en lo que concierne a la naturaleza humana, expresado en su célebre obra de mediados de la década de 1790, en el momento álgido de la Revolución: Consideraciones sobre Francia. De Maistre hacía hincapié en la autoridad de Dios sobre los hombres y en las fuerzas benéficas de la tradición y la familia en vista de la evidente incapacidad del hombre para gobernarse. El escepticismo (por no decir el desprecio en el caso de Maistre) hacia los arreglos humanos y la capacidad de los hombres para gobernarse a sí mismos definió al conservadurismo de la época (Lebrun, 2001). En opinión de Maistre, a los hombres había que gobernarlos con una autoridad absoluta a la que prestaran total obediencia. De Bonald compartía este punto de vista y fue un apologeta del Imperio napoleónico y de la Restauración borbónica subsiguiente. También defendió a los artesanos y obreros especializados, cuyo medio de vida se veía amenazado por la producción en masa: la defensa de las comunidades tradicionales, y de las relaciones sociales tradicionales en su seno, fue un tema muy característico del conservadurismo en Francia y otros lugares a lo largo del siglo XIX (cfr. Godechot, 1970). El conservadurismo en Alemania tenía una base casi teológica, con su respeto y sumisión al Estado como encarnación de la voluntad humana y vehículo para la emancipación social. En el siglo definido por el surgimiento del Estado-nación, la tradición idealista dio lugar a otra variante de conservadurismo que se distinguía por su lealtad a la autoridad constituida y su intolerancia hacia el individualismo liberal (Berdahl, 1988; Epstein, 1966). Mientras, en Gran Bretaña, Edmund Burke (1729-1797) formalizó una tradición conservadora distinta en sus Reflexiones sobre la revolución en Francia (1790). Burke es anterior al surgimiento del

conservadurismo. Fue un whig que siempre apoyó las reformas cuando abordó cuestiones relacionadas con el Imperio en las décadas de 1770 y 1780 (América, India e Irlanda) y con la composición y funciones del Parlamento británico. El conservadurismo de Burke debía poco a la obediencia de los humanos a su creador (la base de la tradición francesa), y tampoco alababa la obediencia al Estado. Rechazaba la revolución por motivos empíricos, partiendo de la observación de las cosas que –a juicio de Burke– propiciaban la estabilidad social, el orden político y la felicidad humana (Cobban, 1960; O'Gorman, 1973; Pocock, 1982, pp. 331-349).

Burke nunca fue tan leído y admirado en el siglo XIX como en el XX; no estaba tan presente como imaginamos. Sin embargo, sus ideas aparecen en distintas formas de conservadurismo de aquel periodo, a veces correctamente citadas y otras no. Rechazaba los desorientadores efectos de la libertad que había creído apreciar en las primeras etapas de la Revolución francesa (que sin duda seguían ahí en las etapas posteriores), haciendo por contra hincapié en el orden, la tradición y el gradualismo. A la nivelación social y la igualdad oponía la jerarquía, la deferencia y la aceptación de ciertas diferencias humanas (y por lo tanto también sociales) evidentes. Los amigos de la libertad dieron la bienvenida a la nueva era de la razón, pero Burke recordaba a sus lectores los puntos débiles y las limitaciones intelectuales de la humanidad. Contra los males franceses del estatismo y el internacionalismo, Burke proponía el localismo, el apego a la comunidad en primer lugar, pues era la sede natural y original del espíritu cívico. «El apego al fraccionamiento, el amor a la pequeña sección a la que pertenecemos en el seno de la sociedad, es el primer principio (el germen, por así decirlo) de los afectos públicos» (Burke, 2003, p. 40). Era un mensaje de advertencia, un intento de recordar a la humanidad que, en su calidad de criaturas moralmente defectuosas e intelectualmente limitadas, no deberían querer acabar con la sabiduría heredada y las instituciones milenarias. Pero Burke no era un reaccionario como Maistre, ni un conservador utópico que quisiera volver al pasado. Su postura nos ayuda a diferenciar entre el conservadurismo y la ortodoxia, pues la segunda rechazaba todo cambio, incluido el cálculo del bienestar humano que pudiera llevar al conservador a aceptar una reforma moderada. Burke aceptaba el progreso social basado en el debido respeto a la costumbre y la tradición. Llegó a reconocer: «Un Estado que carezca de herramientas para el cambio carece de los medios necesarios para su conservación» (Burke, 2003, p. 19). Pero recalcaba que el cambio de maduración lenta, basado en la sabiduría colectiva, sería más duradero y beneficioso que el cambio dictado por las teorías de «sofistas, economistas y

calculadores» (Burke, 2003, p. 65). Como escribió en otro lugar en relación con «los revolucionarios franceses»: «Innovar no es reformar» (Burke, 1991, p. 156). Las leyes no harían mejores a los hombres ni producirían mejoras duraderas: «Las maneras y costumbres son más importantes que las leyes, pues estas dependen en gran medida de aquellas» (Burke, 1904, p. 310). Rechazaba el principio democrático porque podía convertirse en la tiranía de la mayoría. «Se dice que veinticuatro millones deberían prevalecer sobre doscientos mil. Cierto: si la constitución de un reino fuera un problema de aritmética» (Burke, 2003, p. 44).

Aunque el conservadurismo de la segunda mitad del siglo XIX estaba centrado en temas que poco tenían que ver con el legado burkeano, y aunque el conservadurismo anglosajón no abarcara todos los tipos, su esencia siempre fue, como en el caso de Burke, antirrevolucionaria, y los argumentos contrarios a la revolución solían basarse en al menos algunos de los argumentos de Burke (Muller, 1977, p. 25). Los conservadores decimonónicos hacían hincapié en la imperfección humana y recomendaban caución epistemológica, porque no siempre sabemos todo lo que deberíamos o nos gustaría saber para organizar la sociedad. Depositaban su fe en las instituciones, religiosas y laicas, por considerarlas necesarias para mantener la responsabilidad humana. Pese a Rousseau, las instituciones no encadenaban al hombre: lo civilizaban. Los hombres no nacían libres sino malvados, y de ahí la utilidad de la religión. Aunque muchos conservadores abrazaron la fe sinceramente, otros lo hicieron al ver el buen uso que podía darse al cristianismo para imponer una moral y, por extensión, limitaciones políticas a hombres y mujeres, recordándoles lo que era su naturaleza tras el pecado original. El hecho de que las instituciones sociales perduraran demostraba que eran adecuadas para el propósito que llevó a crearlas, y no se veía la necesidad de reforma alguna: el pasado era una guía más segura para la sabiduría política que el desconocido futuro que el liberalismo se apresuraba a describir. Según Chateaubriand, «el pasado es un hecho y no cabe destruir un hecho; el futuro, que tanto queremos, no existe»[4]. Los conservadores sospechaban de la tendencia a teorizar porque creían que ninguna teoría podría aprehender los caprichos de la voluntad humana. Además, como las teorías se aplicaban al fuste torcido de la humanidad, soslayaban necesariamente lo histórico, lo local y específico, y podían acabar gestando tiranías. De manera que las deducciones universales de la economía política liberal del siglo XIX eran anatema tanto para los conservadores como para los socialistas. En algunos casos, como los de Thomas Carlyle y John Ruskin, su oposición moral y emocional a la economía liberal los llevó a adoptar una postura ambigua que

despertó el interés tanto de la izquierda como de la derecha. Los conservadores se mostraban suspicaces ante el contractualismo liberal como forma de entender y organizar la sociedad, porque degradaba las complejas relaciones y lealtades que mantenían unidas a las comunidades. La utilización de una imaginería orgánica en el seno del discurso conservador («redes, madejas, tejidos») mostraba la interdependencia existente entre los grupos sociales y las instituciones e implicaba una crítica a aquellos que, desdeñando la compleja obra de los tiempos, anhelaban una superficial reforma ideológica que rasgaría el tejido social y que, tras acabar con el orden establecido, produciría consecuencias perturbadoras imposibles de anticipar[5].

El conservadurismo decimonónico fue reactivo, lo que explica que haya quien afirme que hay que considerarlo un conjunto de actitudes (o una «disposición» en palabras de Michael Oakeshott, 1962, pp. 168-196)[6]. Al contrario que el liberalismo o el socialismo, no se presentó como una solución omnicomprensiva que solucionara todos los males de la humanidad: no aspiraba a la universalidad. Surgió como reacción ante amenazas concretas en situaciones sociales específicas (Samuel Huntington habla de una «ideología posicional»)[7]. Como la mentalidad conservadora era localista, resaltaba ciertos rasgos concretos y contextuales, y variaba considerablemente de una nación a otra e incluso de una región a otra (Pocock, «Introduction», en Burke, 1988, pp. vii-xlix). A finales del siglo XIX, por ejemplo, el denominado «conservadurismo» de los estados industriales del norte de Estados Unidos distaba notablemente del conservadurismo, bien distinto, del sur agrario.

LA EVOLUCIÓN DEL CONSERVADURISMO: LA POLÍTICA Y LA SOCIEDAD EUROPEAS TRAS 1848

Las revoluciones de 1848 confirmaron los prejuicios de muchos observadores. En un extremo, las críticas de Gobineau a la democracia, que aborrecía, le llevaron a difundir sus teorías sobre la degeneración racial que suponía el mestizaje. Por otro, hallamos un reforzamiento del triunfalismo whig de Macaulay: Gran Bretaña seguía intocada mientras que el resto de Europa se debatía en el caos, lo que parecía demostrar la superioridad de las instituciones británicas, creadas gracias al sabio gobierno de las elites whig-liberales, después

de que la Revolución Gloriosa asegurara el orden y garantizara una representación adecuada en 1688 (Macaulay, 1864, II, pp. 239-243). Pero la famosa descripción de las revoluciones de 1848 como un giro de inflexión histórico sin marcha atrás nos permite entender la reacción conservadora ante estos sucesos. Pues si las primeras reacciones conservadoras adoptaron el cariz de la respuesta de Burke a la Revolución de 1789, más adelante, tras una serena reflexión, se barruntó que el movimiento revolucionario era débil y que esa debilidad se podía explotar. La historia de algunos estados europeos a lo largo de las dos generaciones siguientes puede explicarse a partir de esta explotación, por parte de las elites conservadoras, de las paradojas y contradicciones del liberalismo.

El conservadurismo no desperdició esta ocasión. Los campesinos y artesanos que tomaban las armas solían pelear contra la destrucción del orden económico tradicional y del orden social por parte del capitalismo liberal. Los liberales no representaban a la totalidad de las clases medias sino sólo a los grupos profesionales: abogados, profesores, estudiantes, funcionarios; la burguesía propietaria y comercial estaba claramente en otra onda. Los únicos grandes alzamientos nacionalistas que supusieron una amenaza para las autoridades establecidas fueron los de Italia y Hungría. Fuera de París, y puede que ni siquiera allí, el nuevo proletariado industrial apenas desempeñó papel alguno. En general, eran problemas tradicionales los que impulsaban el surgimiento de los movimientos revolucionarios, sobre todo las malas cosechas y el incremento del precio del pan. La monarquía y el orden se volvieron a imponer con relativa facilidad en todo el continente, pues las divisiones en el seno del liberalismo en temas sociales y nacionales (como se expuso en el Parlamento de Fráncfort), y la falta de un liderazgo liberal decisivo en casi todas las situaciones revolucionarias, eran evidentes. El surgimiento de disensiones fundamentales entre la burguesía y la clase obrera en varios estados alemanes, o la violencia de los Días de Junio en París, demostraron lo frágil que era la unidad entre clases. Aplicando el sufragio universal de la Segunda República, la Francia católica y campesina eligió en 1848 una Cámara conservadora y a un Bonaparte, Luis Napoleón, como presidente. Esta situación sugería estrategias y posibilidades que el conservadurismo podría explotar en el futuro, dándole un giro imperialista, monárquico, aristocrático, papal o populista. La auténtica lección de 1848 fue que una revolución popular podía evitarse si se manejaba con astucia a los diversos grupos sociales enfrentados y se manipulaban los sentimientos populares, y, sobre todo, nacionalistas (Agulhon, 1983; Evans y Von Strandmann, 2000; Price, 1988; Sperber, 2005).

Además, las estructuras intelectuales, económicas y sociales cambiantes dieron la oportunidad a los conservadores de hacerse con otros grupos sociales, lo que nos permite explicar la transición histórica fundamental del conservadurismo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando pasó de ser un coto elitista a convertirse en una fuerza popular. A nivel político, a medida que el liberalismo evolucionaba hasta adoptar una nueva agenda social redistributiva en las décadas de 1880 y 1890, el conservadurismo se fue haciendo con el laissez faire liberal de la época anterior, apelando a propietarios desafectos que temían los impuestos que impondría el liberalismo social. Hubo una época en la que el conservadurismo fue sinónimo de los intereses de los terratenientes, pero, a partir de entonces, también apelaron a la clase urbana dedicada a los negocios. En muchas sociedades empezó a surgir una clase de propietarios consolidada, ya no dividida por consideraciones de estatus o de propiedad de la tierra, cuyos miembros optaron por la derecha tras una medida reflexión. La tendencia se vio acelerada por la depresión en la agricultura de la década de 1870, que afectó a todas las poblaciones rurales y obligó a las familias terratenientes a diversificar sus inversiones comprando propiedades urbanas y mercancías industriales. La tradicional política liberal del libre comercio solía gozar de poca popularidad entre granjeros y campesinos, así como entre los obreros de las ciudades, que temían por sus puestos de trabajo en un régimen en el que no se limitaran las importaciones. El descenso en los ingresos de la producción agrícola, de Texas a Rusia, generó un hondo resentimiento en el campo hacia las elites liberales urbanas tradicionales, sobre todo hacia los banqueros, a los que se culpaba de este revés, y, por extensión, hacia los judíos. En una situación en la que los mercados mundiales estaban atestados de mercancías baratas, los terratenientes, sus aparceros y campesinos querían que se impusieran aranceles; algo que empezaron a reclamar asimismo los industriales de las regiones que se habían desarrollado en la segunda mitad del siglo y ahora se enfrentaban a la competencia que suponía la importación de productos procedentes de naciones que habían desarrollado antes su industria. Así nació la alianza proteccionista entre «el Hierro y el Centeno» en Alemania, una asociación esencialmente conservadora de los grandes terratenientes y capitalistas para exigir la imposición de aranceles aduaneros. El surgimiento y expansión de la pequeña burguesía, situada entre la clase media liberal urbana y los obreros, fue otra oportunidad que explotar. Estos «pequeños burgueses» poseían pequeñas propiedades, tenían mucho que ganar imponiendo el orden y la respetabilidad y mucho que perder, o eso creían, si se difundía el socialismo organizado. El impacto combinado del surgimiento del movimiento obrero, la consolidación de la clase de los grandes propietarios, la existencia de una clase media baja en la

nueva economía terciaria de las ciudades más desarrolladas, y la pauperización de los pequeños granjeros y campesinos, generó unas tensiones, un resentimiento y un miedo que dieron alas al conservadurismo. Los líderes conservadores, por su parte, transigieron con la democracia de masas cuando vieron que, en contra de lo que se decía a principios del siglo XIX, las masas podían ser influidas y guiadas según los intereses de unas elites que, por lo demás, ya no estaban compuestas por las aristocracias tradicionales del Ancien Régime (Weiss, 1977, pp. 71-73).

En Gran Bretaña aparecieron formas de conservadurismo popular en la década de 1870; en Francia, durante el Segundo Imperio, y en Alemania a partir de 1871, en el Segundo Reich. En Gran Bretaña, donde había surgido una cultura política genuinamente plural (aunque aún no fuera propiamente un sistema democrático), en la que las diferencias entre liberales y conservadores eran menores y se silenciaban más que en cualquier otro lugar, el Partido Conservador de Disraeli y Salisbury logró atraer a muchos votantes desafectos de clase media que renunciaron al liberalismo, más radical, del partido de Gladstone tras 1868 (Cornford. 1963, pp. 35-66). Al predominio de la política liberal a mediados de siglo siguieron, a partir de 1874, una serie de éxitos electorales basados en la retórica tranquilizadora del constitucionalismo, la estabilidad social y el imperialismo. Aunque el debate sobre el carácter del Segundo Imperio francés (1851-1870) continúa, existen buenas razones para considerar a Luis Napoleón un nuevo tipo de conservador capaz de mantener su régimen por medio de la manipulación de las masas electoras. Lo logró explotando la amenaza de derivas revolucionarias y conciliando los diversos intereses conservadores de la sociedad francesa, incluida la Iglesia católica y los notables locales, así como las facciones políticas de derechas: legitimistas, orleanistas y, por supuesto, bonapartistas. Quería dar un impulso a la prosperidad con ayuda de la intervención estatal, utilizada como antídoto contra el descontento popular. Propuso, además, una ambiciosa política exterior (que fracasó miserablemente) en Italia, México y Lejano Oriente para obtener el apoyo de los patriotas (Bury, 1965; Plessis, 1985; Zeldin, 1958). En la nueva Alemania se aprovechó la oleada de exultación popular por el nuevo Reich para utilizar estas y otras nuevas tácticas capaces de mantener bajo control, de acuerdo con los intereses conservadores, a una nación compleja y separatista atravesada por divisiones de clase, de confesión religiosa y locales (Craig, 1978; Sheehan, 1978; Wehler, 1985). El fingido constitucionalismo tenía la ventaja de ofrecer la ilusión de que Alemania era democráticamente responsable. Se vio reforzado por la alianza con los intereses rurales y urbanos más conservadores;

la supresión de los «enemigos ideológicos y sociales del Reich», sobre todo los socialistas entre 1878 y 1890; la marginalización de los intereses y opiniones liberales, tanto en el seno del Estado como de la sociedad en sentido amplio; la adopción de programas para crear una sociedad del bienestar social en la década de 1880 y la promoción de una cultura interna militarista y nacionalista como corolario a una política exterior agresiva. Se ha dicho que una elite no reformada y esencialmente preindustrial se consolidó en la cumbre de la sociedad alemana, que dependía del apoyo de los mismos propietarios que, una generación atrás, parecían perdidos para la causa conservadora (Goldman, 2003, pp. 97-11).

El mantenimiento de esta elite y de los intereses conservadores en toda Europa fue más fácil cuando el nacionalismo pasó de ser una fuerza liberal a ser conservadora (Hobsbawm, 1990; Kohn, 1968, pp. 19-20; Mosse, 1975). Este cambio es vital para entender el pensamiento político decimonónico en general. El nacionalismo, corolario de la primera Revolución francesa, adoptado por muchos intelectuales liberales en muchas partes distintas de Europa tras 1815, había empezado siendo un movimiento genuinamente radical y popular que apoyaba el autogobierno nacional para oponerse al particularismo local y rechazaba el gobierno dinástico hereditario, supuestamente basado en el derecho divino. Pero las revoluciones de 1848 habían revelado su corazón oscuro y atávico, demostrando que esta ideología poderosa y emotiva, pensada para diferenciar y separar a un grupo de otro, no estaba inevitablemente vinculada a los principios liberales. En opinión (profética) de John Stuart Mill, en 1849, «en las zonas atrasadas de Europa e incluso en Alemania (donde habría cabido esperar algo mejor), el sentimiento nacionalista supera al amor a la libertad y la gente está dispuesta a seguir a sus gobernantes para acabar con la libertad y la independencia de cualquier pueblo que no sea de su raza ni hable su lengua» (Mill, 1849, p. 347).

Mill no creía que el nacionalismo fuera una fuerza que sólo creara discordia en el ámbito internacional, pues gobernantes poco escrupulosos (o poco populares) podían recurrir a ella como herramienta para el control interno, logrando que la gente misma permitiera la reducción o eliminación de las libertades populares. Era una época en la que realmente había enemigos externos, pues las naciones competían cada vez más en el ámbito económico y político, y también resultaba relativamente fácil afear a la izquierda, caracterizada por su antimilitarismo e internacionalismo, su ausencia de sentimientos nacionalistas y hasta acusarla de traición, como ocurrió durante el célebre caso Dreyfus en la Francia de la década de 1890 (Bredin, 1987; Johnson, 1966). Puesto que la competencia obligaba a

las naciones europeas a levar y sostener grandes ejércitos, socializaron a las generaciones de jóvenes y sus familias en la cultura antidemocrática del servicio militar que obligaba a «estar siempre preparado». Al parecer, el historiador conservador Jules Michelet dijo a Matthew Arnold, quien lo citaba con aprobación, que «Francia es una nación de bárbaros civilizada por el servicio militar» (Arnold, 1960, pp. 75-76; Weber, 1976, pp. 292-302). De manera que la historia registra un vuelco hacia la derecha tras 1848 en toda Europa. Gracias a la manipulación de la nueva política de masas, a alianzas políticas juiciosas, a magnificar la amenaza de la subversión interna, a la invocación del «interés nacional» y a la creciente tensión internacional, se diseñaron los medios para elevar a los intereses, grupos y clases conservadoras al poder y mantenerlos allí.

PENSADORES CULTURALES Y POLÍTICOS CONSERVADORES EN GRAN BRETAÑA

En aquel periodo no había un único corpus de pensamiento político conservador, sino diversas reacciones que variaban según la localización nacional, el carácter y la situación de autores concretos. El espectro de opinión era amplio: los ortodoxos rechazaban directamente la modernidad, los pensadores conservadores se centraban en temas concretos, como la degradación moral y material causada por el capitalismo liberal y el declive cultural producto de la cultura de masas, y hubo figuras tardías, casi todas fuera del marco de referencia anglosajón, que aceptaron diversas formas de justificación pseudocientífica de ideologías radicalmente asociales e «irracionales», basadas a menudo en categorías sociales raciales y no convencionales. Estas reacciones pueden estudiarse por naciones, en aras de una mejor comprensión, de manera que, en lo que resta, hablaremos de las formas de pensamiento conservador en Gran Bretaña, Estados Unidos y la Europa continental, en este orden.

Puede que resulte paradójico que empecemos la discusión de la filosofía conservadora explicando las cuestiones que tratar a través de la obra de dos impecables teóricos liberales: Alexis de Tocqueville (1805-1859) y John Stuart Mill (1806-1873). Ambos pensadores esperaban que el proceso político desembocara en una democracia plena y, además, apoyaban ese resultado. Pero ambos manifestaron el mismo tipo de reservas que los conservadores de su

entorno. Al final del segundo y último volumen de La democracia en América (1840), afirma Tocqueville:

Las naciones de nuestro tiempo no pueden eliminar los obstáculos que impiden que todos los hombres sean iguales, pero depende de ellos mismos que el principio de igualdad los lleve a la servidumbre o a la libertad, al conocimiento o la barbarie, a la prosperidad o la ruina (Tocqueville, 1945, p. 352).

La libertad y el individualismo podían verse amenazados por la fuerza de la opinión pública mayoritaria, por la voluntad política de la mayoría utilizada contra una minoría o por la tendencia hacia la mediocridad cultural intrínseca a la mentalidad igualitaria de las democracias. Tocqueville temía la evolución hacia un gobierno poderoso que ofreciera confort y asistencia a los muchos y, por lo tanto, fuera capaz de controlar a una masa de individuos iguales sin interferencia de instituciones intermedias o grupos de interés. Era lo que denominaba «despotismo democrático». Con un legado político tan ambiguo no puede sorprendernos que, más tarde, Tocqueville fuera aclamado por liberales y conservadores. Lo había previsto cuando escribió en 1835: «Habrá quien diga que en el fondo no me gusta la democracia y que soy duro con ella; otros pensarán que la favorezco de forma imprudente»[8].

Sobre la libertad (1859), el texto de Mill escrito una generación después, trata muchas de estas ideas. Pensemos, por ejemplo, en la preocupación que suscitan en Mill la uniformidad social y cultural y sus negativos efectos sobre el individuo:

Hay que protegerse [también] de la tiranía de la opinión y los sentimientos prevalecientes, de la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos a las sanciones civiles o penales, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a quienes no están de acuerdo con ellas; quieren frenar el progreso y, a ser posible, prevenir la formación de cualquier tipo de individualidad que no esté en armonía con su forma de hacer las cosas, para obligar a todos los caracteres a hacerse a sí mismos siguiendo su ejemplo (Mill, 1977a, p. 220).

En la década de 1850 Mill tenía claro, como muchos otros, que la extensión del sufragio británico y la reforma del Parlamento en 1832 irían seguidas de ulteriores medidas de democratización. Como escribió en 1861: «Es evidente que el único gobierno que puede satisfacer plenamente las exigencias del Estado social es aquel en el que participa el pueblo entero» (Mill, 1977b, p. 412). La preocupación de Mill por los efectos que esto podía tener sobre la calidad del gobierno y la coherencia de las medidas adoptadas se expresa en primer lugar en su apoyo al voto plural, basado en la educación y el rendimiento, y luego en su recomendación de una reforma electoral que pudiera mejorar la excelencia y cualificación de los legisladores. Si iban a tener más autoridad y los iban a elegir las clases menos educadas, al menos debían ser hombres capaces. En Thoughts on Parliamentary Reform (1859), Mill defendía el denominado sufragio censitario, en el que el derecho a votar se concedía atendiendo al nivel educativo y profesión del ciudadano; había quien podía tener cinco o seis votos, otros sólo uno, era parte de la disputa en la sociedad victoriana entre «cerebros y números». Se convirtió en un entusiasta de un modelo electoral basado en el voto transferible único, diseñado en la década de 1850 por el jurista Thomas Hare, que incentivaba la elección de hombres con buenas capacidades intelectuales[9]. Su interés en dar el poder a los mejores hombres también le llevó, en Consideraciones sobre el gobierno representativo (1861), a diseñar estructuras administrativas gubernamentales como comités y consejos legislativos, compuestos por expertos en políticas públicas, que eliminaran las rémoras de amateurismo e ignorancia del seno del gobierno democrático. Si Gran Bretaña iba a tener una democracia, que fuera una democracia eficaz (Goldman, 2002, pp. 278-289). Mill desdeñaba las pretensiones del gobierno aristocrático de dirigir los asuntos de forma inteligente y eficaz; aunque tenía dudas sobre la administración popular, se mostraba aún más hostil hacia el gobierno del privilegio. Pero estas líneas de conservadurismo que hallamos en el seno del liberalismo de Mill ilustran muy bien el reto de la democracia: si el defensor de la libertad temía sus consecuencias, ¿cuánto no debían temerlas los defensores de la propiedad?

Pese a su ambivalencia, «la autoridad pontifical de Mill», como decía el político liberal y periodista John Morley, era un objetivo obvio para los ataques conservadores. En la famosa crítica del jurista James Fitzjames Stephen (1829-1894), plasmada en una serie de ensayos recopilados y publicados bajo el título Liberty, Equality and Fraternity en 1873, se recurría a muchos de los temas

característicos del conservadurismo del siglo XIX para minar no ya las conclusiones liberales, sino asimismo sus primeros principios y premisas. Stephen, vástago de una famosa familia evangélica, era un racionalista escéptico en temas religiosos (una postura que compartía su hermano, el hombre de letras victoriano Leslie Stephen) y una voz muy conocida en las revistas y periódicos de mediados de la época victoriana (Colaiaco, 1983). Su argumento esencial se contiene en una carta de 1872, en la que señala que Sobre la libertad de Mill bebía de un «concepto de naturaleza humana [que] considero poco atractivo y novelesco»[10]. Mill estaba dispuesto a conceder a cada cual toda la libertad posible sin dañar a los demás. Stephen creía, haciéndose eco de Burke, que era una visión fatalmente optimista de la naturaleza humana: «La condición de la vida humana es tal que necesariamente nos vemos sometidos a restricciones e imposiciones dictadas por las circunstancias en prácticamente toda acción de nuestras vidas» (Stephen, 1991, p. 59). Puesto que «hay y siempre ha habido en el mundo una gran cantidad de personas malvadas e indiferentes», siempre se requeriría «compulsión y restricción». Y teniendo en cuenta el grado de sus defectos morales, la concesión de la libertad «no las hará mejores»[11]. El principio fundamental de Mill también negaba «cualquier sistema moral existente ya que estos, por su misma naturaleza, guían e incentivan la conducta correcta y desaprueban acciones que la comunidad puede condenar, tanto si las consecuencias de esas acciones resultan dañinas para los individuos como si no. En otras palabras, el principio de libertad no es fundamento suficiente para la ética social»[12]. En opinión de Stephen, la defensa que hacía Mill de la libertad incentivaba el desorden moral y la insubordinación social al minar «el auténtico sentido de la virtud de la obediencia, de la disciplina en su sentido más amplio»[13]. Los argumentos de Stephen dependían, tanto como los de Mill, de una idea de la naturaleza humana muy concreta, pero Stephen afirmaba que él al menos había expresado públicamente sus premisas psicológicas. Al hacerlo, su crítica era básicamente una reafirmación de los temas conservadores de siempre.

Quienes rechazaban el liberalismo a veces se topaban con las certezas que ofrecía el catolicismo, con su rechazo ortodoxo del presente y el futuro, algo atractivo y consolador. El caso de John Henry (cardenal) Newman (1801-1890) quizá sea el ejemplo más conocido del mundo anglohablante, lo que nos recuerda que el conservadurismo no reivindicaba ninguna creencia religiosa ni exigía la pertenencia a ninguna confesión concreta, pero solía asociarse al cristianismo y su defensa (Ker, 1989; Newman, 1956, 1961-2008). En el complejo caso de Newman, Roma lo atrajo por múltiples factores, muchos de ellos históricos, académicos y doctrinales, consecuencia de su prolongado y

detallado estudio de los Padres de la Iglesia. Pero la facilidad con la que el Estado británico alteraba el sistema religioso de la nación (como en el caso de la emancipación católica de 1829 y la consiguiente supresión de los obispados de Irlanda) y su erastiana imposición de la Iglesia anglicana a principios de la década de 1830, que obligó a su racionalización institucional, demostró a Newman y a los «tractarianos» del denominado Movimiento de Oxford que la independencia del clero era inexistente; que la sacralidad y la espiritualidad se veían amenazadas por los nuevos evangelios del estatismo, la eficiencia y la utilidad, y que la Iglesia oficial de Inglaterra era complaciente y apática. La campaña para espiritualizar al anglicanismo y a la nación había fallado, minada por un liberalismo que, desde su punto de vista, diluía a la fe convirtiéndola en una rutina. Cuando el líder del Partido Conservador, Sir Robert Peel, pronunció un discurso en 1841 que parecía favorecer la sustitución de la religión por la educación como guía ética para el desarrollo social, Newman replicó con ironía en una famosa serie de cartas enviadas a The Times («The Tamworth Reading Room»), en las que afirmaba que la fe era el fundamento duradero de la acción moral. En el caso de Newman, el rechazo al liberalismo adoptó la forma de una reversión a la Iglesia única y verdadera del catolicismo, a la que se unió en 1845. Posteriormente se volcó en la famosa discusión sobre los males de la modernidad y reivindicó sus creencias y acciones en su autobiografía, Apologia pro vita sua, de 1864.

Pero había otras formas de rechazo al liberalismo, y los antiliberales se vieron empujados, a veces a pesar de sí mismos, hacia el conservadurismo. En el caso de Thomas Carlyle (1795-1881) detestaba las doctrinas y las medidas sociales adoptadas por la economía política liberal, y realizó críticas sociales corrosivas tanto para su propia razón como para la sociedad victoriana temprana (Froude, 1882-1884; Kaplan, 1983). Cuando estas críticas se vieron reforzadas por un creciente descontento con lo inadecuado del parlamentarismo liberal y los procedimientos democráticos (y aunque nunca perdió su simpatía por el obrero común ni por el engañado cartista radical), su rechazo se convirtió en una nueva fe en la capacidad del gran hombre o líder para imponer el orden y la razón por medio de un autoritarismo benevolente a la generalidad de los seres humanos, incapaces de gobernarse a sí mismos. Un destacado ensayo de Carlyle, Signs of Times (1829), es una buena muestra de comprensión intuitiva de la deshumanización intrínseca a los procesos de la civilización industrial y a la «era mecánica»: «El corazón de los hombres se ha vuelto mecánico, igual que sus cabezas». En Past and Present, publicado catorce años después, desataba un torrente de hostilidad contra lo que antes había denominado «el nexo del

efectivo»[14], describiendo cómo destruía las relaciones humanas y acababa con la conducta moral. A continuación, dibujaba un retrato idealizado de la vida en una utópica comunidad del siglo XII. «En el presente todos trabajamos sin descanso y sin ganar nada, nos sentimos apesadumbrados, agotados y aislados, carentes de relaciones, atrapados en un laissez faire frío y universal» (Carlyle, 1903, pp. 210-211). Cuando se publicaron estos ensayos en Latter-Day Pamphlets (1850), Carlyle era implacablemente crítico con el autogobierno, incluso en Gran Bretaña, donde había echado fuertes raíces, y estaba dispuesto a aceptar la esclavitud por considerarla más deseable que una libertad alienada y carente de objetivos. La edición de las cartas y discursos de Oliver Cromwell (1845) que acometió, al igual que su biografía de Federico el Grande (1858-1865), eran, pues, mucho más que meros ejercicios de historia académica. El liberalismo era un espejismo peligroso y el papel del gran hombre en la historia era salvarnos de nosotros mismos.

Las erráticas ideas de Carlyle, que tanto impresionaron a sus contemporáneos (aunque a veces fuera difícil discernirlas debido a su estilo de recalcitrante profeta del Antiguo Testamento), fueron utilizadas por otros pensadores y movimientos conservadores con cuyo desarrollo coincidieron en el tiempo. El rechazo al laissez faire fue un tema especialmente fuerte en el pensamiento conservador inglés entre las décadas de 1830 y 1850, y el movimiento de la Joven Inglaterra a través del cual expresaba sus puntos de vista Disraeli (1804-1881) a principios de la década de 1840, se hizo eco de la invocación de Carlyle a un pasado mejor, más joven y moral, desde su visión igualmente idealizada del paternalismo medieval (Blake, 1966, pp. 167-189; Faber, 1987). Para la Joven Inglaterra, las medidas sociales de la Inglaterra anterior a la Reforma no sólo eran mejores que el flujo y la inestabilidad del presente, sino que su espíritu vivo se ponía como ejemplo ideológico y político para superar a la burguesía. La adaptación de la aristocracia y del pueblo al paternalismo conservador de sus superiores se propuso, medio en broma medio en serio, como alternativa al liberalismo. El hecho de que esto fuera una crítica concreta al liderazgo del Partido Conservador en manos del semiliberal Sir Robert Peel, hijo de las clases medias que se había adaptado al papel de primer ministro entre 1841 y 1846 y no era un hombre de partido, no debería oscurecer el imaginativo uso que hicieron los tories de una romántica benevolencia para enfrentarse a sus oponentes, tanto ricos como pobres, de la civilización industrial y el laissez faire. La trilogía de novelas de Disraeli –Coningsby, Sybil y Tancred (1844-1847)– dio forma y sustancia a sus ideas y su estrategia. Aunque los académicos seguirán debatiendo sobre su relevancia para entender su pensamiento político, sin duda encarnan una

tendencia importante, irrealizada e irrealizable, de la tradición conservadora (Blake, 1966, pp. 190-220; Vincent, 1990, pp. 81-104).

También hay coincidencias con las ideas de Carlyle en la obra de John Ruskin (1819-1900) quien, como es sabido, se describió a sí mismo como un «vehemente tory de la vieja escuela»[15], aunque según una descripción anterior era «conservador por instinto y naturaleza, amaba las cosas antiguas porque eran antiguas y odiaba las nuevas sólo porque eran nuevas»[16]. Puede que esta descripción se ajuste mejor al auténtico espíritu de Ruskin y también es de utilidad para entender en general la psicología conservadora. Ruskin es alguien inusual en la historia del pensamiento social (donde ocupa su lugar, aunque por lo general no se le incluya) porque sus ideas sociales y políticas nacieron de su sensibilidad estética y de su vocación como crítico de arte y arquitecto. El mortal abrazo del liberalismo del laissez faire llegaba lejos, influyendo incluso sobre el diseño victoriano, la artesanía, la naturaleza y, bajo el capitalismo, en la experiencia del trabajo. Cuando Ruskin se dio cuenta de que el registro arquitectónico contenía una historia moral de la humanidad, que lo que construimos y cómo lo construimos son proyecciones de nuestros valores y de nuestras reflexiones más profundas sobre la sociedad, se volvió más crítico con el materialismo hueco del estilo victoriano, con la destrucción del entorno natural y la explotación de los hombres y mujeres, que consideraba causa y efecto de esta degeneración moral[17]. Sus magníficos y originales ensayos sobre economía política, Unto this Last, publicados en 1862, eran paradójicos. Emanaban de un espíritu conservador iracundo que calificaba la filosofía social y la política económica liberales de inhumanas y sin Dios, pero se convirtieron en clásicos del movimiento obrero emergente a finales del siglo XIX e inspiraron el anticapitalismo ético de los fundadores del Partido Laborista británico. Ruskin fue el autor más leído por la primera cohorte de miembros laboristas del Parlamento elegida en 1906 (Goldman, 1999, pp. 57-86). No debería sorprendernos que los obreros de la generación siguiente alabaran a Ruskin (y a Carlyle). Los conservadores y los socialistas protestaban de común acuerdo por las consecuencias generadas por el liberalismo social y económico, aunque hubiera grandes diferencias en lo que proponían hacer al respecto. Ningún obrero consciente de sí y políticamente avisado podría verse atraído por la sociedad estática, jerárquica y paternalista que amaban los críticos conservadores.

Ruskin es pues un buen ejemplo de la evolución de otro de los temas clásicos de la tradición conservadora, el denominado «conservadurismo cultural», menos

centrado en los efectos políticos de la modernidad y más en las consecuencias que acarreaba para el gusto, el aprendizaje y la conducta públicos. Hasta cierto punto puede considerarse una retirada tras haber perdido la batalla contra el liberalismo político en la década de 1840, época en la que el Partido Conservador desapareció por disputas internas sobre la forma de reaccionar ante el cambio social y económico y muchos conservadores se volcaron en la preservación de los valores tradicionales en el arte, la religión y la educación. Hay una vena de conservadurismo, que atrajo la atención de los académicos e influyó en ellos y va de Coleridge, a través de Carlyle, a Ruskin y Matthew Arnold en el contexto específicamente inglés[18]. Al igual que su contemporáneo John Stuart Mill, Matthew Arnold (1822-1888) fue un liberal que creía en muchos de los principios progresistas de la época: democracia, perfectibilidad, reforma y administración por parte de expertos[19]. Pero en Cultura y anarquía (1869), lecciones que dio expresando sus opiniones a finales de la década de 1860, realizó el estudio más famoso, aunque no necesariamente el mejor, sobre el conservadurismo cultural de la tradición anglohablante. Aceptaba que la democracia se había asentado (conviene recordar que escribió estos ensayos tras ciertas revueltas menores y una manifestación pública en apoyo de la extensión del sufragio convocada en Hyde Park, en julio de 1866[20]) y escribía sobre cómo hacerla tolerable y más culta. Poco antes había escrito: «Lo difícil en democracia es hallar y conservar altos ideales»[21]. Aunque la cultura en sí nunca se define satisfactoriamente en Cultura y anarquía, Arnold la describe como un legado de orden, estabilidad y valores civilizados encarnado en las bellas artes. «Sin orden no hay sociedad y sin sociedad no hay perfección humana.» La cultura era «un estudio de perfección, lo mejor que se ha hecho o dicho» (Arnold, 1960, p. 45). Sin embargo, pocos aspiraban a tanto a mediados de la época victoriana en Gran Bretaña. Arnold se mostraba especialmente crítico con la vulgaridad y la «civilización burda» –el filisteísmo– de las clases medias inconformistas (es decir, protestantes no anglicanas), esclavas de lo que denominaba el «hebraísmo»: un doctrina y estilo de vida materialista, provinciano y confinado a la moralidad bíblica del «dinero y la salvación». Contraponía esta descripción al espíritu del «helenismo», el sentido clásico de una vida completa, equilibrada y plena[22].

Arnold no era un esnob. No se puede aplicar ese calificativo a quien se pasa cuarenta y cinco años siendo inspector de escuelas, recorriendo el país para cumplir con su obligación de contribuir a la mejora social y defendiendo apasionadamente la necesidad de elevar la calidad de la educación secundaria en Inglaterra[23]. Era muy humano, de elevados principios y pragmático en

política, y logró demostrar la debilidad de los argumentos conservadores en lo tocante a la cultura. Impartió sus famosas lecciones en su propia universidad, Oxford, apenas una década después de que en 1854 se permitiera el acceso a esta institución a los no anglicanos por primera vez desde la Reforma, y en una época en que los puestos de docente, al igual que en Cambridge, dejaron de estar vetados a quienes no pertenecieran a la Iglesia Oficial. Si la alta cultura se veía amenazada por el filisteísmo, si las clases bajas vivían vidas no ilustradas y espiritualmente pobres; si la anarquía era una amenaza (aunque hay que decir que en Gran Bretaña no la había por el momento), ¿eran responsables el elitismo cultural y la exclusión deliberada? Arnold estaba convencido de que se dañaba a una cultura nacional al «aislarla de la corriente de pensamiento principal», cuando la comunidad disentía (Arnold, 1998, p. 382). Pero como replicó un «filisteo», Oxford «sin duda puede dirigir la mirada el suelo y lamentar la ligereza e irreflexión del filisteísmo que prevalece por doquier, pero no tiene derecho a hablar de ello con sarcasmo a menos que nos saque de él» (Watson, 1871, pp. 365-366)[24]. Hay que conceder que Arnold estaba muy preparado gracias a la prestación de un servicio público ejemplar y al ejercicio de la escritura. Pero la paradoja del conservadurismo cultural, su gran defecto, era que lo que más temía, la dilución de la alta cultura por la acción de las masas, se estaba produciendo debido a lo que definía y caracterizaba al conservadurismo mismo: la preservación de la alta cultura por medio de la exclusión social e intelectual.

LA TRADICIÓN CONSERVADORA EN NORTEAMÉRICA

Todos estos conservadurismos del contexto británico se expresaron de modos muy distintos, se centraron en ámbitos diferentes (religioso, estético, social o cultural) y plantearon soluciones diversas. Pero se articularon en el seno de una cultura política estable, en la que el espectro ideológico era relativamente limitado, y en una sociedad que sólo había experimentado cambios menores tras la década de 1840. En Gran Bretaña las ideas conservadoras se formularon a partir de la convicción de que el diluvio era improbable, pero la situación era distinta en la Europa continental y en Estados Unidos. En Norteamérica, la necesidad de defender el seccionalismo y la «institución peculiar» de la esclavitud negra dio al conservadurismo un sentido distinto: se convirtió en la

base de la defensa de la sociedad sureña y de su secesión de la Unión. En la Europa continental, donde era evidente que las amenazas al orden social eran más graves, el conservadurismo adoptó una forma más virulenta.

A veces se ha dicho que en Norteamérica no existe una tradición realmente conservadora[25]. Es un famoso argumento de Louis Hartz, que afirma que la ausencia de monarquía, feudalismo o Iglesia oficial en Estados Unidos no dejaba al conservadurismo ningún ámbito social, natural o institucional en el que centrarse (Hartz, 1955). Además, la democracia y la industria, surgidas a principios del siglo XIX, habían evolucionado en paralelo hasta convertirse en la forma natural de la vida norteamericana de acuerdo con el espíritu liberal, el individualismo político y las instituciones representativas que, según esa interpretación, habían liderado la Revolución y se habían consignado en la Constitución federal y en las constituciones estatales de finales del siglo XVIII. Teniendo en cuenta la debilidad relativa del radicalismo social entre «gente de posibles», que contaban con bastantes recursos que explotar, no hubo retos importantes desde la izquierda que pudieran dar lugar a un conservadurismo indígena (Sombart, 1906).

Pero una generación más reciente de especialistas ha rechazado esta teoría al considerar que no tiene en cuenta el conservadurismo esencial de la Revolución americana, un conflicto emprendido por los colonos para preservar el statu quo amenazado por las innovaciones administrativas y fiscales británicas de las décadas de 1760 y 1770. En aquel conflicto, los argumentos más fuertes fueron los fundados en los derechos tradicionales de los súbditos de la Corona y en formas de entendimiento más antiguas, basadas en la ideología whig de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII en lo relativo a la capacidad de los gobiernos para exigir impuestos (Baylin, 1967). A su vez, los Padres Fundadores de la república, que diseñaron la Constitución federal de 1787, habían recurrido a la cautela partiendo de una idea realista de la naturaleza humana. Temían el aumento del poder central y por eso crearon diferentes ramas del gobierno y partieron de la autoridad de los estados. Se aseguraron de que el poder no mediado de la elección popular sólo se aplicara a la rama del legislativo central y no al ejecutivo ni al poder judicial. Diseñaron una estructura política que equilibraba cuidadosamente libertades y restricciones individuales. Dieron por hecho que lo que mueve a los hombres es el deseo, e intentaron limar ese egoísmo por el bien de la Unión a través de sistemas de crédito público[26].

A veces se ha puesto la etiqueta de «conservadoras» a las filosofías sociales

surgidas en Estados Unidos para validar el capitalismo monopolístico de finales del siglo XIX. El compromiso con el individualismo económico del laissez faire, que todos compartían, les situaba en el seno de la tradición liberal. Pero en el Sur de antes de la guerra echó raíces una suerte de conservadurismo norteamericano, agrario, racista y paternalista, que iba unido a cierto estilo (sin sustancia) de señorío (Genovese, 1996, pp. 22-23, 31, 98). El conservadurismo sureño se basaba en la premisa de las desigualdades naturales entre razas y clases. Aunque las grandes plantaciones eran en sí mismas empresas capitalistas y sus dueños invertían en la tierra y el algodón, produciendo mercancías esenciales para el mercado mundial y amasando grandes fortunas en el proceso, el Viejo Sur arremetía fuerte y críticamente contra el «trabajo libre», ese sistema de laissez faire de los estados del Norte que, según ellos, no tenía en cuenta en absoluto el bienestar de los nuevos trabajadores urbanos e industriales a los que empleaba. El individualismo norteño y la explotación que practicaba se comparaba con el organicismo y paternalismo sureños. Se afirmaba que, en el Sur, trabajo y capital pretendían lo mismo y no estaban en conflicto. ¿Cómo podía ser de otra manera cuando el trabajo (los esclavos) era un capital en sí, un recurso valioso al que no había más remedio que tratar con humanidad? También se decía que la estructura social del Sur, con su clase de ricos rentistas propietarios de plantaciones, había dado lugar a una civilización más elevada y mejor que la del liberal y venal Norte. Según la leyenda, autocreada, del «Viejo Sur», su modelo social era señorial; su civilización, la del caballero; su clase gobernante, una aristocracia que abarcaba a todos los plantadores (Cash, 1991, p. xlix). Algunos de estos argumentos estaban diseñados para dignificar y justificar la propiedad de los esclavos, pero, aun así, la tradición conservadora sureña era auténtica, no se limitaban a defender sus intereses. Hundía sus raíces en el republicanismo agrario de Thomas Jefferson, expresado en su Notes on the State of Virginia (1787), un canto a la vida en el campo, considerada moralmente superior a cualquier otra, aunque Jefferson defendía una sociedad de granjeros libres más que una «plantocracia» y en muchos aspectos fue revolucionariamente liberal (Shalhope, 1976, pp. 529-556). Este conservadurismo entró en el siglo XIX de la mano de, entre otros, John Taylor of Caroline (como le llamaban) (1753-1824) y su Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States (1814), así como gracias a los discursos pronunciados en el Congreso por John Randolph of Roanoke (1773-1833). Ambos eran muy críticos con el crecimiento de la sociedad comercial del Norte, pues creían que el incremento de la riqueza y su influencia en el gobierno suponían una amenaza para las libertades del pueblo. Defendían el orden agrario y patricio del Sur del que procedían, y a ambos les preocupaba cada vez más la suerte que correría la esclavitud en una

república moderna. De ahí que se opusieran a un aumento del poder federal y resucitaran la teoría de la soberanía de los estados. En la década de 1840, los defensores sureños de la «diferencia» lanzaron el argumento de que la esclavitud era un «bien positivo», tanto para los esclavos, a los que no faltaba de nada en las plantaciones, como para sus propietarios. También elaboraron una hiriente crítica a los males generados por la economía política del Norte. Entre los muchos sureños de mediados de siglo que desarrollaron estas ideas destacan George Fitzhugh (1806-1881) y John C. Calhoun (1782-1850), senador por Carolina del Sur y exvicepresidente.

Fitzhugh era abogado y periodista. La lectura de Carlyle y de las publicaciones periódicas británicas de la década de 1840 ejercieron una gran influencia sobre él y sobre su concepción de la naturaleza inmoral, explotadora e inestable del capitalismo industrial. Admiraba asimismo a Disraeli. En Sociology for the South; or the Failure of Free Society (1854) y Cannibals All! Or, Slaves without Masters (1857) criticaba al liberalismo atomizador desde el punto de vista conservador y defendía la esclavitud haciendo referencia a las condiciones de miseria y degradación de los «esclavos asalariados» del Norte, reivindicando el paternalismo sureño frente a la anarquía social de los estados libres (Genovese, 1969, pp. 118-244). Para Fitzhugh, la libertad era «un mal que el gobierno está llamado a corregir» (Fitzhugh, 1854, p. 170). El trabajo libre situaba «a la humanidad en posiciones antagónicas y llevaba a las sociedades a la guerra» (ibid., p. 23), mientras que la esclavitud era «un hermoso ejemplo de comunismo, en el que cada cual recibe no según su trabajo, sino según sus necesidades» (Fitzhugh, 1854, p. 29). Una vez más, se aprecia la vena antiliberal común a conservadurismo y socialismo. Los obreros del Norte, de Nueva York y de Boston, empleaban argumentos muy similares a los de Fitzhugh en la década de 1840, usando los mismos términos para quejarse de que la esclavitud asalariada del Norte era más explotadora que la esclavitud del Sur (Goldman, 2000, pp. 177-233). Pero Fitzhugh no era un nostálgico: aunque denunciaba a las ciudades del Norte, también hablaba de la necesidad de fundar más pequeñas ciudades en el Sur para complementar a un campo rico y crear un mercado propio, donde los sureños pudieran dar salida a sus propias mercancías y a las manufacturas locales, reduciendo las importaciones.

A Fitzhugh le interesaban la organización social y los valores sociales divergentes de ambos bandos. Calhoun, por su parte, era un político y un teórico que intentaba defender las peculiaridades sureñas y buscaba la forma de preservar los derechos de las minorías en el seno de una democracia. En aquella

época, la defensa de las minorías era un tema clásico del liberalismo (como demuestra la obra de Mill). La paradoja de la Norteamérica de mediados de siglo era que precisaban este principio para defender los intereses conservadores. Calhoun empezó a defender las diferencias sureñas en 1828, cuando justificó el derecho de un estado a «anular» una ley federal que amenazaba sus intereses vitales (en este caso se trataba de un nuevo arancel) en los documentos que preparó para el parlamento de Carolina del Sur conocidos como South Carolina Exposition and Protest (1828). En su discurso de Fort Hill de 1831 (sobre las relaciones entre los estados y el gobierno federal), propuso la idea de una «mayoría concurrente» para proteger a las minorías, concediéndoles una significativa participación en el poder que incluía el derecho de veto a la proclamación o implementación de una norma de derecho público. En sus obras póstumas Disquisition on Government y Discourse on the Constitution (ambas de 1851), llevó esta idea aún más lejos, elaborando toda una teoría política aplicable a una sociedad plural con muchos intereses económicos y sociales, que protegería esas diferencias frente a la interferencia federal y la tiranía de la mayoría numérica (Calhoun, 1992; Niven, 1988). Calhoun afirmaba que el equilibrio político, económico y territorial de la Unión se había ido alterando lentamente en detrimento del Sur. Proponía en su Discourse un ejecutivo dual, que representara tanto a los estados esclavistas como a los libres, y defendía el derecho de una mayoría local a consensuar las leyes aprobadas por la mayoría numérica del Congreso (Hartz, 1955, pp. 158-166; Niven, 1988, pp. 328-334; Spain, 1951). El problema que plantean en la práctica estos derechos y mecanismos es obvio; hubieran desestabilizado a cualquier gobierno nacional coherente, tanto de Estados Unidos en la década de 1850 como de cualquier parte del mundo o cualquier época. Sin embargo, aunque Calhoun murió en 1850, fueron sobre todo sus ideas las que dieron lugar a la secesión de los estados del Sur, legitimándola en 1860-1861 tras la elección de Lincoln. La guerra civil subsiguiente estalló por muchos motivos y tenía raíces complejas, pero, en cierta forma, se trataba de la lucha de una sociedad conservadora contra otra liberal. Fue, como bien ha señalado Barrington Moore Jr., una especie de revolución modernizadora en la que una sociedad atrasada, paternalista y agraria fue vencida por otra más dinámica, industrial y comercial[27]. En opinión de Eugene Genovese, el Sur fue la sociedad del siglo XIX que se resistió más activamente al capitalismo liberal (Genovese, 1992). Su derrota política y militar no acabó con esa resistencia ideológica, como demuestran el fracaso de la «reconstrucción» del Sur por parte del Norte tras 1865 y la institucionalización del racismo sureño en las décadas de 1880 y 1890.

LA REVUELTA CONTRA EL POSITIVISMO: IRRACIONALISMO CONSERVADOR EN LA EUROPA DE FINALES DEL SIGLO XIX

El conservadurismo sureño se desarrolló en contextos políticos y económicos muy diferentes a aquellos en los que arraigó el conservadurismo inglés del siglo XIX, aunque ambos movimientos compartieron posturas ideológicas e intuiciones sociales. Pero en su abierto racismo –que parece haberse vuelto más virulento tras la supresión de la esclavitud con la Guerra Civil y con el intento ulterior de implantar un mercado de trabajo libre–, y en las burdas justificaciones del racismo en las que se basaba el sistema de discriminación legal introducido por las leyes de «Jim Crow» a partir de la década de 1890, el sur de Estados Unidos comparte algunas características con ciertos tipos de conservadurismo que hallamos en la Europa continental en la década de 1870. Como bien han señalado diversos autores, en parte se debe a que emplean un tono parecido, virulento, sin concesiones e intolerante, y, en parte, es una cuestión de estilo y del tipo de argumentación a la que se recurre. El conservadurismo europeo se fue volviendo cada vez más irracional y vulgar (por la distorsión que acabaron produciendo ideas baratas) hacia finales de siglo. Alababa la conducta instintiva, favoreciendo a la intuición y el subconsciente sobre la razón, cuando antes había hecho gran hincapié en el empirismo epistemológico, el realismo político y las explicaciones naturalistas de la conducta humana[28]. H. Stuart Hughes ha denominado a esto «la revuelta contra el positivismo» (Hughes, 1979a, pp. 29-30, 37).

La vulgarización de las ideas es evidente en el seno del movimiento conocido como darwinismo social. La selección natural, tal y como había sido explicada por Darwin en El origen de las especies (1859), era un proceso azaroso y amoral: la capacidad de una especie o un organismo para sobrevivir y medrar dependía de la posesión fortuita de ciertas características favorables. Fue una de las muchas razones por las que los victorianos, que creían vivir en un universo en el que la justicia estaba garantizada, recibieron la teoría con honda perturbación. Pero el darwinismo social, que adaptaba la ciencia natural para que pudiera utilizarse en ciencia sociales, hacía explícito el nexo entre el éxito mundano y los supuestos rasgos, atributos y talentos superiores de quienes (individuos, clases, naciones, razas o especies) llegaban a lo más alto. De esta forma los «más

aptos», quienes más lo merecían, sobrevivían y prosperaban, mientras que los moral, intelectual y racialmente degenerados, no. Era un argumento evidentemente circular, que defendía que la desigualdad y la subordinación estaban científicamente determinadas, diseñado para racionalizar las estructuras sociopolíticas existentes, incluido el gobierno de las elites y el control de pueblos inferiores por parte de supuestos pueblos superiores. Aunque pudiera parecer que el énfasis en la competición y la lucha del darwinismo social lo acercaba de forma natural al liberalismo del laissez faire –y algunos de sus más famosos exponentes, como Spencer, eran muy partidarios de ese ideario–, se trataba de una doctrina maleable que podía emplearse en muchas situaciones y que ejerció una influencia considerable en diversos teóricos políticos, incluidos los socialistas. Pero resultaba especialmente útil a las elites que procuraban «conservar» su posición, tanto si se trataba de los «barones ladrones» norteamericanos y su acumulación de riqueza, como si hablamos de hombres de Estado imperialistas que justificaban así el colonialismo (Burrow, 1979; Dickens, 2000; Hawkins, 1997; Hofstadter, 1955b; Jones, 1980).

Una de las fuentes del conservadurismo ideológico que no existía en el mundo anglosajón era la ortodoxia papal, que pretendía dirigir las conductas de millones de católicos romanos del mundo entero y destacó en la segunda mitad del siglo XIX por su implacable hostilidad hacia la liberalización y el nacionalismo. Pío IX había visto Roma ocupada por una sucesión de ejércitos extranjeros desde 1848; el nuevo Estado italiano se había anexionado los dominios papales y puesto en cuestión la autoridad política del pontífice. Su reacción fue denunciar como herético el catolicismo liberal, que había sido un intento por llevar a la Iglesia a algún tipo de relación con su entorno. En 1854, consciente de que vivía en unos tiempos más escépticos, empíricos y materialistas, el papa promulgó la doctrina de la inmaculada concepción de la Virgen María (Coppa, 1998, p. 96). Una década después llegó la encíclica papal, Syllabus errorum, en la que condenaba el socialismo, el liberalismo, el pensamiento científico moderno y hasta a las sociedades bíblicas, reafirmando la autoridad absoluta del pontífice (Coppa, 1998, p. 108). En 1871 se proclamó la doctrina de la infalibilidad papal, pensada para acabar con toda discusión, ahogando así al liberalismo en el seno de la Iglesia (Coppa, 1998, p. 111)[29]. Roma había declarado la guerra a la época y ya no se reconciliaría con los poderes terrenales ni con el desarrollo del conocimiento.

Otra forma intransigente de conservadurismo fue el nacionalismo de extrema derecha defendido por movimientos y gobiernos tras 1870. Las revoluciones de

1848-1849 habían demostrado que el nacionalismo, más que completar al liberalismo, se oponía a él, lo que daba a la extrema derecha la posibilidad de manipular la idea nacional con fines políticos ulteriores. La multiplicación de los movimientos nacionalistas por toda Europa en la segunda mitad del siglo, sobre todo en el seno del Imperio austrohúngaro, tuvo dos consecuencias. En primer lugar, surgieron más retos y más intensos para la integridad de los imperios europeos a finales del siglo XIX. En segundo lugar, cada vez había más fricciones y un mayor antagonismo entre los grupos nacionalistas. Ambas derivas permitieron que se exigieran políticas conservadoras para evitar el desorden, e imponer la uniformidad lingüística, cultural o religiosa. Contribuyeron a ello los ideólogos en todas las naciones, cuyos gobiernos se aseguraron su apoyo para difundir estas ideas desde la imprenta y las cátedras. La elite imperial asistió a las lecciones de historia a cargo de Heinrich von Treitschke, impartidas en la Universidad de Berlín en la década de 1870 y 1880. Treitschke era profesor, editor de la revista Preussische Jahrbücher y miembro del Reichstag (1871-1884). Un señalado exponente, en suma, de nacionalismo alemán (en manos de Prusia), de militarismo, autoritarismo, antisocialismo y antisemitismo (Davis, 1973; Dorpalen, 1957). Tácticamente era bastante sencillo enfrentar a una minoría nacional contra otra o reforzar el sentimiento xenófobo que todos suscribían. No es ninguna coincidencia que el antisemitismo se desarrollara en aquella época (a menudo alentado por las autoridades, como en Rusia) como maniobra de distracción, como una forma de integración negativa diseñada para que reinara la armonía entre grupos políticos y étnicos divergentes. Se incentivaba la lealtad al Estado y al régimen potenciando el chovinismo en casa y los prejuicios en el extranjero. El movimiento paneslavo ruso, defendido por Fiódor Dostoievski, se caracterizaba por su hostilidad hacia determinados grupos nacionales, étnicos o religiosos (polacos, judíos, católicos romanos), hacia el socialismo, el liberalismo y las clases medias, así como hacia Occidente en general. Los viajes de Dostoievski por Europa en la década de 1860 provocaron en él una reacción conservadora y rusófila[30]. En Los hermanos Karamázov (1880) se contrapone, como es sabido, el racionalismo occidental a una tradición rusa más profunda de espiritualidad y misticismo. Con un pedigrí así, el paneslavismo fue absorbido fácilmente por la ideología estatal reaccionaria de Alejandro III y de Nicolás II a partir de la década de 1880 (Kohn, 1953).

De forma similar, las ideas optimistas e ilustradas sobre la raza, que el siglo XIX había heredado del XVIII, se transformaron a partir de la década de 1850 en una pseudociencia basada en la desigualdad natural de las razas y en el derecho

moral de los supuestamente superiores a controlar a los inferiores (Poliakov, 1974; Stocking, 1968). El énfasis en la influencia del entorno del siglo XVIII había incentivado la creencia de que la diferencia racial no estaba determinada genéticamente ni era permanente, y que los africanos podían convertirse en ingleses con la educación y las oportunidades adecuadas. El «noble salvaje», sin duda, era diferente e intelectualmente subdesarrollado, pero no era ni moral ni personalmente inferior al europeo. Pero la teoría racial posterior del siglo XIX hacía hincapié en la existencia de toda una jerarquía de razas, cada una con sus habilidades y con los arios blancos a la cabeza. Este cambio fue consecuencia, en parte, de los estudios antropología y de la información que se manejaba en aquella época, que incidía en una diversidad racial que dio alas a la idea de que los ingleses y los africanos no eran asimilables. Debía algo al predominio de las teorías de darwinismo social, a su idea de competición permanente y a la creencia de que sólo la raza más hábil y con mayor capacidad de adaptación sobreviviría. El racismo también se empleaba para justificar el imperialismo: el atraso de algunas razas proveyó a los europeos de la excusa necesaria para colonizarlos y «civilizarlos». Curiosamente, el denominado «padre del racismo», Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), autor de la obra en cuatro volúmenes Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), había sido chef de cabinet de Tocqueville cuando este último fue brevemente ministro de Asuntos Exteriores de la Segunda República francesa en 1849, pero Tocqueville fue uno de sus mayores críticos (Biddiss, 1970; Gobineau, 1970). Gobineau aborrecía la democracia por las razones conservadoras habituales, pero además le preocupaba que incentivara el mestizaje y la degeneración moral e intelectual de las razas superiores, provocando la extinción de la civilización en una era de uniformidad y mediocridad. La respuesta de Tocqueville fue apasionada y visionaria:

¿Acaso no ves lo inherentes que son a tu doctrina todos los males que produce la desigualdad permanente: el orgullo, la violencia, el desdén hacia nuestros congéneres, la tiranía y la abyección en todas y cada una de sus formas?… Existe todo un mundo de distancia entre nuestras ideas[31].

Aunque Gobineau se quejó amargamente de que sus contemporáneos ignoraban sus ideas, posteriormente tuvieron estas gran influencia, notable y ominosamente en Alemania (Gobineau, 1915).

Maurice Barrès (1862-1923) es un buen ejemplo de hombre de letras finisecular que se erige en paladín del espíritu del irracionalismo conservador. Junto con el historiador y comentarista Hippolyte Taine y con Louis-François Veuillot, editor desde 1843 del periódico L'Univers religieux, Barrès constituye el eslabón que une a Maistre, a principios del siglo XIX en Francia, con Charles Maurras, el editor de extrema derecha de L'Action française (y colaborador nazi) a principios y mediados del siglo XX. Barrès mezcló el individualismo y el intuicionismo de su trilogía Le Culte du moi (1888-1891), con protestas por el declive moral de Francia bajo la liberal Tercera República en el ciclo de novelas titulado Le Roman de l'énergie nationale. La primera de ellas y la más conocida, Les Déracinés («Los desarraigados»), se publicó en 1897 y describe a un grupo de estudiantes «desarraigados» de su religión y tradiciones, en parte debido a la educación laica. En este ciclo Barrès comparaba los valores de la Francia provinciana, que giraban en torno a la tierra y a la Iglesia y estaban en contacto con la tradición a través de ambas, con la hipocresía cosmopolita y la corrupción del centro político y financiero de la nación (Hughes, 1979a, p. 54). No resulta sorprendente que liberales, judíos y alemanes fueran sus objetivos favoritos: el extranjero en general era una amenaza para la tradición francesa y se burlaba de él (Dory, 1976). Barrès fue partidario del general Boulanger (quien había amagado brevemente con derrocar la república mediante un golpe bonapartista a finales de la década de 1880) y representó a diversas circunscripciones electorales en la Asamblea francesa, incluida Les Halles en París, hasta su muerte en 1923[32].

En Gustav Le Bon (1841-1931), los irracionalistas hallaron su teórico social más destacado. Al igual que Gobinau, Le Bon era otro jerarca de las razas naturales que proclamaba la superioridad de la anglosajona sobre todas las demás y la inferioridad de aquellos grupos que no le gustaban o a los que despreciaba, incluidos los socialistas. Formado en medicina y muy interesado por la arqueología y la antropología, se volcó en lo que hoy catalogaríamos de psicología social; su obra más importante en ese campo, Psychologie des foules («Psicología de las masas») se publicó en 1895 (Pick, 1989, pp. 90-93). La teoría de Le Bon se basa en la irracionalidad intrínseca de la vida social: las ideas no cobraban influencia por ser buenas o verdaderas, sino en virtud del enganche psicológico que creaban. Ese enganche se podía lograr por medio de técnicas de repetición, o sometiendo a la multitud a la persuasión y la sugestión de masas –«contagio mental» lo llamaba–. Las masas, tanto si eran naciones, religiones, razas o agrupaciones sociales, reaccionaban de forma diferente a los individuos, creaban una «mente colectiva». Eran sugestionables y se identificaban con los

sentimientos y creencias compartidas: esta era la «ley de la unidad mental de las multitudes» (Le Bon, 1979, pp. 58-59; Merton, 1963, pp. v-xxxix). Eran estas creencias compartidas las que determinaban cómo funcionan las instituciones sociales y no al revés: las instituciones reflejaban la conciencia, no la determinaban. Una de las implicaciones de este argumento era que los arreglos políticos debían estar en armonía con la psicología nacional o de grupo para funcionar. Otra, que la actitud de las multitudes o de las masas podía manipularse a lo largo de extensos periodos de tiempo para lograr un fin. De ahí que Le Bon se centrara en el poder de persuasión del líder. Temía al agitador socialista capaz de subvertir la razón de los individuos y sustituirla por la peligrosa mentalidad de la masa homogeneizadora (Le Bon, 1898). Lo cierto es que las ideas de Le Bon sobre la histeria colectiva y su manipulación fueron tan útiles a la derecha como a la izquierda en el siglo XX. Como bien señaló Robert Michels en 1930: «Aunque la opinión pública pueda perder su equilibrio y volverse muy radical, se la ha llamado, con razón, el cuartel general del conservadurismo. La opinión pública siempre es fanática y carece de una base de pensamiento real» (Michels, 1930, p. 231). La historia europea de los siguientes años lo demostraría con todo el dramatismo imaginable.

Los teóricos conservadores de mediados del siglo XIX habían intentado contrarrestar el liberalismo en términos de su propio discurso: habían cuestionado la fe en los derechos humanos naturales, debatido sobre el impacto de la democracia, intentado refutar las leyes de hierro de la economía política, lamentado la destrucción de las relaciones sociales paternalistas, se habían interesado por la dilución de la alta cultura. En Gran Bretaña, estos temas y estilos de intercambio siguieron caracterizando a la tradición conservadora autóctona hasta bien entrado el siglo XX (Quinton, 1978). En Estados Unidos se aprecia una continuidad entre el conservadurismo sureño de la década de 1830 y los denominados Southern Agrarians de la década de 1930 como Robert Penn Warren, John Crowe Ransom y Allen Tate, quienes siguieron defendiendo la causa perdida de un Sur jeffersoniano, sobre todo en su obra común de 1930, I’ll Take My Stand. Los conservadores del continente europeo de finales del siglo XIX rechazaron cualquier alianza con las fuerzas del cambio y hasta criticaban las categorías sociales y económicas que usaban sus oponentes. No optaron por las formas razonadas y sistemáticas de la economía política liberal y el «socialismo científico», sino que inventaron categorías arbitrarias y muy individualistas como la voluntad, el instinto o la fe. Justificaban su conservadurismo sin referencia alguna a datos o ejemplos, sino en relación con la tierra en la que vivían, la nación a la que daban voz, el espíritu de combate y

la sangre que estaban dispuestos a verter.

En cuanto a su irracionalismo, hay que reconocer que formaban parte de una tendencia más general del pensamiento europeo finisecular. Escritores y pensadores de todo tipo se vieron sometidos a estos cambios cuando se quebró el concepto mismo de individuo calculador y autoconsciente que había ocupado el corazón de la economía política y la teoría liberal del siglo XIX. Los teóricos empezaron a interesarse más por la conducta de grupo, que se convirtió en su objeto de estudio y en la fuerza dominante en la política de masas (Biddiss, 1977). El modelo del individuo racional también se vio minado por los nuevos estudios médicos y psicológicos del subconsciente, con los consiguientes efectos en el arte y la literatura: la fragmentación de la personalidad y de la conciencia es objeto de representación tanto en el cubismo como en los escritos modernistas de James Joyce. Pero el cambio en la naturaleza del pensamiento conservador también puede estar relacionado con una situación más tensa, aquella en la que se encontraban los conservadores de aquellos años cuando la presión de las masas, organizadas en sindicatos y partidos socialistas, creció hasta volverse amenazadora; cuando la situación internacional empezó a ser más inestable a partir de la década de 1880 y cuando la depresión económica de la década anterior empezó a minar los ingresos y la integridad de sus propiedades. En ese momento parecieron renunciar a una relación racional con sus críticos y se volcaron en el intento de manipular la opinión pública y la política nacional por medio de un nuevo y peligroso vocabulario de lucha y odio (Hughes, 1979a, pp. 65-66).

Existen argumentos académicos respetables que recomiendan considerar que el fascismo europeo surgido después de la Gran Guerra fue algo sui generis y, por lo tanto, no relacionado con la historia nacional o intelectual anterior[33]. Pero en la medida en que el fascismo y el nazismo pretendían controlar y dirigir a las masas según los intereses de las elites conservadoras, recurriendo a las nuevas técnicas de la moderna política de masas, se puede decir que esa manipulación hundía sus raíces en la Europa continental del siglo XIX. Los teóricos conservadores analizaron la psicología de las masas para influir en ellas. Los regímenes conservadores recurrieron a fuerzas explosivas como el nacionalismo, la diferencia religiosa y el prejuicio racial en su lucha por distanciarse de la democracia y del socialismo. El hecho de que los dictadores de las décadas de 1920 y 1930 fueran los más eficaces a la hora de explotar estos factores no debería cegarnos impidiéndonos ver las continuidades.

[1] Le Conservateur, 5 de octubre de 1818, p. 7.

[2] «Hoy estamos, como siempre hemos estado, decidida y conscientemente apegados a lo que se denomina Tory y que cabría denominar, con mayor propiedad, el Partido Conservador [Conservative]». «Internal Policy», Quarterly Review, 42, enero de 1830, p. 276. La cita se suele atribuir al político y periodista tory J. W. Croker, pero existen algunas dudas al respecto. Cfr. Houghton 1966, p. 709, y Blake 1985, p. 6.

[3] Daniel O'Connell, «Public Letter to Edward Dwyer», Freeman's Journal, 25 de mayo de 1832, O'Connell, 1977, 418n.

[4] «Études historiques», Chateaubriand, 1859, pp. 21-22, citado en Tholfsen, 1967, p. 188.

[5] Una definición general de conservadurismo, en Scruton, 1980, 1991, pp. 1-28.

[6] En general, el conservadurismo se ha definido como «cierta actitud de oposición a los cambios bruscos en el orden social, político, económico, jurídico, religioso o cultural» (Rossiter, 1968, pp. 290-291). Cfr. la distinción que hace Karl Mannheim entre el tradicionalismo y la auténtica ideología del conservadurismo, en Mannheim 1971, pp. 132-222.

[7] «El conservadurismo se articula como respuesta a una situación social concreta. La manifestación del conservadurismo en un lugar y época específicos tiene poco que ver con su manifestación en otro momento y lugar» (Huntington, 1957, pp. 454-473; la cita, en p. 468).

[8] Alexis de Tocqueville a Louis de Kergolay (enero de 1835), en De Tocqueville, 1985, p. 95. Cfr. asimismo Jardin, 1988; Welch, 2001.

[9] J. S. Mill a Thomas Hare (3 de marzo, 1859), Mill, 1972b, pp. 598-599. Cfr. asimismo Hare, 1858.

[10] Stephen a Lady Edgerton (24 de abril de 1872), en Smith, 1988, p. 16.

[11] Ibid., p. 72.

[12] Ibid., p. 58.

[13] Ibid., p. 169.

[14] «En estos difíciles tiempos, en los que el pago en efectivo es el único nexo entre un hombre y otro…» (Carlyle, 1904, pp. 168-169).

[15] Fors Clavigera, primera carta, enero de 1871, en Ruskin, 1903-1912, XXVII, p. 14.

[16] Ruskin a Henry Acland (27 de abril de 1856), en Ruskin, 1903-1912, XXXVI, p. 239.

[17] Ruskin publicó por primera vez sus ideas sobre la moral y la historia en The Seven Lamps of Architecture (1849) y The Stones of Venice (1853). Cfr. Hilton, 1985; Hunt, 1982.

[18] Williams, 1958, parte I, «A Nineteenth-Century Tradition».

[19] Arnold, 1960, p. 41: «Soy un liberal, pero un liberal atemperado por la experiencia, la reflexión y la renuncia, y, sobre todo, creo en la cultura». Cfr. asimismo M. Arnold, «The Future of Liberalism», 1880 en Complete Prose Works, IX, p. 138. Cfr., en general, Collini, 1988; Honan, 1981.

[20] Cfr. la alusión a: «El inglés tiene derecho a hacer lo que quiera; derecho a ir donde quiera, de encontrarse con quien desee, entrar donde le plazca, ulular cuando lo estime oportuno, amenazar a su manera y destruir lo que le plazca», en Arnold, 1960, p. 76. Sobre las denominadas «revueltas de Hyde Park» del 22-23 de julio de 1866 cfr. Harrison, 1962, pp. 354-346.

[21] Matthew Arnold, The Popular Education of France (1861), en Arnold, 1960-1977, II, p. 17.

[22] «Hebraism and Hellenism» en Arnold, 1960, pp. 129-144.

[23] Sobre la educación secundaria cfr. The Popular Education of France (1861) y A French Eton or Middle-class Education and the State (1864), en Arnold, 1960-1977, II, pp. 3-211, pp. 262-325.

[24] Spence Watson, del noreste de Inglaterra, fue una destacada figura del

liberalismo provincial de época victoriana tardía.

[25] Sobre la dificultad de definir al conservadurismo en Estados Unidos, cfr. Crick, 1955, pp. 350-376.

[26] Hofstadter, 1973, cap. 1. «The Founding Fathers: An Age of Realism». Cfr. asimismo Elkins y McKitrick, 1971.

[27] Moore, 1966, cap. 3, «The American Civil War: The Last Capitalist Revolution».

[28] Burrow, 2000; Hughes, 1979a, pp. 17, 35-37, 63-64; Weiss, 1977, p. 106.

[29] Un retrato simpatizante de Pío IX, en De Mattei, 2004.

[30] F. Dostoievski, 1965, Winter Notes on Summer Impressions («Apuntes de invierno sobre impresiones de verano»), publicado originalmente como artículo en la revista del propio Dostoievski, Vremya («Tiempo»), en 1863.

[31] Alexis de Tocqueville a J.-A. de Gobineau (17 de noviembre de 1853), en Tocqueville, 1959a, p. 229. Cfr. asimismo Tocqueville, 1959b.

[32] Sobre la tradición conservadora francesa cfr. Nisbet 1978, pp. 80-117. Sobre Barrès, cfr. Tiryakian, 1978, pp. 209-210.

[33] Richard J. Evans, «Wilhelm II’s Germany and the Historian» y «From Hitler to Bismarck: Third Reich and Kaiserreich in Recent Historiography», en Evans, 1987b.

XXI

LA REDEFINICIÓN DE LA LIBERTAD MODERNA

James Thompson

INTRODUCCIÓN

Este capítulo está dedicado al liberalismo británico de la última parte del siglo XIX, unos años que suelen considerarse una etapa de transición. El liberalismo de mediados de la época victoriana se caracterizaba por su individualismo y su rechazo a la intervención estatal, pero a finales de siglo se distanció del individualismo anterior y defendió la acción estatal.

La historiografía de este nuevo liberalismo se ha visto muy influida por los problemas políticos y teóricos contemporáneos. Se ha sugerido que la presunta dicotomía entre liberalismo y comunitarismo de la teoría política reciente podría trascenderse por medio del análisis de la reconciliación liberal de ambas (Simhony y Weinstein, 2001). Se ha dicho que el nuevo liberalismo fue un exitoso matrimonio de prioridades democráticas liberales y sociales (Clarke, 1978), y que el liberalismo de finales del siglo XIX, incluido el del Mill tardío, se basó en una poderosa fusión entre las perspectivas liberales y republicanas (Biagini, 2003). El recurso al diálogo entre la teoría y la historia para describir el nuevo liberalismo no es algo novedoso. Los nuevos liberales estaban empeñados en demostrar la naturaleza evolutiva de su relación con pensadores anteriores, a menudo en respuesta a los críticos libertarios que consideraban el nuevo colectivismo una traición, más que una ampliación, de la tradición liberal.

Las grandes líneas de la batalla historiográfica ya se habían trazado a principios de la década de 1880. La legislación aprobada por el segundo gobierno de

Gladstone suscitó una airada reacción entre los liberales individualistas que se consideraban los guardianes de la verdadera fe. La Ley de Caza Menor, la Ley de Responsabilidad de los Empleadores y la Ley Agraria irlandesa fueron duramente criticadas como un asalto a los derechos de propiedad y a la libre contratación. En 1884, el filósofo evolucionista Herbert Spencer publicó una serie de artículos en The Contemporary Review, posteriormente reeditados como libro, en los que afirmaba que, en la política del momento, «la mayoría de los que hoy van de liberales son tories de nuevo cuño» (Spencer, 1969, p. 63). A los críticos individualistas del liberalismo constructivo tampoco les entusiasmó la extensión del sufragio a los trabajadores del campo en 1884 y la subsiguiente redistribución de los escaños del parlamento en 1885. La jeremiada de H. S. Maine en Popular Government refleja su distanciamiento del liberalismo en el gobierno a mediados de la década de 1880, pero su inquietante diagnóstico de las implicaciones de la democracia para la dirección de la política gustaba a los individualistas, que seguían considerándose liberales (Maine, 1885).

En una famosa conferencia pronunciada en Oxford en 1881, el filósofo y activista T. H. Green respondió a las críticas vertidas por el Parlamento contra la Ley de Caza Menor y la Ley de Responsabilidad de los Empleadores. Reconocía que ya no se estaba ante el liberalismo de mediados de siglo, así como el papel que había desempeñado el sufragio familiar a la hora de incentivar un mayor intervencionismo. Green pidió a su audiencia que se preguntara si estas leyes eran contrarias al preciado valor de la libertad. «La auténtica libertad», afirmaba, se había extendido en vez de extinguirse tras la eliminación de las circunstancias que obstaculizaban el «libre ejercicio de las facultades humanas» (Green, 1885-1888, III, p. 371). Green señalaba que, aunque los estatutos limitaban la libertad de contratación, en realidad ampliaban el marco de la libertad real y por lo tanto no destruían, sino que desarrollaban, los principios liberales. El argumento de que un incremento de la acción estatal permitía el desarrollo del liberalismo sería recurrente en el nuevo liberalismo; se enuncia in extenso en el famoso relato de L. T. Hobhouse, Liberalism (Hobhouse, 1911).

Tanto los individualistas como los colectivistas pintaban el liberalismo de mediados de la época victoriana con los colores de sus propias preocupaciones. Las exigencias de preservación planteadas por los individualistas liberales de finales del siglo XIX y la retórica modernizadora de sus adversarios tuvo un impacto duradero sobre la historiografía del liberalismo victoriano y eduardiano, en parte porque muchas de las obras esenciales de esa historiografía formaban parte del debate. Taylor ha sugerido, con mucho tino, que este legado ha hecho

que los historiadores subestimen la novedad del argumento individualista y describan el nuevo liberalismo como una profundización natural y adecuada del pensamiento liberal en respuesta a las condiciones de Inglaterra en las dos últimas décadas del siglo (Taylor, 1992, pp. 38-39).

La figura esencial en los relatos del liberalismo de finales del siglo XIX es, sin duda, John Stuart Mill. Mill se presenta a sí mismo en su Autobiografía como una persona radical y conflictiva, pero el libro dice mucho de una evolución intelectual, que le llevó a encarnar tendencias y a anticipar la evolución futura (Mill, 1989a, p. 190). En muchos escritos del cambio de siglo, para bien o para mal, se hablaba de Mill como de una figura de transición en la historia del liberalismo. Fue una interpretación muy difundida, que defendieron en sus obras Barker, Dicey y Leslie Stephen en los veinte años anteriores a la Primera Guerra Mundial (Barker, 1915b, p. 20; Dicey, 1981, p. 42; Stephen, 1894, pp. 398-399).

Este relato del liberalismo victoriano tardío tuvo una enorme influencia, pero en años recientes se empieza a cuestionar. La descripción que hace Dicey de un consenso individualista a mediados de siglo debe mucho al utilitarismo y se ha criticado bastante. Muchos historiadores han señalado que las ideas utilitaristas sólo hasta cierto punto eran moneda común y, sobre todo en la obra de Collini, aparece un retrato distinto del liberalismo de mediados de siglo, más preocupado por el cultivo del carácter que por la maximización de la utilidad o de la justicia (Collini, 1993, p. 189). Notables investigaciones sobre el lenguaje moral del liberalismo del siglo XIX (Collini, 1993, pp. 91-128), el significado del legado radical (Biagini y Reid, 1991) y la esencia intelectual del whiggismo (Parry, 1993) han arrojado luz sobre descripciones anteriores, sobre todo en el caso del liberalismo de mediados de la época victoriana. El surgimiento de una descripción más compleja y convincente de la relación entre el desarrollo del utilitarismo y del idealismo ha mejorado nuestro conocimiento del substrato filosófico de aquel liberalismo finisecular (Den Otter, 1996, pp. 88-119; Simhony y Weinstein, 2001, pp. 159-184; Weinstein, 2007).

Mucho de lo escrito recientemente ha acabado con los estilizados contrastes que informaban los retratos anteriores del liberalismo decimonónico. Actualmente, las diferencias versan sobre cómo narrar mejor la historia intelectual del siglo. Hay quien hace hincapié en el legado decimonónico y en la búsqueda de una «ciencia de la política», mientras que otros recalcan la novedad de los argumentos del siglo XIX y el impacto, cada vez menor, del evolucionismo en la filosofía política de mediados de siglo (Collini et al., 1983; Francis y Morrow,

1994). Los distintos enfoques nos pueden llevar a cronologías diversas. Aunque se ha señalado que el final del siglo XIX anunciaba un renacer de la teoría política formal, ha habido quien ha elegido centrarse en las continuidades del vocabulario moral subyacente que se extendieron hasta el siglo XX (Francis y Morrow, 1994; Collini, 1993).

En este capítulo hacemos un análisis multidimensional del liberalismo finisecular. Parto de estudios previos que revelan las limitaciones de los relatos atomistas del liberalismo de mediados del XIX; pero también hago hincapié en la duradera diversidad de argumentos liberales a lo largo del periodo. Más que considerar al fin de siglo el preludio de un nuevo liberalismo, quisiera mostrar la variedad de liberalismos que había en aquellos años. Presto la debida atención a los debates sobre libertad y jurisdicción estatal de los primeros historiadores del liberalismo victoriano tardío, pero sin menoscabo de los debates sobre la salud del gobierno representativo y las cualidades de la ciudadanía.

La exposición es temática, pero dedico gran atención a las cuestiones cronológicas. Hay tres fases que quisiera escudriñar en profundidad: el periodo victoriano medio, momento culminante del liberalismo del siglo XIX; los debates de la década de 1880 sobre la representación y la acción del Estado, y los conflictos de la década de 1900, que tanto hicieron por la historiografía. En cada uno de estos casos, se recalca la extensión de los temas tratados, así como la interacción entre las ideas y los contextos examinados. El cuerpo del capítulo está dividido en tres partes. En la primera sección se analizan los debates victorianos tardíos sobre la libertad, el buen gobierno y la intervención estatal; en la segunda, la ciudadanía, la democracia y la constitución, y, en la sección final, se plantea una hipótesis sobre el cambio y la continuidad del liberalismo en aquellos años.

LIBERTAD, BUEN GOBIERNO Y EL ESTADO

Los argumentos sobre el significado de «libertad» fueron el núcleo del debate liberal del siglo XIX. La obra más celebrada de la historia de las ideas sobre la libertad es, sin duda, el ensayo de Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad» (Berlin, 2002b, pp. 166-218). Berlin describió el contraste entre una libertad

«negativa» y una «positiva» que fue objeto de mucho debate, tanto teórico como histórico, en los años siguientes. Su ensayo trata de la historia del liberalismo en el siglo XIX; sin embargo, es muy difícil aprehender los debates de finales de siglo en términos de estos dos conceptos de libertad, por motivos tanto históricos como teóricos. Hallamos referencias a la libertad negativa y positiva en la época, pero las menciones son menos frecuentes de lo que cabía imaginar y casi siempre se utilizan las comillas para marcar cierto distanciamiento. Como bien ha señalado Marc Stears, cuando los pensadores de la época utilizaban estos términos lo hacían para buscar atajos en posturas complejas muy distintas a las de Berlin (Stears, 2002, p. 23). Estas consideraciones no impiden que usemos los conceptos de Berlin como mecanismo heurístico para organizar los debates sobre la libertad de finales del siglo XIX, aunque hacerlo no esté exento de riesgos.

El esquema de la libertad «positiva» en Berlin hace referencia a varias concepciones de libertad que van de la autonomía y la realización personal a la participación política. Como veremos, existen importantes reivindicaciones que no se entienden bien en calidad de ejemplos de la libertad positiva. Quentin Skinner ha demostrado que en las descripciones de libertad negativa no se enuncia la libertad necesariamente como ausencia de restricciones, y afirma que, en las denominadas teorías neorromanas de la libertad, la participación política y la vigilancia son esenciales para el mantenimiento de un estado libre sin el que la libertad se extinguiría (Skinner, 1998, p. 18, 2002). El énfasis que se hace en algunas historias del republicanismo en que libertad era lo contrario del dominio, y no de la interferencia, muestra los límites de la famosa comparación de Berlin a la hora de entender los complejos relatos históricos sobre la libertad (Pettit, 1997, pp. 21-41). La insistencia de Berlin en que no hay que confundir la libertad con las condiciones necesarias para su ejercicio traza una línea divisoria entre la libertad económica y la política. En palabras de Berlin, los defensores de la libertad «efectiva» malinterpretaron las condiciones de libertad tomándolas por elementos de su definición (Berlin, 2002b, p. 169). Pero esta diferenciación dista mucho de estar clara y fue criticada por numerosos defensores finiseculares de la intervención estatal en aras de aumentar la libertad. De manera que tal vez tengamos problemas de reconstrucción histórica si confiamos en exceso en el relato de Berlin.

A menudo se ha dicho que el canto a la libertad de Mill reflejaba la opinión prevaleciente a mediados de siglo. En Sobre la libertad, Mill distinguía entre acciones que afectaban sólo a uno mismo y acciones que afectaban a otros. En las acciones que sólo afectaban a uno mismo, la libertad era crucial para el

desenvolvimiento de la individualidad y el progreso. Mill reconocía que había acciones que afectaban a otros, pero afirmaba que sólo cabía justificar restricciones a la libertad cuando podían provocarse daños (o lesionarse los derechos de los demás). Sin embargo, en Sobre la libertad no nos ofrece un análisis exhaustivo de las acciones dañinas, ni el libro pretendía ser una descripción completa de sus ideas sobre el tema, relacionado con la acción del Estado (Mill, 1989b, pp. 14-15, 94, 95-96). En Sobre la libertad, Mill pretendía reivindicar el valor de la libertad y, sobre todo, demostrar que la evolución de la opinión de masas planteaba una amenaza para la diversidad social de la que dependía el progreso. Mill comparaba el conformismo social con las virtudes de una individualidad fuerte, de un enérgico activismo y de una formación racional, atributos parecidos, pero sutilmente diferentes, a los celebrados en los estudios de la época sobre el «carácter» (Mill, 1989b, pp. 61, 63-65). Esta preferencia también era evidente en su fusión con el utilitarismo, concretamente en la distinción entre placeres «superiores» e «inferiores» (Mill y Bentham, 1987, pp. 276-283). De manera que a lo que había que tender no era a la satisfacción de necesidades preexistentes, sino al cultivo de los placeres superiores, cruciales para la maximización de la utilidad y el progreso. La libertad fomentaba la individualidad y, con ella, el progreso. Las acciones limitadas, que sólo afectaban a uno mismo, tenían gran valor al crear un espacio para el desarrollo de los placeres superiores, para la preservación del individuo autónomo y racional capaz de reflexionar sobre sus propios fines y de revisarlos progresivamente (Skorupski, 1998, pp. 43, 45). Proteger a los individuos de toda interferencia en sus propios proyectos servía al propósito, más elevado, de incentivar las virtudes esenciales para el disfrute de los placeres superiores (Jones, 2000, p. 31).

La distinción que establece Mill entre acciones que afectan a uno o a muchos implica que debemos complementar su discusión de las primeras en Sobre la libertad con sus ideas sobre la libertad en el caso del segundo tipo de acciones. Mill atribuye gran importancia a la ciudadanía activa, porque entiende que incentiva la individualidad de la plebe «fortaleciendo sus facultades activas, ejercitando su juicio y familiarizando a los sujetos con un conocimiento necesario para enfrentarse a lo que tengan que hacer». Mill decía que «no era una cuestión de libertad», entendida en el sentido que le había dado en Sobre la libertad, y advertía: «Sin esos hábitos y habilidades una constitución libre ni funciona ni puede mantenerse, como demuestra la naturaleza, tan a menudo transitoria, de la libertad política en aquellos países donde no descansa esta sobre una base de libertades locales suficiente» (Mill, 1989b, pp. 109-110). El

reconocimiento del significado de la «libertad política», y de lo que exigía mantenerla, se amplía en sus Consideraciones sobre el gobierno representativo, obra en la que Mill habla del valor educativo de la participación política y de lo necesaria que resulta para la preservación de lo que denomina «gobierno libre». Mill insiste en que «la libertad más importante para la nación es ser gobernada sólo por las leyes que aprueben sus representantes electos» y recomienda «el sufragio popular, que es esencial para la libertad» (Mill, 1977b, pp. 377, 432, 527). Según Mill, las libertades civiles y las políticas eran complementarias (Urbinati, 2002, p. 12; Urbinati y Zakaras, 2007). En El sometimiento de la mujer afirmaba que, tras las necesidades materiales, «la libertad es el primer deseo y el más fuerte de la naturaleza humana» y que el deber social y la libertad se reforzaban mutuamente en aquellas comunidades civilizadas que adoptaban «la libertad de que cada cual rija su conducta por su propio sentido del deber, obedeciendo las leyes y límites socialmente establecidos que su conciencia pueda suscribir» (Mill, 1989b, p. 212). Por último, ciertamente todos deberían disfrutar de libertad, pues «la libertad de uno no está sólidamente garantizada si los demás no gozan de idéntica libertad» (Mill, 1977b, p. 610).

La idea de Mill de que la participación política y la libertad de perseguir los propios fines eran elementos de un mismo todo tuvo mucho eco en la Gran Bretaña de mediados del periodo victoriano. El liberalismo popular de las décadas de 1860 y 1870, que hundía sus raíces en relatos radicales sobre el poder aristocrático y el valor de la «independencia», atribuía gran importancia tanto a una participación política amplia (por medio de la concesión del sufragio, de ser necesario), como a la reducción del estado feudal. Lo primero se consideraba esencial para lograr lo segundo. En las concepciones populares de la libertad se elogiaba la autodeterminación, tanto en el caso de las personas como en el de las naciones, y se pensaba en una forma de hacer política que promocionara tanto los valores de la participación política como la independencia personal. Este tipo de preocupaciones también son aparentes en las concepciones de libertad defendidas por los liberales tardíos y suscritas en algunos de los argumentos a favor de la reforma política de las décadas de 1860 y 1880.

El debate sobre el sufragio que tuvo lugar entre la década de 1850 y la de 1880 fue complejo y se recurrió a diversos argumentos para ampliar el electorado. Muchas de las soluciones iban ligadas a las relaciones entre impuestos, propiedad y representación; también se hacía el llamamiento tradicional a la Ancient Constitution. Las posturas de Robert Lowe y William Gladstone fueron esenciales en el debate. Muchos de los liberales universitarios que habían

participado en Essays on Reform (1867) querían rebajar los argumentos utilitaristas de Lowe contra la reforma, haciendo gala de credenciales más legítimas y solicitando una ampliación del sufragio que diera lugar a un mejor gobierno. El argumento moral de Gladstone, que concedía el voto a quienes fueran aptos para votar, reflejaba y reforzaba la preocupación generalizada por el «carácter» como prerrequisito para la obtención del voto. Se establecieron vínculos millianos entre la libertad y el voto. Radicales como G. J. Holyoake vinculaban la libertad con el asentimiento, directo o indirecto, a las leyes y comparaban a quienes carecían de voto con los esclavos (Biagini, 1992, p. 258). Los autores de Essays on Reform ofrecían una amplia gama de argumentos para ampliar el sufragio. En su ensayo sobre el equilibrio de clases, Dicey afirmaba que «el gobierno libre descansa en último término en la convicción de que el pueblo gana más con la experiencia de lo que pierde al cometer errores por un exceso de libertad», y en el artículo sobre la redistribución que firmaba Kinnear, este proclamaba que el gobierno oligárquico destruía la libertad al someter a los muchos a la autoridad de unos pocos (Guttsman, 1967, pp. 65, 99).

En años recientes, se ha ido prestando más atención a los aspectos perfeccionistas de la idea de libertad de Mill (Biagini, 1996b, pp. 36-37; Jones, 2000, pp. 36-37; Ryan, 1998, p. 519). Mill insistía en que las opiniones debían ser abiertamente criticables, tanto en sus argumentos a favor de la libertad de expresión como en su relato sobre la persecución del bien (Ryan, 1998, p. 509; Urbinati, 2002). Según Mill, era esencial que se dejara a cada cual seguir sus propias concepciones del bien, aunque la naturaleza y extensión del pluralismo de Mill, teniendo en cuenta sus lealtades utilitaristas, sigue siendo muy controvertida (Mill, 1989b, p. 16). Estos aspectos del pensamiento de Mill han llevado a muchos comentaristas a describir su idea de la libertad como libertad «positiva», al menos en parte (Jones, 2000, p. 36; Pyle, 1994, p. xiii; Ryan, 1998, p. 509). La actitud de Mill en relación con las sociedades menos desarrolladas, junto a su defensa de la autocrítica y del debate, hacen presumir que pensaba que el principio de libertad sólo protegería la persecución del bien por parte de cierto tipo de individuo. En la amplia crítica que hace Mill en Sobre la libertad establece una distinción, nada benthamiana, entre libertad y licencia (Pyle, 1994; Rees, 1978). En estos comentarios, formulados a menudo en el lenguaje del «carácter», se hacía hincapié en la importancia de los valores compartidos y se revelaba que el pluralismo del liberalismo de mediados de siglo era limitado. Aunque aparentemente se le concedía gran valor (por ejemplo, en la obra de Acton), no siempre ocupaba un lugar central como ocurriría posteriormente en el liberalismo del siglo XX (Acton, 1907b). Las posturas perfeccionistas se fueron

haciendo más populares. Acton mismo reconoció la importancia de la variedad y defendió el Estado multinacional partiendo de una concepción moralizada de la libertad entendida como el «reino de la conciencia» (Watson, 1994, p. 61).

Muchas de las críticas más comunes a Sobre la libertad de Mill fueron formuladas con gran vigor por Fitzjames Stephen (Stephen, 1873a). En Liberty, Equality, Fraternity, Stephen hacía hincapié en la interrelación existente entre las personas y las imperiosas demandas de moralidad a la vista de la debilidad humana y su división. Stephen defendía una concepción especialmente dura de la masculinidad, según la cual «ser menos fuerte es ser menos hombre» (Stephen, 1873a, p. 221). Profundamente impresionado por la teoría del lenguaje de Hobbes, afirmaba que la única definición con sentido de libertad era «ausencia de restricciones» (Stephen, 1873a, p. 172). Pero esa libertad era un «gran nombre para pequeñas cosas» (Stephen, 1892, p. 64), en el fondo sólo se trataba de «quién quiere hacer qué, y qué límites se disponen para impedirle hacerlo, y de qué razones se esgrimen para eliminar las restricciones existentes» (Stephen, 1873a, p. 182). Según Stephen la libertad dependía del poder, no era un fin en sí mismo. El entusiasmo que experimentaba Mill por la diversidad estaba fuera de lugar y se equivocaba al suponer que la libertad era compatible con el utilitarismo. Stephen reprendía a Mill por haberse «formado en la escuela de Locke, Bentham y Austin» (ibid., p. 196).

Fue John Morley quien replicó a Fitzjames Stephen (Morley, 1873, 1874), criticando la idea de este de describir la libertad de forma negativa y afirmando que Mill siempre definió la libertad «como una de las condiciones positivas más poderosas para lograr el más alto grado de excelencia humana» (Morley, 1873, p. 238). Lo que ya era menos predecible era que Morley también criticara la metodología de Stephen, lamentando que «no utilizara un método histórico» (ibid., p. 252) y contemplara la sociedad como si fuera un rompecabezas matemático. A Morley no le acababa de convencer el método histórico, pues decía que en la práctica asumía la debilitante forma del relativismo al centrar la atención en las creencias y no en la comprobación de si había algo de verdad en ellas. Este llamamiento al método histórico como crítica a Stephen refleja el prestigio del que gozaba a mediados de siglo el método comparado, que empezaba a fusionarse con el enfoque evolucionista. Lo cierto es que Stephen había citado al más famoso exponente del método histórico, su mentor Henry Maine, criticando a Mill precisamente por el uso excesivamente optimista que hacía de la historia. Pero Stephen, como Morley, aun reconociendo que el método histórico era lo que diferenciaba el siglo XIX del XVIII, creía que en

política se precisaban una idea moral y un uso riguroso de la razón.

La recepción de la obra de Mill es un telón de fondo crucial en el caso de las interpretaciones idealistas de la libertad que fueron surgiendo a lo largo del siglo. La relación entre Mill y los idealistas suele verse oscurecida por la tendencia de estos últimos a criticar su individualismo y, por consiguiente, a poner en entredicho la necesidad de tener en cuenta el daño provocado a los intereses de los demás. Estas interpretaciones propagaron, a su vez, una idea muy concreta de la agudeza y el carácter de la fractura entre las concepciones de la libertad de mediados de siglo y las posteriores. Sin duda había diferencias reales entre Mill y los idealistas; la interpretación que estos últimos hacen de Mill son una parte importante de su trabajo, pero no debemos asumir que se trata de relatos que reflejan fielmente las ideas de libertad vigentes en la época. Podemos aclarar este punto de la mano de uno de los idealistas más influyentes y destacados: T. H. Green.

Green es uno de los «sospechosos» mencionados por Berlin en su descripción de la libertad «positiva» (Berlin, 2002b, pp. 180, 196). Pero en algunos estudios recientes se demuestran las complejidades de su enfoque (Brink, 2003, pp. 82-83; Kelly, 2006; Nicholson, 1990, pp. 116-122). En este debate sobre los diferentes sentidos de la libertad, Green habla de tres tipos: la formal, la jurídica y la real. La primera se refiere simplemente a la libre voluntad en asuntos morales; la segunda, al reconocimiento social de la libertad formal que, en la Gran Bretaña del siglo XIX, era una cuestión legal puramente. La ley fijaba y protegía una libertad jurídica igual para todos al garantizar ciertos derechos legales pero sin traducirse, por lo general, en acciones particulares. En cambio, la libertad real había que ejercerla para disfrutarla y requería una autorrealización que se lograba por medio de la participación en el bien común (Green, 1885-1888, II, pp. 308-333). Las afinidades de Green con Kant se manifiestan en la centralidad que concede a la buena voluntad como elemento constitutivo de la libertad real y en su detallada e inclusiva descripción de la comunidad moral[1]. Su perfectibilidad, de corte aristotélico, es evidente en su insistencia en que sólo por medio de un proceso de autorrealización, exclusivamente posible en el seno de la comunidad política, podría obtenerse la libertad real (Brink, 2003, pp. 44-50; Kelly, 2006, p. 530). Su deuda paulina y con Hegel se aprecian en su análisis historicista e inmanente del contenido del bien común (Boucher y Vincent, 2001; Vincent y Plant, 1984, pp. 6-18)[2]. El idealismo absoluto de Green late tras su fe en la armonía de intereses, evidente en su propuesta de identidad entre la autorrealización y el bien común

(Nicholson, 1990, pp. 54-64).

Al defender la libertad real, Green insistía en que «cuando hablamos de libertad como de algo muy preciado, nos referimos al poder o capacidad de hacer algo o disfrutar de algo que merezca la pena hacer o disfrutar» (Green, 1885-1888, III, p. 371). El hincapié que hace en que la libertad depende de una capacidad positiva de actuar fue lo más significativo de los debates de finales del siglo XIX. El significado de las ideas de Green y la reacción a ellas se entienden mejor analizando el asunto de la libertad efectiva, que desempeñó un papel crucial, aunque controvertido, en la argumentación liberal del periodo.

En su introducción de 1902 a la defensa que hace Samuel de los principios liberales, Herbert Asquith afirmaba que la libertad «en su sentido genuino» no podía ser sólo ausencia de restricciones, pues «el auténtico sentido de la libertad» residía en que facultaba a los individuos «a hacer el mejor uso de la oportunidad, la energía y la vida». Sugería que esto se apreciaba en el énfasis del nuevo liberalismo en «la educación, la templanza, mejores viviendas y un entorno social e industrial más adecuado» (Samuel, 1902, p. x). La idea de que la reforma social expandía las oportunidades, incrementando la libertad, fue decisiva en la argumentación del nuevo liberalismo. L. T. Hobhouse afirmaba: «La libertad de elegir una ocupación y de ejercerla requiere, para ser plenamente eficaz, de una igualdad de oportunidades en el ejercicio de esa ocupación» y usaba repetidamente la noción de libertad efectiva (Hobhouse, 1911, p. 32). Su compañero del nuevo liberalismo, J. A. Hobson, proclamó que la creación de «iguales oportunidades para el autodesarrollo» expresaba «una apreciación y realización de la libertad individual» (Hobson, 1974, p. xi). Su énfasis en la libertad entendida como igualdad de oportunidades fue muy controvertida. Los individualistas eduardianos consideraban que este tipo de reformismo era una traición socialista a la libertad, pues negaban que la carencia de recursos materiales constituyera una falta de libertad.

Las concepciones moralistas de la libertad podían legitimar, aunque no necesariamente, concepciones más abiertas a la acción del Estado. La relación entre Hobhouse y Green era compleja, pero su idea evolutiva de la libertad presumía la existencia de una «armonía ética posible» (Hobhouse, 1911, p. 129). Tanto Hobhouse como Hobson definían los derechos y deberes en términos de las exigencias del bien común. Pero debemos reconocer que los relatos perfeccionistas y activistas de la libertad no siempre iban acompañados de la defensa de la acción estatal. En ese ámbito solían tener mayor repercusión las

diferencias en torno a la libertad efectiva. La importancia que daba Green a la libertad, entendida como capacidad, aparecía en los estudios sobre la libertad en términos de igualdad de oportunidades, pero algunos idealistas se resistían a dar ese paso, como Bosanquet, quien defendía un concepto de libertad muy moralizante (Bosanquet, 1923, pp. 116-141). Para entender mejor estas disputas tenemos que fijarnos en el cambio que se aprecia en las opiniones de los liberales en lo tocante a los fines del gobierno.

Los debates sobre la reforma de la década de 1860 revelan continuos cambios en la noción de «buen gobierno» de la argumentación liberal, pero debemos analizar esta expresión ubicua para dilucidar su significado. Como han demostrado historiadores de la talla de Parry, el ethos predominante en el liberalismo de mediados de siglo no puede definirse exclusivamente en términos del laissez faire (Parry, 1993, pp. 195-227). El buen gobierno debía encarnarse y promover la sociedad virtuosa (Stephen, 1862; 1873b). Los argumentos sobre la relación entre Iglesia y Estado versaban sobre cómo incentivar mejor la moralidad cristiana (Parry, 1986). Había un extendido apoyo a un gobierno central limitado, por no decir minimalista, basado en la idea de que el carácter se formaba básicamente en la sociedad civil y debía ser moldeado por el gobierno local. La legislación sobre contratación y bancarrota se encargaba de la responsabilidad, para garantizar que un buen o mal carácter recibieran su justa recompensa (Hilton, 1988). A veces estos argumentos morales se mezclaban con otros económicos que daban importancia a las credenciales progresistas de la sociedad de mercado. La idea de adherirse a la economía moral del libre mercado parecía atractiva por toda una serie de razones. El libre mercado prometía una reducción del poder de los terratenientes al bajar el precio de los alimentos, pero también encarnaba una visión más amplia de un Estado purgado y moralizado (Trentmann, 2008). El favor que recibieron los presupuestos de Gladstone reflejan la idea, generalizada entre los liberales, de que comercio libre y comercio justo eran lo mismo y de que un equilibrio socialmente equitativo entre los impuestos directos y los indirectos dependía de la reducción, económicamente beneficiosa, de los aranceles (Biagini, 1992).

Aunque el fomento de la libertad siempre fue fundamental en la argumentación liberal, nunca fue su único objetivo. La supresión del daño era un argumento significativo a favor de la acción del Estado, cuyo ámbito de actuación intentaron extender los liberales repetidamente (Hobhouse, 1911, p. 92). El radicalismo, en manos de Joseph Chamberlain, defendía la reforma social apelando a la mayor felicidad del mayor número (Biagini, 1992, p. 267; Taylor,

1992, p. 56). Esta retórica no iba acompañada siempre de un análisis utilitarista riguroso, pero su mayor legado fueron su igualitarismo laxo y las dimensiones consecuencialistas del utilitarismo. En el último periodo se plantearon más argumentos explícitos sobre la justicia. Los utilitaristas, de Mill a Sidgwick, trataban el tema, pero fueron los teóricos del nuevo liberalismo, preocupados por la pobreza y la desigualdad, los que hicieron las mayores demandas (Mill y Bentham, 1987, pp. 314-338; Sidgwick, 1891, pp. 107-118). Autores como Hobhouse creían que las exigencias de la justicia limitaban la medida en la que cabía sacrificar los intereses de los individuos en aras de un bien común que no era el del utilitarismo total (Hobhouse, 1911, pp. 72-73). La publicación del libro de Spencer sobre la justicia en 1890 dio renovado impulso al debate sobre este asunto, que también aparece en las obras de Sidgwick. En los debates del cambio de siglo sobre impuestos, pobreza y redistribución se aprecia el largo y persistente conflicto en torno a la cuestión agraria.

Los críticos radicales del statu quo se basaban en la manida crítica al control de la tierra por parte de la aristocracia (Taylor, 2004). Se decía que, durante siglos, los aristócratas habían ido cercando las tierras comunales, y sacaban a colación la insistencia bíblica en la propiedad colectiva. La hostilidad de los plebeyos hacia las leyes de caza expresaba, particularmente en sus formas más beligerantes, que la propiedad considerada justa era la comunitaria (Biagini, 1992, pp. 87-93, 56-57). En la Gran Bretaña victoriana la propiedad de la tierra estaba muy concentrada y era producto de una historia de apropiación dudosa y de un derecho sucesorio restrictivo. La oposición al régimen de propiedad existente unió a muchos liberales y se extendió más allá de las filas de los activistas plebeyos. La popularidad de las propuestas de Henry George sobre los impuestos que gravaban la tierra, y las ideas de los que querían nacionalizarla, demuestran el eco que hallaron estos argumentos (George, 1879; Taylor, 2004). En general se afirmaba que el concepto de renta propuesto por los economistas políticos sugería que los propietarios no se ganaban los beneficios que producía la tierra[3]. En el último cuarto de siglo, el estatus de la tierra urbana fue suscitando problemas, pues los radicales solían atribuir los grandes incrementos de su valor a la evolución social más que a las acciones de los propietarios. Los liberales aplicaron el concepto de renta y la idea de los incrementos no obtenidos por medio del trabajo a otras fuentes de riqueza como las acciones societarias, en un estilo que recordaba a las comparaciones tradicionales entre los productivos y los ociosos[4].

Las críticas a la distribución de la tierra y de la propiedad prevalecientes se

basaban en los clásicos oficiales del pensamiento político. La descripción que hacía Locke de la apropiación, considerada en ocasiones el pilar del individualismo liberal, podía tener implicaciones más radicales, como bien señalaron nuevos liberales como Hobhouse (Hobhouse, 1913). Se aludió al trabajo como fuente de las reclamaciones de propiedad y se exigió que esta se limitara, teniendo en cuenta las demandas de los demás, para oponerse al statu quo. El radicalismo siempre había señalado que la propiedad era necesaria para garantizar la independencia en la que se basaba el orden político justo (Stedman Jones, 1983a). Estos argumentos se retrotraían hasta Aristóteles, que hablaba de la necesidad de propiedad privada para el desarrollo de la individualidad y de lo que implicaba para la redistribución. La teología encarnacionista, centrada en construir el cielo en la tierra, proponía argumentos teológicos para defender la propiedad común, al menos en condiciones de escasez, y también para mostrar la ardua labor de quienes no tenían tierras y el peligro que suponía el control oligárquico de los recursos (Gore, 1913). No desapareció la defensa liberal de la distribución existente, pero el tema de la tierra era especialmente espinoso en estas teorías. Algunos individualistas se mostraron favorables a la nacionalización de la tierra y hubo quien tuvo bastantes dificultades, como Spencer, que abandonó en este punto su radicalismo anterior para proteger el statu quo en aras de la justicia. Muchos apoyaban el libre comercio de la tierra, la modificación del derecho sucesorio y la creación de tierras comunales, lo que demuestra el gran interés que suscitaba la reforma agraria entre los liberales victorianos y eduardianos. Estos debates dieron voz a toda una serie de argumentos sobre la acción estatal que requieren nuestra atención.

Collini ha trazado una clara distinción entre la extensión de la acción del Estado en la Gran Bretaña victoriana y el fundamento que la justificaba. Afirma que hay que distinguir entre el registro de la interferencia legislativa y gubernamental y los términos del debate, ya que los principios del laissez faire de mediados de siglo se referían a los motivos de la acción estatal más que a su extensión (Collini, 1977, p. 239). La preferencia liberal por la autosuperación, individual o colectiva, en vez de la acción gubernamental, se basaba en argumentos tanto morales como económicos (Collini, 1979, pp. 29-30). En las anatomías del liberalismo de mediados de siglo se hacía hincapié correctamente en el carácter orgánico, no atómico, de su individualismo, pero también hay que tener en cuenta el reconocimiento liberal de las comunidades, evidente en sus actitudes ante la redistribución de escaños y en sus alabanzas al asociacionismo (Jones, 2000, pp. 2-3). Preferían el activismo municipal a la intervención del gobierno central porque les preocupaba la burocracia centralizada. La centralización solía

identificarse con los excesos imperialistas y se suponía que minaba los pilares sociológicos de la libertad que brindaba la dispersión del poder, destruida por Bonaparte en Francia. Los análisis sobre los peligros de la burocracia solían ilustrarse con ejemplos prusianos (Parry, 2001). Algunos liberales de mediados de siglo, incluido Bagehot, observaron que las alabanzas británicas al localismo, por mucho que fuera un antídoto esencial de la reverencia al Estado, podían ser excesivas (Bagehot, 2001, p. 182; Fitzjames Stephen, 1873b). La celebración del activismo asociativo y cívico redujo de forma significativa la defensa de un papel mayor para el Estado central. El desarrollo de tales argumentos también se vio modelado por la aceptación de excepciones a la primacía de soluciones sociales, preferida por la mayoría, sobre las estatales.

Se han vertido ríos de tinta sobre las crecientes limitaciones al laissez faire en la economía política, sobre todo en la obra de Mill (Collini, 1977; Hollis 1983). Mill quería demostrar cuál era el ámbito en el que podía desarrollarse la intervención estatal sin resultar coercitiva. Señalaba el papel que podía desempeñar, incentivando en vez de dictando resultados, por ejemplo aportando información. Distinguía entre servicios del Estado complementarios y exclusivos. Como es sabido, detalló esos servicios poniendo el ejemplo de los faros, que no interesaban a un mercado en el que concurrían agentes en pos de su propio interés, pero que beneficiarían a todos. La conciencia de una conducta del mercado no óptima subyacía a su discusión sobre la regulación estatal de las horas de trabajo (Mill, 1965a, pp. 937, 968, 956-958). La simpatía que experimentaba Mill por los campesinos propietarios, su uso de argumentos basados en el beneficio público y su reconocimiento de las diferencias nacionales, sobre todo entre Inglaterra e Irlanda, daban mucho apoyo al radicalismo en el tema de la cuestión agraria (Readman, 2008). En la política económica de Mill se analizaba la fortaleza y debilidad del laissez faire a partir de una psicología hedonista y de un parámetro utilitarista. Podía, no obstante, dar su apoyo a diversos grados de intervención estatal, dependiendo sobre todo de las interpretaciones sobre la naturaleza de la competencia en el mercado (Jevons, 1882). La importancia que se empezó a dar a los monopolios, y al papel del Estado como motor del desarrollo económico, llevó a algunos nuevos liberales a pedir un mayor protagonismo para el gobierno y para las cooperativas (Hobhouse, 1974, pp. 72, 77-78). Con el surgmiento del marginalismo se reforzó la idea de que, para maximizar la utilidad, había que prestar atención a la distribución, sobre todo por medio del sistema impositivo. Los individualistas de época victoriana tardía solían recurrir a un modelo pasado de moda de la economía política, que no prestaba gran atención a las implicaciones tanto del

marginalismo como del marshallianismo (Taylor, 1992, p. 49).

Los argumentos morales, sobre todos los formulados en términos de dictados del carácter, siguieron ejerciendo una influencia real. Los defensores de la acción del Estado intentaron demostrar que sus propuestas facilitarían, en vez de frustrar, la evolución del carácter (Collini, 1993, pp. 92-93). Esto era especialmente evidente en el énfasis dado por Hobson al impacto dañino del entorno sobre el carácter y en las críticas a la Charity Organisation Society (COS) por no tener en cuenta los peligros que suponía para el carácter la ociosidad de los ricos (Hobson, 1974, pp. 206, 199). Las preocupaciones morales también justificaban la intervención en caso de sufrimiento y de incapacidad. Las actitudes hacia la educación estatal nos permiten apreciar mejor los contornos del debate. Mill siempre tuvo dudas sobre la medida en la que el Estado debería intervenir en la educación, pero la importancia que daba a esta para elevar la moralidad y desarrollar la individualidad hizo que muchos de sus sucesores se mostraran favorables a un creciente papel del Estado en la difusión de la educación (Mill, 1965a, pp. 947-950). Las teorías liberales sobre el carácter recalcaban la importancia de la elección informada y del autodesarrollo, y las realidades económicas sugerían que era peligroso dejar la educación en manos de los padres y del mercado. En las políticas educativas destacaban las diferencias religiosas sobre el papel a desempeñar por la Iglesia Oficial. Los enfoques no conformistas desempeñaron un destacado papel en la oposición liberal a medidas como la Ley de Educación de 1902, que parecía privilegiar los intereses anglicanos. Estos puntos de conflicto confesionales, evidentes en los desacuerdos entre los sindicalistas católicos y los Disidentes, no deberían ocultar la creciente convicción de que el Estado tenía un papel esencial que desempeñar, elevando los estándares educativos y dando más poder a aquellos grupos tradicionalmente excluidos del pleno acceso al conocimiento.

El papel del Estado fue objeto de un gran debate entre los liberales de la Gran Bretaña de los últimos años victorianos y primeros eduardianos. Fue un debate complejo, pero podemos destacar algunos rasgos generales de acercamiento entre ciertas formas de liberalismo y el Estado. La base cada vez más amplia para el sufragio sirvió para desactivar cierta animadversión hacia el Estado, basada en la suspicacia que suscitaba el poder aristocrático, aunque algunos liberales siguieran albergando dudas sobre la plutocracia y la imparcialidad del poder judicial. En cuanto a los procesos más abstractos, se ha hecho mucho hincapié en el idealismo y en las teorías evolucionistas a la hora de propugnar una visión más organicista de la relación entre el Estado y el pueblo (Collini,

1979; Freeden, 1978). Idealistas como Green, Ritchie y Bosanquet contribuyeron prolífica y significativamente a los debates de finales del siglo XIX. En la obra de Ritchie, Hobhouse y Hobson aparecen con frecuencia temas relacionados con la evolución. Pero evaluar el impacto de estas tendencias intelectuales plantea dos dificultades. En primer lugar, tanto la perspectiva idealista como la evolucionista se adoptaron en apoyo de ciertas posturas en el seno del liberalismo, como demuestran las diferencias entre Bosanquet y Ritchie, y fuera de él, como consta en la obra del comentarista político conservador Arthur Boutwood (Green, 2002, pp. 63-64). En segundo lugar, puede que con estas jergas de moda se pretendiera apuntalar posturas adoptadas esencialmente por razones ajenas, más que como fuentes independientes de nuevo pensamiento. Los historiadores difieren en el impacto relativo de los tropos idealistas y evolucionistas, así como en la consideración que merece el recurso liberal a estas corrientes de pensamiento. No deberíamos asumir, sin embargo, que las nuevas tendencias del argumento político sólo eran importantes si lograban que los liberales alteraran conscientemente sus posturas. La construcción de un lenguaje político es un elemento importante del debate político mismo, y el impacto de los nuevos modos de argumentación sobre el cambio de los términos del debate a menudo fue duradero y generalizado.

El surgimiento de enfoques políticos más fuertemente organicistas alteró significativamente el carácter de los argumentos sobre la relación entre el pueblo y el Estado. El proceso fue dual. Primero, los revisionistas liberales empezaron a afirmar que la obra de sus predecesores, sobre todo la de Mill, daba una importancia inmerecida a la individualidad de las personas. Esta maniobra historiográfica subestima, como hemos visto, el significado de la sociabilidad en las posturas liberales más antiguas, y se llevó a cabo de diversas formas, desde el relato más abrupto de Ritchie a la evaluación, más elogiosa, que se trasluce en algunas de las obras de Hobhouse (Ritchie, 1891, p. 12; Hobhouse, 1911, p. 107). Recurrieron a los enfoques organicistas para cuestionar la distinción entre las acciones egoístas y aquellas en las que se tenía en cuenta a los demás, defendiendo así sus argumentos sobre la comunidad. Hobson y Hobhouse, en concreto, hicieron hincapié en la creación social de riqueza y en el derecho de la comunidad a participar de esa riqueza. Esta defensa de la comunidad estaba relacionada con el segundo aspecto del organicismo, que recalcaba el papel del Estado como soporte de una comunidad ética. Progresistas idealistas como Ritchie describían el gobierno central como la encarnación de la vida ética de la comunidad (Ritchie 1891, pp. 16-17, 22). Los organicistas evolucionistas definían el Estado como la expresión más elevada del progreso moral, y solían

prestar especial atención a la necesidad de que fueran expertos los que dirigieran la acción estatal. Las actitudes cambiantes hacia el Estado no eliminaron los argumentos sobre la burocracia, los expertos y la democracia. Pasemos a esos debates.

CIUDADANÍA, DEMOCRACIA Y CONSTITUCIÓN

A finales del siglo XIX y principios del XX se asistió a un prolongado debate entre los liberales sobre el gobierno representativo. El alcance del sufragio, el papel de la segunda cámara y la relación entre partidos, representantes y votantes se cuestionaron en profundidad. Este debate se produjo a la vez que acontecían cambios significativos, a los que también contribuyeron, en el ámbito de los límites del sufragio, los poderes de la Cámara de los Lores y la relación entre el poder ejecutivo y el legislativo. Los historiadores han tendido a analizar esta evolución y estas disputas en términos del surgimiento de la democracia, del gabinete de gobierno y de la emergencia de los partidos de masas. Sin embargo, en los últimos años se ha modificado de forma significativa nuestra forma de entender la historia política de este periodo. Se dio mayor importancia a las restricciones al sufragio antes de 1918 (Parry, 1993). Los historiadores especializados en partidos políticos comprueban, cada vez más, los límites del poder de los mismos y el escepticismo generalizado en relación con las organizaciones de masas (Lawrence, 1998, 2009). Los relatos más antiguos sobre el surgimiento de la democracia han moldeado gran parte de la historia del liberalismo de este periodo, en el que se suele hacer alusión a la inquietud que producía en los liberales el gobierno popular. La importancia dada recientemente a la continuidad en vez de al cambio en la historia política de esta época sugiere la necesidad de reconsiderar la percepción liberal y las prescripciones para futuras evoluciones del gobierno representativo.

El constitucionalismo liberal proporcionó un lenguaje poderoso, que caló hondo, para debatir sobre las estructuras y los procesos políticos. Las concepciones liberales oficiales de la constitución hacían hincapié en su funcionalidad y capacidad de adaptación, a menudo lo contrario de lo que se había buscado en otros lugares, sobre todo en Estados Unidos y en Francia (Parry, 2006; Varouxakis, 2002b). La historiografía constitucionalista whig analizaba el

desarrollo de la libertad a través de la pertinente sucesión de formas políticas (Burrow, 1981, p. 35). En las concepciones radicales de la constitución se había recalcado tradicionalmente la pérdida de libertades populares y la necesidad de una renovación constitucional (Stedman Jones, 1983a; Taylor, 1995). Mientras los whigs alababan la Ley de Reforma de 1832 porque supuestamente incorporaba a las clases medias a la comunidad política, los radicales y los cartistas lamentaban la exclusión de los trabajadores. Sin embargo, el rechazo a las Leyes del Cereal y la aprobación de la Ley de Reforma de 1867 reconcilió a muchos radicales con una visión optimista del progreso constitucional. El tenor más populista e inclusivo de la historia constitucional de finales del siglo XIX facilitó esta dinámica (Burrow, 1981, pp. 72-73).

Seguía habiendo tensiones en el seno de la familia liberal debido a los desacuerdos en torno a cómo entender la constitución. Las actitudes hacia el poder judicial son un magnífico ejemplo. Los historiadores whigs alabaron el auge del derecho común, presentado a menudo en contraposición al derecho romano imperante en el extranjero, como salvaguardia de una libertad que estaba por encima de los caprichos del gobierno autocrático. La admiración que provocaba en los liberales el imperio de la ley se mantuvo, pese a las críticas a la tiranía judicial de siglos anteriores, sobre todo del siglo XVII. Los radicales se tomaban muy en serio los defectos de la «ley confeccionada por los jueces», lo que se apreció en la reacción popular ante la sentencia Taff Vale de 1901, que cosechó un desdén radical hacia el derecho aplicado por el poder judicial para favorecer intereses de clase (Thompson, 1998). En su influyente manual sobre el derecho constitucional, Dicey, en cambio, alababa la sobriedad judicial y su independencia afirmando que era el pilar principal de la libertad y del progreso constitucional (Dicey, 1915, p. 192).

La descripción liberal más celebrada de la constitución fue la de Bagehot. Hay que reconocer que era menos novedosa de lo que pretendía y que su recepción inmediata no fue tan buena como su reputación posterior podría llevarnos a pensar. La concepción de la separación de poderes propia del siglo XVIII y la constitución mixta, que encajaba en la división tripartita de la sociedad y en las formas de ejercer el gobierno, ya estaban de capa caída cuando Bagehot las criticó (Bagehot, 1867). A mediados de siglo, los elogios a la constitución mixta habían dado lugar a relatos más dinámicos sobre el equilibrio de las fuerzas sociales en la Cámara de los Comunes, como se aprecia en la obra de Earl Grey, que anticipaba la importancia dada por Bagehot a la fusión entre el ejecutivo y el legislativo (Vile, 1967). El famoso libro de Bagehot fue importante en el caso de

dos debates: el de la reforma parlamentaria y el de los méritos relativos del gobierno presidencial o ministerial. Al margen de sus conocimientos financieros, Bagehot disfrutaba en su época de fama como escritor político debido al análisis teórico comparado de las formas sociales y políticas que había realizado en Physics and Politics (Bagehot, 1872). Basándose en las ideas evolucionistas y en su visión de la Guerra de Secesión norteamericana, celebraba en La Constitución inglesa la mayor coherencia del gobierno parlamentario frente al presidencial (Bagehot, 2001; Craig, 2007a). En este punto, al igual que en la distinción entre los aspectos dignos y eficientes de la constitución, combinaba el análisis funcional con la jerga evolucionista de moda.

Gran parte del debate del siglo XIX se centró en el papel que habían de desempeñar los partidos. Los radicales, sobre todo, se mostraban muy suspicaces ante los partidos, que no obstante solían gozar de reconocimiento, especialmente entre los liberales tardíos que propugnaban la necesidad de contar con un gobierno ejecutivo eficaz (Biagini, 1992; Lawrence, 1998), sin renunciar por ello a expresar su admiración hacia los miembros «independientes». En los estudios de corte burkeano sobre los partidos se recalcaba la importancia de los principios compartidos (Hawkins, 1989). Los liberales solían describir el Partido Conservador como una criatura de los intereses organizados, mientras que creían que su propio partido encarnaba o debía encarnar la fe viva de su credo. En los debates en torno a la presentación de candidatos (caucus) de la década de 1880 se acababa hablando de si la evolución institucional ampliaba o restringía la distribución del poder en el seno del partido. Quienes se oponían a la presentación de candidatos decían que convertía a los representantes en delegados, lo que perjudicaba al gobierno representativo. Abundaban las comparaciones con la maquinaria política de las ciudades norteamericanas. Los entusiastas de las primarias, no obstante, solían decir que la reforma organizativa era una herramienta de la democracia directa, que, en vez de replicar la política de Tammany Hall, permitía recuperar el sentido ateniense de unión entre los líderes y fomentar su protagonismo en el seno del partido (Biagini, 2007; Owen, 2008).

En obras recientes sobre las concepciones decimonónicas de la «sociedad civil» se insiste en las connotaciones, sobre todo políticas, que tenía este término en Gran Bretaña, y, por lo tanto, se diferencia entre su uso en el siglo XIX y la invocación, en la época actual, de la sociedad civil como ámbito diferenciado de la política formal (Harris, 2003, pp. 14, 22, 26, 29). Hubo un tiempo en el que se solía alegar que en el siglo XIX la teoría política tradicional se había visto

minada por el nuevo énfasis dado a lo social (Wolin, 1961). Gran parte de los estudios recientes sobre el pensamiento político del siglo XIX han recalcado la aspiración generalizada a fundar una ciencia de la política, debido al reto que planteaba la creciente conciencia de evolución económica y social. Este tipo de enfoque, adoptado en la obra de Collini, Burrow y Winch, hacía hincapié en el impacto del historicismo y en el descubrimiento de lo «social», pero rechazaba la idea de que la política se redujera a lo social en aquella época (Collini et al., 1983). El análisis de la «opinión pública» en las concepciones liberales del gobierno parlamentario ha arrojado mucha luz sobre estos debates.

La historia constitucional y su epítome, los volúmenes canónicos de Erskine May, se hicieron populares tras el surgimiento de la «opinión pública», que se suele situar en la segunda mitad del siglo XVIII (May, 1871, II, p. 268). La opinión pública fue el producto orgánico de un proceso de debate y deliberación en el que los puntos de vista no se narraban, se sopesaban. En una serie de artículos sobre la revolución del siglo XIX publicada en 1870, J. R. Seeley articulaba estos puntos de vista con claridad. La obra de Seeley partía del legado del anglicanismo liberal, complementado por su admiración por Bismarck, pero su análisis de la opinión pública encarnaba teorías muy generalizadas sobre el cambio social y político. Insistía en que «la opinión pública […] no es sólo la suma de las opiniones de los individuos que componen lo público». Esto se debía a que «los individuos deben ser puestos en relación unos con otros hasta que formen una suerte de todo orgánico, antes de que pueda salir de ellos algo digno de ser denominado opinión pública» (Seeley, 1870, pp. 349-350).

Las implicaciones de este enfoque resultaron evidentes en el caso del liberal gladstoniano George Carslake Thompson, cuya disección de las actitudes hacia la política exterior de Disraeli, contenida en su estudio Public Opinion and Lord Beaconsfield, se publicó en 1886. Carslake Thompson insistía en que la auténtica opinión pública requería cierto volumen, persistencia, razonabilidad y sinceridad (Thompson, 1886, I, p. 32). Las dos primeras características nos resultan relativamente familiares gracias a las evaluaciones contemporáneas de la «opinión pública», aunque su énfasis en la persistencia revela el carácter normativo de su concepción. Los dos últimos atributos, en cambio, son un buen ejemplo de la naturaleza especial que atribuían a la «opinión pública» los liberales decimonónicos. La importancia dada por Thompson al requisito de la «razonabilidad» (que no hay que confundir con la exigencia de racionalidad) revela la existencia de definiciones anteriores de la «opinión pública» como encarnación de la nueva inteligencia política forjada por el comercio y la

urbanización. Su defensa de la «sinceridad» reflejaba el respeto liberal por las convicciones profundas expresadas en la esfera pública, que consideraban más influyentes y dignas que las débiles creencias privadas. La insistencia en la primacía de las convicciones razonables y valientemente articuladas fue algo común y persistente en los círculos liberales. La simpatía liberal hacia la política de plataformas, especialmente evidente en el caso del ala izquierda del partido, se revestía de la importancia concedida al debate de las ideas presentadas en el ágora del debate público (Thompson, 2000, pp. 108-190).

Los liberales del siglo XIX apelaban a una descripción de la opinión pública ampliamente compartida, aunque dieron al término diversos significados. Quienes se oponían al voto afirmaban que las elecciones eran un mecanismo crucial para incorporar a la opinión pública a la constitución (Cox, 1854, pp. 216-217). Ciertos defensores del voto, como Thorold Rogers, replicaban que la «opinión pública» de las tribunas electorales no dejaba de ser la opinión de la plebe (Guttsman, 1967, p. 113). Pero lo más común era decir que las elecciones sometían a los votantes a la tiranía de los poderosos en vez de garantizar que estos respondieran ante el público (Kinzer, 1982). En general, la mayoría de los liberales aceptaban que la «opinión pública» era el cuarto elemento de la constitución.

El debate sobre los deberes de los votantes hacia el público implicaba que el ámbito del segundo era mayor que el de los primeros. En las nociones políticas de «opinión pública», rara vez aparecía el público como sinónimo de pueblo en su conjunto. El público político solía definirse, como hiciera Mill en 1848, en términos de lectura y debate (Mill, 1965a, p. 764). Esta forma intelectualista de concebir lo público se revela en la discusión de mediados de siglo sobre el artesano inteligente, e informó asimismo el debate posterior sobre la situación de las mujeres y el sufragio. En las descripciones de la sociedad el núcleo solía ser, al modo aristotélico, el de las opiniones de los varones de clase media. Lo que ocurría, sin embargo, era que tendían a darle más peso a su opinión, no a identificar a la sociedad pública con las clases medias. Muchos liberales, por ejemplo Gladstone, recalcaban la sabiduría política de las masas comparada con la de las clases (Gladstone, 1879, III, pp. 138-171, 176-213). En los enfoques intelectualistas se fue incluyendo a las mujeres y a otras clases sociales. Evidentemente, había quien rechazaba el sufragio femenino y mantuvo durante todo el periodo que las mujeres eran incapaces intelectual y emocionalmente de deliberar políticamente. Quienes defendían el voto femenino también diferían entre ellos. A veces señalaban, como Lord Robert Cecil, que el hecho de que las

mujeres formaran parte de la esfera pública demostraba que poseían las cualidades necesarias para votar[5]. Lo que es más interesante es que algunos antisufragistas, como Dicey, afirmaban que, puesto que las mujeres ya contribuían a la formación de la opinión pública, no necesitaban votar (Dicey, 1909).

Los observadores decimonónicos diferían sobre todo en la ubicación de la «opinión pública». Los candidatos parecían ser el triunvirato constitucional de prensa, plataforma y petición. Hubo una discusión significativa sobre su importancia relativa y su carácter variable. El surgimiento de una prensa diaria leída por las masas y la reducción de las peticiones cambió los puntos de vista. A finales de siglo, el apoyo popular a la Guerra de los Bóers llevó a muchos liberales a afirmar que la sociedad pública se había convertido en masa, pero recuperó su reputación entre los liberales tras las elecciones de 1906. En los debates sobre las negociaciones industriales se invirtió una fe considerable en la eficacia moral de la «opinión pública», a la que se distinguía de los movimientos menos cerebrales de la «opinión de la masa» (Thompson, 2000, pp. 279-336). La importancia atribuida a la «opinión pública» se aprecia en la relevancia dada por los liberales (basándose en el celebrado ejemplo de la Liga contra la Ley del Cereal) a la movilización popular por medio de campañas y asociaciones. La opinión cumplía la función constitucional de unir a gobierno y sociedad, y adecuaba la evolución política al cambio social. De manera que es más el lenguaje de la «opinión pública» que el debate sobre la «sociedad civil» el que arroja luz sobre la relación entre política y sociedad en ese periodo.

El debate sobre la «opinión pública» es crucial para entender los argumentos sobre el sufragio y la naturaleza variable de la política en Gran Bretaña. Los historiadores difieren sobre si Gran Bretaña se consideraba una democracia antes de 1914. Mientras Pugh y McKibbin afirman que para la gente la democracia, en general, era algo que pasaba en otra parte, Jones y Nicholson han sugerido que, para bien o para mal, en la década de 1880 Gran Bretaña se consideraba una democracia o, al menos, una democracia en ciernes (Pugh, 2002, p. 4; McKibbin, 1998, p. v; Jones, 2000, p. 63; Nicholson, 1990, p. 288). Todos estos comentaristas reconocen la variedad de formas en que se definía a la democracia en el periodo. Se usaba «democracia» para referirse a un grupo social particular, como cuando se decía «en la democracia» y se identificaba a esta con la masa de la población. Cuando se hablaba del «crecimiento de la democracia», a menudo se referían a una reducción de la diferencia y a un incremento de la «autoconciencia de las masas» (Stephen, 1875). La «democracia» también

aparecía en términos más específicamente políticos, pero, de nuevo, diferían. Podía emplearse para referirse al sufragio para todos los mayores de edad (al menos para los varones) o para el gobierno directo según el modelo ateniense. También hacía referencia, de forma más imprecisa, al gobierno de los pobres, o de los muchos. La tendencia de la gente de la época a combinar estas variantes suscitó ulteriores complicaciones. Tras 1884, no a partir de 1867, se generalizó el debate sobre el advenimiento de la democracia o del gobierno popular. En época eduardiana las referencias a la democracia se habían vuelto algo común, aunque en ningún caso universal.

Muchos historiadores, influidos concretamente por Harvie, han hecho hincapié en la desilusión de los liberales cultos que comprendieron las consecuencias de un sufragio ampliado y del surgimiento de los partidos organizados de masas que conllevaba. Harvie ha rastreado la creciente consternación de los liberales universitarios, como Sidgwick y Dicey, ante la evolución de la política (Harvie, 1976, pp. 141-174; Von Arx, 1985). Se ha sugerido que esto generaba una actitud más favorable hacia la limitación a la voluntad popular impuesta por la separación de poderes y el recurso judicial en el sistema norteamericano (Tulloch, 1977). Muchos liberales de mediados de siglo sin duda se mostraron poco impresionados por la nueva política, y el famoso estudio de Dicey sobre la ley y la opinión pública dio expresión a este desencanto. Sin embargo, algunos miembros de aquella generación, sobre todo Green y Bryce, eran más optimistas en lo referente al gobierno popular (Tyler, 2003).

Conviene diferenciar entre el escepticismo ante la evolución institucional y el pesimismo sobre la salud moral del electorado. Los liberales preocupados por lo segundo, como Sidgwick, tendieron al escepticismo o gravitaron hacia el sindicalismo liberal. Los liberales sociales, como Hobson y Hobhouse, cuya fe en el juicio popular era más robusta, veían los problemas institucionales de forma distinta. Como muchos radicales, defendieron la reforma de la segunda cámara con energía, sobre todo tras 1909, y, al contrario que la mayoría de los radicales, eran favorables al uso de referéndum en Gran Bretaña (Hobhouse, 1911, pp. 245-246; Hobson, 1974, p. 32). Sólo defendía el referéndum una minoría pequeña y diversa. Algunos, como Dicey, urgían su uso, en parte para contrarrestar el poder del partido en el gobierno y proteger así la constitución y el sindicato (Qvortrup, 1999, p. 533). Los partidarios del nuevo liberalismo pensaban que el referéndum reflejaba una mayor fe en el juicio popular y en la correcta definición de los problemas. Les preocupaba que el partido apoyara a la representación proporcional más que a la constitución escrita, pues temían que

esta última se erigiera en base de la reacción como en Norteamérica.

El apoyo liberal al sufragio femenino aumentó a finales del siglo XIX. La defensa que había hecho Mill del voto de las mujeres resultó muy controvertida. Algunos liberales, incluidos comentaristas de Mill como Stephen y Dicey, la consideraban un postura sentimental y poco práctica. Muchos liberales defendieron alguna modalidad de sufragio femenino, a veces en términos comparables a la defensa del sufragio masculino o como parte de la evolución hacia el sufragio universal para los adultos. La mejora en la educación de las mujeres, una causa muy preciada de los liberales, puso en cuestión las concepciones dominantes sobre la capacidad femenina y su potencial. La exitosa participación de las mujeres en la política local fue cobrando relevancia a medida que las agendas políticas se desplazaban hacia problemas sociales. La complejidad de la política de partidos, unida a las diferencias sobre la forma que debería adoptar el sufragio, obstaculizaron la acción parlamentaria al respecto; un fenómeno exacerbado en el caso de algunos liberales por el espectáculo que, en su opinión, estaban dando las sufragistas. Pero, en general, el apoyo a la adopción de alguna medida de reforma claramente aumentó.

La cuestión laboral resurgió con fuerza en la política británica a partir de la década de 1880. La implicación liberal en estas derivas muestra el carácter variable del liberalismo de la época. El hecho de que los problemas laborales volvieran a estar al principio de la lista que componía la agenda política fue un importante reto para los liberales, pues suscitó cuestiones sobre el Estado, la sociedad civil y la justicia social. Los debates subsiguientes tuvieron dimensiones diversas. El papel de los sindicatos en el seno de la comunidad política cobró protagonismo tras el surgimiento del nuevo sindicalismo y a raíz de una serie de disputas industriales de alto nivel. Los estudios sobre la pobreza, llevados a cabo sobre todo por Booth y Rowntree, demostraron lo difundida que estaba en la Gran Bretaña urbana (Booth, 1902; Rowntree, 1901; cfr. Englander y O’Day, 1995). La creciente conciencia de que el desempleo era un problema económico provocó un largo debate sobre sus causas, consecuencias y posibles remedios (J. Harris, 1972). Tras la década de 1880, el surgimiento del socialismo, al que antes los liberales habían considerado un fenómeno en gran medida continental, desató la discusión sobre el papel del gobierno en el cambio social y su capacidad para llevarlo a cabo. En este debate se habló de la teoría del trabajo de Marx y de la validez de las propuestas de Henry George en torno a los impuestos sobre la tierra y la nacionalización, siendo así que esta última produjo una reacción muy negativa en los liberales. Para atajar el socialismo

había que dar respuestas específicamente liberales al problema del trabajo.

La actitud de los liberales hacia los sindicatos revela la existencia de aspiraciones sociales, políticas y económicas entremezcladas. A finales del siglo XIX los sindicatos suscitaban un respeto considerable entre los liberales. Marshall afirmó que tales organizaciones «dan mayor gloria a Inglaterra que su riqueza»[6]. Los observadores liberales, influidos por la obra del historiador de la economía alemán Lujo Brentano, creían que la Amalgamated Society of Engineers era el modelo de unos nuevos sindicatos, disciplinados y pacíficos. Se alababa a los sindicatos por sus funciones sociales, por su papel como escuela de la acción colectiva y su tendencia a negociar en el ámbito de la sociedad civil en vez de optar por los métodos más politizados de los alemanes. Economistas como Marshall y Langford Price señalaron el beneficioso impacto de los sindicatos en las relaciones industriales. Se decía que las habilidades, salvaguardadas y mejoradas por medio del sistema gremial de los aprendices, eran una forma legítima de propiedad. El debate económico en torno al sindicalismo se vio muy influenciado por la prevalencia de teorías basadas en los salarios elevados, que, a menudo, se retrotraían explícitamente a Adam Smith. Cuando se desechó la teoría del fondo de salarios (wage-fund doctrine), muchos economistas liberales aceptaron el argumento de que los salarios altos generaban ganancias en la producción gracias a la mejora física y mental de los ciudadanos. Muchos liberales individualistas solían defender variantes de la teoría del fondo de salarios, pero su análisis se basaba en un llamamiento pasado de moda a una época anterior del pensamiento económico. Sin embargo, el aumento de las organizaciones de obreros no especializados era más difícil de justificar con los preceptos de la economía de la época. A Marshall le preocupaban mucho las huelgas, como la de los ingenieros de 1897, porque creía que impedían una innovación técnica necesaria. De hecho, muchos de los nuevos sindicatos tuvieron problemas para retener a sus afiliados en las décadas de 1890 y 1900. Hasta las revueltas laborales de 1911-1913, las relaciones industriales transcurrieron de forma relativamente pacífica (Thompson, 1998).

El análisis liberal de las causas de esta deriva se basaba en la idea de que la «opinión pública», concebida en términos de consumidores, ejercía una influencia real sobre los negociadores. Esta idea llevó a la publicación de estadísticas sobre las relaciones industriales por parte del Departamento de Trabajo de la Cámara de Comercio y fue un motivo recurrente en los informes de las comisiones regias, los debates parlamentarios y en la cobertura que hacía la prensa de las relaciones industriales a finales de la época victoriana y principios

de la eduardiana. Su prevalencia reforzó la voluntad de los liberales de abstenerse de legislar y regular las relaciones industriales (Thompson, 1998). Los economistas políticos de diversas tendencias, incluidos Marshall, Price y Nicholson, atribuyeron un notable poder a la opinión pública como reguladora de la vida industrial. Esta idea iba unida a su preferencia por la separación entre economía y política, pero también vinculaba la economía a las fuerzas sociales. La invocación de un «público consumidor» regulador resultaba problemática para quienes se ocupaban de los intereses de los productores y para quienes se mostraban escépticos ante la posibilidad de que los débiles pudieran influir en la opinión pública. Esto resulta especialmente evidente en la respuesta de los sindicalistas a las críticas vertidas contra los mineros en 1912 por «preocupar al público». Los políticos laboristas defendían el derecho de los mineros a un salario mínimo y el deber de los consumidores de pagarlo, pero también decían que público y trabajadores debían unirse para defenderse del latrocinio perpetrado por los propietarios del carbón (Thompson, 2007). Los liberales, mientras, siguieron afirmando que la «opinión pública» era capaz de regular con justicia las disputas industriales y de defender los intereses de los consumidores abrazando la moralizada economía del libre mercado.

El «descubrimiento de la pobreza» y el desempleo suscitó graves cuestiones en torno al éxito del liberalismo gladstoniano a la hora de asegurar el bienestar material de sectores significativos de la fuerza de trabajo industrial. Los liberales respondieron de diversas formas. El libre comercio seguía resultando atractivo, en parte por su éxito a la hora de abaratar los alimentos y de dar votos a los liberales. Pero los teóricos y los políticos recalcaban que el libre comercio no iba necesariamente acompañado de una intervención mínima del Estado (Trentmann, 2008). Los radicales, como Chamberlain, defendían las pensiones de jubilación estatales, pues no creían que el salario que recibían los obreros les permitiera ahorrar para la vejez. También se decía, no obstante, que ello no era óbice para que los individuos ahorraran pensando en la jubilación. Muchos seguían prefiriendo el voluntarismo, individual o colectivo, a la acción estatal (Roberts, 2004). Las políticamente poderosas mutualidades (friendly societies) encajaban bien en este modelo de provisión. La caridad organizada fue objeto, en cambio, de un acalorado debate. Bernard Bosanquet, el filósofo idealista y bastión de la Charity Organization Society (COS, que coordinaba los esfuerzos de varias organizaciones benéficas que socorrían a los menesterosos), insistía en la importancia del trabajo social derivado de un análisis caso por caso y en lo pernicioso que resultaba, para el carácter, percibir un subsidio de desempleo, fuera este privado o lo sufragara el Estado (Bosanquet, 1895, pp. 103-118).

Hobson criticó duramente esta filosofía, afirmando que cuando se hablaba del carácter no se tenía en cuenta el papel formativo del entorno. El análisis de Hobson sobre el subconsumo, más radical e inusual, le llevó a sugerir que un exceso de ahorro era contraproducente y que la pobreza era un problema económico sistémico que requería de una significativa intervención estatal (Hobson, 1974, pp. 192-218). Las limitaciones de la caridad para solucionar la pobreza, unidas al análisis de las políticas sociales abordadas en otros países, animó a los liberales a pensar que el Estado podría complementar, con programas de seguridad social, al sector privado.

Las diferencias en torno a los fines de la política social tuvieron implicaciones en los debates sobre los medios. Las investigaciones de Rowntree sobre la pobreza partían de un análisis de necesidades para fijar un salario mínimo adecuado. Algunos nuevos liberales, incluidos Hobson y Hobhouse, defendieron el derecho a un salario mínimo basándose en el derecho a la vida, oficialmente reconocido, y lo definían en términos de la capacidad para participar plenamente en la vida de la comunidad (Thompson, 2007). Muchos de los temas destacados, sacados a colación en las intervenciones liberales en el debate eduardiano sobre la reforma de las Leyes de Pobres, acabaron en los informes de la Comisión Regia para las Leyes de Pobres de 1909. En el informe de mayorías, elaborado por Helen Bosanquet y que reflejaba las preocupaciones de la COS, se insistía en las funestas consecuencias de un carácter débil incidiendo, sin embargo, en el papel de las políticas sociales a la hora de fomentar la independencia. En el informe de minorías, entre cuyos miembros destacaron los fabianos Beatrice y Sidney Webb, se defendía un programa más extenso de servicios públicos generales y se consideraba que las deficiencias del carácter eran el resultado de la pobreza, no su estímulo (Harris, 1993, pp. 240-241; McBriar, 1987). Este enfoque casaba mejor con el de los nuevos liberales, más intervencionistas, cuyo epítome eran Hobson y Hobhouse. De modo que, al parecer, a principios del siglo XX hubo un vivo debate en la izquierda británica en torno a la política social (Jackson, 2007). Estas discusiones desvelaron importantes derivas en el seno del liberalismo, pues los progresistas intentaron forjar un liberalismo revisado, más adecuado para hacer frente a lo que se creían los retos del nuevo siglo.

CONCLUSIÓN

El liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX constituía un cuerpo de ideas complejo y variado. No cabe reducir el liberalismo de mediados de siglo al laissez faire; el nuevo liberalismo fue muy contestado por los liberales eduardianos. No es cierto que el periodo esté marcado por la continuidad, ni en el caso de la izquierda radical ni en el de la derecha individualista del espectro liberal. Los relatos polarizados de la transición del individualismo al comunitarismo, o del laissez faire a la intervención estatal, claramente sobreestiman la medida del cambio al identificar tipos ideales opuestos al principio y al final del periodo. El revisionismo historiográfico de los últimos treinta años ha desvelado el esencialismo de la primera generación de historiadores del liberalismo de finales del siglo XIX. En este capítulo he intentado resumir y elaborar esa evolución, haciendo hincapié en el interés por temas propios de la socialdemocracia en el seno del nuevo liberalismo y atendiendo a argumentos sobre la constitución, la sociedad civil y la «opinión pública».

En un famoso ensayo que comparaba el liberalismo inglés y el francés del siglo XIX, Larry Siedentop afirmó que los franceses habían hecho gala de una sofisticación sociológica ausente en Inglaterra (Siedentop, 1979), pero John Burrow ha señalado las limitaciones de esta caracterización del liberalismo británico de la primera mitad del siglo (Burrow, 1988). En este capítulo hemos sugerido algunas de sus debilidades frente al liberalismo de la última parte de la centuria. En otro lugar, Siedentop ha comparado el rico debate sobre las formas políticas del liberalismo decimonónico con la negligencia en cuestiones constitucionales del liberalismo filosófico contemporáneo, recalcando la importancia del papel atribuido por los liberales decimonónicos a los arreglos institucionales capaces de mediar entre el cambio social y los resultados políticos (Siedentop, 2001). Como hemos dicho, estos temas fueron centrales para el liberalismo británico entre las décadas de 1860 y 1900 y estaban muy vinculados a los debates, más conocidos, sobre la libertad y la relación entre los individuos y el Estado. El liberalismo finisecular, extraño y familiar a la vez, sigue siendo históricamente revelador y estimulante intelectualmente.

[1] Una valiosa discusión sobre la relación entre Green y Kant, en Brink, 2003, pp. 92-107.

[2] Sobre Green y la religión cfr. De Sanctis (2005), que hace hincapié en su «puritanismo», y Leighton (2004), que hace una lectura que reduce la importancia de la tradición teológica alemana de Strauss y Bauer.

[3] La obra de Henry George y la teoría de la renta fueron muy controvertidas. Sobre la relación entre George y el socialismo de la década de 1880, cfr. Wolfe, 1975. Sobre las ideas fabianas en torno a la renta cfr. Bevir, 1989; para los nuevos enfoques liberales, Clarke, 1978 y Collini, 1979 son muy útiles.

[4] Sobre la idea de la plusvalía que generaba la comunidad, cfr. Hobhouse, 1911, p. 194.

[5] Hansard, quinta serie, XIX (1910), col. 102.

[6] Marshall a Caird (5 de diciembre de 1897), en Marshall, 1925, p. 400.

XXII

ECONOMÍA POLÍTICA

Emma Rothschild

INTRODUCCIÓN

El siglo XIX fue desde el principio una «era económica» o una era de «sofistas, economistas y calculadores» (Bishop, 1796, II, p. 296; Burke, 1790, p. 113). «La administración de las cosas se ha perfeccionado a expensas de la administración de los hombres», escribió el conservador francés Louis de Bonald en 1802 en referencia a los gobiernos del nuevo siglo, añadiendo que la obra de Adam Smith era «la biblia de su doctrina material y materialista» (Bonald, 1802, II, pp. 89-90). A finales de siglo, según el juez indio Nahadev Govind Ranade, las grandes cuestiones de la época eran «más económicas que políticas»; un «conflicto entre teoría y práctica, no sólo en un punto sino en todos, no en un único país o lugar, sino en el mundo entero» (Ranade, 1906, pp. 5-6).

La historia de la economía política es difícil de distinguir, en estas circunstancias, de la historia más amplia del pensamiento político. La definición de economía política fue en sí misma objeto de gran interés en la nueva época descrita como «la era de la ciencia de la economía» (Miller, 1805, III, p. 291). El jurista George Pryme, quien introdujo el primer curso de economía política en la Universidad de Cambridge, explicaba la diferencia entre la economía política y la «política pura». «Aunque pueda parecer menos interesante que la filosofía política, su utilidad es mayor, ya que puede aplicarse por igual en un régimen despótico que en una democracia» (Pryme, 1823, pp. 3, 6). Para las escuelas históricas de la economía política de finales del siglo XIX, en cambio, el pensamiento económico estaba inextricablemente unido a la política, la cultura,

la historia, la geografía y el derecho: era una «historia económico-cultural» (Hildebrand, 1863, p. 3) o un estudio «ético-histórico-psicológico-estadístico-inductivo» (Guyot, 1914, p. viii)[1].

La economía política decimonónica es difícil de encajar en la distinción actual entre el «alto» pensamiento científico de los intelectuales, el pensamiento de nivel medio de publicistas y políticos y el modo de pensar de casi todo el mundo, después de que la opinión pública incluyera a las mujeres, los dependientes, los antiguos esclavos y a los súbditos de las colonias. El pensamiento más elevado del siglo XIX fue a menudo el de individuos implicados en la política ordinaria y en el periodismo político. Participaban en la novísima y gran empresa de popularización de la economía (o de la ideología económica) en los nuevos semanarios y por medio de informes parlamentarios, peticiones, enciclopedias y mediante conceptos económicos semicientíficos que abarcaban desde el Manchestertum y el Protectionnisme hasta el Egoizumu[2]. En 1860, Walter Bagehot describió todo un nuevo mundo de lo que denominó «principios "medios"» o «máximas intermedias» en el obituario de su suegro, James Wilson, fundador de The Economist que había muerto de disentería en Calcuta, en la India, donde había sido comisionado para introducir un impuesto sobre las ganancias (Bagehot, 1860, pp. 1289-1291).

Los economistas y publicistas económicos del siglo XIX se interesaron por el pensamiento económico y la vida interior de un gran número de individuos. Las leyes de la economía política, según John Stuart Mill, eran «las leyes de la moral y de la psicología», y el movimiento económico más exitoso de finales del siglo XIX (la revolución marginal de las décadas de 1870 y 1880) se conocía en la época como la Escuela Psicológica de la Economía Política (Mill, 1836b, p. 318; Böhm-Bawerk, 1890, p. 265). Los conflictos políticos más duraderos en el caso de los economistas giraron en torno a las concepciones de la naturaleza humana, incluidos el egoísmo y la sensualidad de los pobres y la incapacidad de los pueblos colonizados. Este interés por los estados psicológicos es una de las características menos conocidas del pensamiento político del siglo XIX, en parte porque las teorías psicológicas nos resultan poco familiares, tanto en el caso de la ciencia de la «hedonometría», en la que supuestamente se basaba la «física matemática» de la década de 1880, como en el de las «fiebres sociales» del Japón de la era Meiji tardía[3]. Sin embargo, la economía política es un buen ejemplo de la política decimonónica. Según el economista inglés Alfred Marshall, era «la historia del hombre mismo» (Marshall, 1897, p. 120).

La economía política del siglo XIX variaba siguiendo las fronteras entre diferentes naciones o espíritus nacionales. El pensamiento político, el pensamiento en torno a la polis, guardaba relación con la nación, o el Estado nacional, considerado el locus principal de participación política. Se pensó mucho a lo largo del siglo XIX en las instituciones políticas supranacionales: desde el Congreso de Viena a la Union Latine de 1865 y la International Sanitary Convention de 1892. También se desarrollaron teorías a nivel subnacional de gobiernos locales; lo que el historiador del derecho F. W. Maitland describió en 1888 como las «aguas poco profundas y los silencios de la vida real»[4]. Pero el pensamiento político, en aquella época de imperios y de comercio, era en general decididamente nacional. Se puede dividir, como hacemos en este volumen para su estudio, en pensamiento político norteamericano, alemán y ruso; uno de los análisis más característicos fue el de la comparación de las virtudes de distintas formas de gobierno (nacional).

Estas fronteras de lo político impusieron una reflexión muy autoconsciente sobre la historia de la economía política. A principios del siglo XIX, el pensamiento económico era, sobre todo, un estudio de las economías nacionales; de la riqueza de las naciones. Se la denominaba economía «política» porque se ocupaba de la economía de los estados nacionales, y la expresión économie politique se vertió al alemán, en fecha tan temprana como 1807, con el neologismo Nationaloekonomie[5]. En el Dictionary of Political Economy (1899) de Palgrave, el pensamiento económico contaba con más escuelas nacionales que el pensamiento político del que partía; había una escuela norteamericana, austríaca, inglesa, francesa, italiana, holandesa, alemana, rusa y española, entre otras.

Pero, a la vez, según avanzaba la centuria se criticaba a los economistas por lo que el economista y publicista Friedrich List, exiliado sucesivamente en Estados Unidos y Francia, describió como un «cosmopolitismo sin límites» o «la idea cosmopolita de una libertad de comercio total y en el mundo entero» (List, 1909, pp. 97, 141). Uno de los temas que más preocupaba a la economía política era la relación entre individuos, compañías y naciones distantes entre sí, a veces separadas incluso por océanos unas de otras. Se hablaba de las relaciones comerciales, coloniales, financieras, imperiales y de influencia. «¿En qué época desaparecerá la sociedad?», se preguntaba Chateaubriand en 1841, observando este nuevo mundo de los economistas en el que las tecnologías del comercio «acabarán con las distancias [y] no viajarán sólo mercancías, sino también ideas que recobrarán sus alas»: «¿cómo hallar un lugar en un mundo expandido por los poderes de la ubicuidad y encogido por las reducidas proporciones de un globo

contaminado por doquier?» (Chateaubriand, 1973, III, pp. 714, 715, 721).

UNA CIENCIA UNIVERSAL

A finales de siglo la historia de la economía política del siglo XIX se dividía en tres fases largas[6]. Hubo una primera época de fundación de la ciencia de la economía o economía «abstracta», en la que las ideas de Adam Smith se sistematizaron (de la mano sobre todo de Jean-Baptiste Say y David Ricardo) y simplificaron hasta formar un vasto sistema de pensamiento. La economía se expresaba en las políticas del laissez faire en el ámbito nacional y en el libre comercio en las relaciones internacionales. En una segunda fase, que comenzó en la década de 1840, hubo una contrarrevolución histórica o historicista contra el sistema de lo que se denominaba smithianismo o Smithianismus, en Alemania al principio y posteriormente en Europa, Norteamérica y Asia. En la tercera fase hubo una contra-contrarrevolución que criticaba a las escuelas históricas de la economía política y a las políticas de protección social asociadas a ellas. Comenzó en la década de 1870, de la mano de las teorías matemáticas y psicológicas de W. S. Jevons, Carl Menger y Léon Walras, los denominados «marginalistas», a los que luego se identificó con los fundadores de la teoría económica del siglo XX (Ashley, 1907, p. 476; Fetter, 1901, p. 237).

Este triple esquema es, en sí mismo, un interesante ejemplo de la jerga decimonónica de una historia puramente científica de la economía, en la que se refinaron las teorías de los fundadores, se difundieron y, finalmente, se trascendieron. Deja fuera diversas cuestiones políticas que preocupaban mucho a los economistas del siglo XIX: el dinero, las crisis financieras, el imperio y la raza. Guarda una relación extraña y desorientadora con las dicotomías políticas de la época, el radicalismo y el conservadurismo, o el liberalismo y el socialismo, o la izquierda y la derecha. Como veremos, también es un drama sobre la naturaleza humana.

Adam Smith fallecía en 1790 y, en pocos años, se convirtió en un mito sin patria: en un adjetivo (se decía smitsche en 1795 y smithian en 1800), un sustantivo impropio (el publicista alemán Friedrich Gentz fue descrito en el Morning Chronicle, en 1802, como el «Smith alemán») o un verbo (Coleridge hablaba de

«un hombre rico perfectamente Adam Smithed & Mackintoshed»)[7]. A Smith se le identificaba asimismo, de forma algo confusa, con la política inglesa y francesa. Para el diplomático francés Alexandre d'Hauterive, que escribía en 1800, la nueva teoría económica de la época –«aquello a lo que se denomina, en mi opinión demasiado pomposamente, la ciencia de la economía política»– era una herramienta del poder inglés, que permitía «enviar soldados, armas, dinero y agentes a los cuatro puntos cardinales en los navíos ingleses que surcan los mares»; poco más que un pretexto para «interferir en la organización social, administrativa y política de todas las naciones» (Hauterive, 1800, pp. 140, 150-151, 255).

Para el economista prusiano/austríaco Adam Müller, en cambio, Smith era casi francés. La «unilateralidad» de la nueva ciencia política suponía un repudio del «sentimiento nacional» para favorecer los intereses de la propiedad privada. Adam Smith y sus seguidores concebían el Estado como una «empresa útil» y no como un objeto de reverencia: como una Wilde Ehe, un «matrimonio informal» o una relación sin compromiso. A Smith se le identificaba con el poder francés y con los orígenes, en la filosofía de la Ilustración francesa, de la destrucción revolucionaria. En la descripción de Müller, su sistema era una «teoría del tiers-état absoluta»; «las ideas cosmopolitas de Smith y su concepto de libertad sólo pudieron aportar felicidad en el momento de mayor declive de todas las nacionalidades europeas» (Müller, 1931, p. 86; 1817, I, p. 228; 1936, p. 305). El publicista edimburgués William Playfair creyó necesario defender a Smith (en una nueva edición de La riqueza de las naciones publicada en 1805, mejorada con capítulos añadidos y copiosas notas a pie de página) de las acusaciones de haberse confabulado con los «economistas franceses» (o fisiócratas) de la década de 1760. «Debo atribuirles a ellos y a sus socios, y así lo hago, las transacciones más terribles de los últimos dieciséis años» (Playfair, 1805, I, pp. 297, 308).

La comparación más extraña de todas era la que se establecía entre Smith y Napoleón. Los «sistemas de economía política de Adam Smith y sus discípulos» habían resultado ser «tan desastrosos» como la «ley electoral» de Napoleón, según la descripción que hacía Bonald en 1810; la guerra, las plagas y el hambre no podían acabar con el orden moral de la sociedad, «pero basta un libro para lograrlo»[8]. Smith era más que un co-soberano de Napoleón, escribía la intelectual Rahel Varnhagen en 1811 (Varnhagen, 1966, pp. 93, 102) utilizando una imagen que más tarde popularizaría Friedrich List: «Ambos son los dos monarcas más poderosos de la tierra» (List, 1841, p. lvii). Al emperador mismo pareció complacerle la comparación. Cuando paró en el Château de Rambouillet,

en 1815, camino de su último exilio, se llevó consigo una traducción francesa de La riqueza de las naciones en cinco volúmenes. Se dice que en Santa Helena estuvo discutiendo las ideas de Smith (que «en principio consideraba ciertas, aunque luego demostró sus defectos a la hora de aplicarlas») y las descripciones que, de los ingleses, hacía este autor (una nación de boutiquiers, según una de las traducciones de la nation of shopkeepers [«nación de tenderos»] de Smith, o nation de marchands)[9].

La transformación de la economía política en una ciencia universal, acaecida en las primeras décadas del siglo XIX, fue una forma de repudiar estas disputas revolucionarias y contrarrevolucionarias. «Hasta que Smith empezó a escribir, política en sentido estricto, la ciencia del gobierno, se confundía con la economía política», escribió Jean-Baptiste Say en 1803. Pero, en su opinión, hasta La riqueza de las naciones era confusa: un «enorme caos de ideas justas, mezcladas con datos del conocimiento positivo» (Say, 1803, I, pp. i, vi). La reordenación subsiguiente de la economía política fue un esfuerzo muy consciente por parte de Say, David Ricardo y otros. Hubo una «revolución silenciosa», como consignó Beatrice Webb en un manuscrito de 1866 sobre la historia de la economía inglesa, entre la publicación de La riqueza de las naciones en 1776 y de Los principios de la economía política y tributaria de Ricardo, con su concepción de la sociedad como «una colección de animales que buscan oro», en 1817; «¿Qué cambios se dieron en los sucesos y en las ideas para transformar la cruzada del siglo XVIII contra la opresión de los Muchos por los Pocos en el “Evangelio del Empleador” del siglo XIX, y agrupar bajo el paraguas de un nombre común a un conjunto de principios abstractos pensados para dirigir las finanzas mediante la observación científica de un aspecto de la vida humana: la naturaleza económica del hombre?»[10].

Los Principios de Ricardo y La riqueza de las naciones de Smith eran sorprendentemente diferentes en tamaño, forma y jerga. La riqueza de las naciones era un estudio largo, discursivo e histórico. Como señaló el estadista norteamericano Woodrow Wilson, era «un libro repleto de digresiones; con más orden y método, pero con pocos reparos más, que las admirables digresiones de Tristram Shandy» (Wilson, 1893, p. 16). En cambio, en los Principios de Ricardo no había digresiones; apenas aparecían nombres propios, salvo en el caso de autores que escribían sobre economía política, ni topónimos, excepto cuando recurría al ejemplo contrafactual («si Portugal no tuviera relaciones comerciales con otros países…»). Hasta las cifras eran contrafactuales («cuando mis ingresos son de 1.000 libras al año…») (Ricardo, 1817, pp. 157, 321). Aproximadamente

500 páginas de la edición final de La riqueza de las naciones trataban de las compañías coloniales y comerciales; el capítulo que Ricardo dedicaba al comercio colonial no pasaba de las quince páginas.

«Yo he sido el padre espiritual de [James] Mill, y Mill fue el padre espiritual de Ricardo», escribió Jeremy Bentham hacia el final de su vida. La jerga de los Principios de Ricardo era, en su mayor parte, invención de Mill. Se trataba, en palabras de James Mill, de ordenar y clasificar; una especie de oficina de correos del pensamiento no muy distinta a su propia oficina comercial en la Compañía Británica de las Indias Orientales, donde se encargaba de examinar y revisar la correspondencia. «Necesitas práctica en el arte de expresar tus pensamientos», escribió Mill a Ricardo en 1815; el obejtivo era que «una vez que todas las ideas están plasmadas sobre el papel, hay que ordenarlas en sus propias parcelas». En 1816 escribió: «Lo que quiero ver en primer lugar son todas las ideas. Luego juntaremos nuestras cabezas para ver cómo las ordenamos y qué forma les damos»[11]. La organización científica de la economía política era para Mill un elemento, a su vez, de una ordenación o clasificación más vasta de todas las ciencias de la vida política. El objetivo del libro de Mill de 1817, Historia de la India, era ni más ni menos que «desvelar los principios y leyes que rigen el orden social», como escribió a Ricardo. Sus planes para el futuro eran aún más maravillosos; los consignó en otra carta de 1817: «Si tuviera tiempo para escribir un libro, dejaría tan expedita la mente humana como el camino que va de Charing Cross a St. Paul»[12].

Pero el nuevo cientifismo del pensamiento económico no era en absoluto un rechazo al mundo público de la política. Ricardo, Bentham y James Mill eran virtuosos de la información política, económica y financiera. Ricardo era corredor de bolsa y diputado, y había invertido dinero en bonos de la Compañía de las Indias Orientales; Mill trabajaba en la Oficina de Correspondencia de esa misma compañía, y Bentham era una especie de persona-internet, con su red de corresponsales de Honduras a Bengala y sus incansables secretarios, John Bowring y otros[13]. El entusiasmo que despertó la ciencia en las décadas de 1810, 1820 y 1830 fue acompañado de un gran interés por su difusión pública y por todas las innovaciones que mejoraban el conocimiento popular: de conferencias científicas a coloquios sobre química, pasando por exposiciones itinerantes y unas enciclopedias de bolsillo muy características del mundo posrevolucionario. En 1835 el apóstol del libre comercio, Richard Cobden, preguntaba: «Tenemos la Banksian, Linnean y Hunterian Societies. ¿Por qué no hay, al menos en las ciudades mayores y más industrializadas, Sociedades

Smithianas?» (Cobden, 1835, p. 30).

El poeta italiano Giacomo Leopardi predijo que hasta el vasto océano acabaría cubierto rápidamente de periódicos, revistas, reseñas, información estadística y «graves estudios económicos»: un «Ganges de los escritos políticos» del nuevo siglo, «de Marruecos a Catay y de Boston a Goa»[14]. Jean-Baptiste Say publicó su Traité d'économie politique en 1803 y Catéchisme d'économie politique, ou Instruction familière en 1815, dos volúmenes de notas económicas (sobre Ricardo y sobre el economista ruso Storch), y su Cours complet d'économie politique pratique, en siete volúmenes, entre 1828 y 1833. La señora Jane Marcet, amiga de Ricardo, pasó de Conversations on Chemistry a Conversations on Political Economy; se cree que vendió más de 200.000 ejemplares de sus libros (Polkinghorn, 1993, pp. 3, 35). El pensamiento económico recogido por los nuevos medios de comunicación era de nivel intermedio; los «negocios de todo el mundo», en la descripción de Say, y, en concreto, de la classe mitoyenne, compuesta por quienes trabajaban en despachos y por los jefes de pequeñas oficinas de la administración de las que dependía la prosperidad de las provincias (Say, 1803, I, pp. xxvii-xxix).

Se invocaban las proposiciones abstractas de la ciencia de la economía en política práctica y los éxitos de las políticas para defender las abstracciones económicas. La economía política científica se asociaba, en concreto, a dos tipos de políticas reformistas pensadas para mejorar los elaborados sistemas de «protección» externa e interna que los gobiernos posrevolucionarios del siglo XIX habían heredado de los diversos regímenes anteriores. Beatrice Webb consignó en su historia de la economía: «Fue el inmenso éxito del libre comercio lo que demostró experimentalmente las teorías del laissez faire». Ello, unido a la reforma de las Leyes de Pobres inglesas, explicaba «el dogmatismo autocomplaciente que se ha apoderado de las mentes de los economistas políticos en la primera mitad de este siglo» (Webb, 1886, 3: 33-34).

La invención del libre comercio y de su «alma gemela», el proteccionismo, fue el resultado de coaliciones dispares en los distintos países: evangélicos y radicales (en Inglaterra), católicos y colonialistas (en Francia), propietarios de esclavos y anglófilos (en Estados Unidos). Fue un movimiento religioso en el sentido de que algunos de sus representantes más destacados, incluidos Richard Cobden (anglicano y frenólogo) y Frédéric Bastiat (devoto católico que murió en Roma), afirmaban que las leyes universales que regían la sociedad eran idénticas a las de la religión universal. También le daba un halo religioso o semirreligioso

poner en plano de igualdad a las leyes naturales, sociales y providenciales (Hilton, 1988; Todd, 2008a). Pero el movimiento del libre comercio resultaba frío de corazón a sus adversarios. En opinión de Friedrich List, expresaba la hipocresía inglesa, que ocultaba sus intereses nacionales tras los argumentos cosmopolitas de Adam Smith, con su «espíritu sofista, escolástico, oscuro, basado en el disimulo y en la hipocresía» (List, 1841, p. lviii).

Los debates sobre la reforma de la protección social fueron más airados. La obra de Thomas Robert Malthus Ensayo sobre el principio de la población, objeto de varias reediciones entre 1789 y 1826, era una crítica tanto a las propuestas revolucionarias francesas de crear una protección o seguridad social («que se cree un fondo que garantice a los mayores cierta asistencia para complementar sus ahorros»), como al «pernicioso sistema» británico de ayuda a los pobres, que ha «difundido la tiranía, la dependencia, la indolencia y la infelicidad». Según el principio de población de Malthus, el reconocimiento «de la tendencia de la raza humana a crecer más deprisa que sus medios de subsistencia» era la base de sórdidas perspectivas de una penuria sin fin y de salarios que nunca subirían por encima del nivel de subsistencia (Malthus, 1826, II, pp. 4, 42, 337, 347). El periodista William Cobbett afirmó que el «monstruo Malthus» y sus seguidores eran los teóricos de «las oligarquías sin corazón y sus comedores de sapos, una avariciosa, omnipresente oligarquía del dinero que nunca duerme» (Cobbett, 1830, p. 356; 1831, II, núm. 5, p. 119).

Se culpó a los economistas políticos de lo que se consideró una terrible empresa de destrucción moral y espiritual. William Godwin escribió en 1820 que el estudio de la economía política era el responsable «del corazón de piedra que ha sido la ignominia de principios del siglo XIX» (Godwin, 1820, p. 112). La crítica era, en parte, una continuación de las polémicas de los primeros años del siglo. Se criticaba a los economistas por su visión un tanto irrespetuosa del Estado y de su responsabilidad en el perfeccionamiento religioso y moral de la población. Pero también se retomaron, de forma más insidiosa, las concepciones encontradas de la naturaleza humana. El poeta Robert Southey describió a Smith como el Diógenes del empleado moderno, dispuesto a «arrancar las alas de su intelecto, desplumar sus virtudes y contemplar al animal bruto, desnudo y lamentable, ¡el hombre del sistema manufacturero!» (Southey, 1812, p. 337). El teórico católico francés Félicité de Lamennais escribió en 1820 que las teorías materialistas habían convertido la sociedad en una anarquía de intereses y deseos. La nueva sociedad económica sería una universalización de la de Inglaterra; un país muerto debido a su moralidad o mentalidad, un cadáver al que

sólo impulsaban las convulsiones de la lujuria, o «una inquieta y prodigiosa actividad que hay quien confunde con la vida y que es vida como es vida la fiebre, como son vida las contracciones que el galvanismo produce» (Lamennais, 1820, I, pp. 74, 375).

Desde este punto de vista, la economía política tendía a destruir los fundamentos morales de la existencia social y de la virtud individual. Se criticó a los economistas por ser duros de corazón al proponer políticas y por expresar ideas terribles sobre la sociedad del futuro. También se lamentaba su sombría visión de la naturaleza humana en general y de la clase obrera en particular: «inerte, perezosa y con aversión al trabajo» e inducida por el vicio a una «infelicidad inextricable» (según la descripción que hiciera Malthus en 1798). O bien, «estimulada por el deseo de dinero y un gran amor por la fuente principal de la gran máquina» (Malthus, 1798, pp. 70, 207, 363). Según sus críticos, la consecuencia de toda esta frialdad era aún más siniestra. Los economistas ofrecían una descripción social y, al hacerlo, cambiaban las sociedades y las disposiciones individuales.

Los teóricos de la economía política se vieron íntimamente implicados, pues, en el más profundo de todos los debates políticos de la época, el de la naturaleza de la mente humana. «La primera cuestión que se plantea cualquier hombre con capacidad especulativa es ¿cuál es la teoría de la vida humana?», escribió John Stuart Mill en 1838, y añadía: «Todo inglés de hoy es, por su implicación, un benthamita o un coleridgiano». La teoría de Bentham, con su idea del «mundo como una colección de personas que persiguen sus propios intereses o placeres», se inspiraba, según Mill, en la filosofía francesa del siglo XVIII. La teoría «alemano-coleridgiana» de la «cultura del hombre interior [y] la formación del carácter nacional» se inspiraba en Herder y Goethe. Eran concepciones universales y planteaban un dilema universal grave: «Sensualismo es el término que se emplea comúnmente para hacer referencia, según unos, al abuso de la filosofía, y, según otros, al del misticismo. Se acusa a los unos de convertir a los hombres en bestias y, a los otros, de volverlos lunáticos»[15].

Fue esta divergencia en la concepción de la naturaleza humana, expresada en un largo proceso dialéctico, la que dio forma a la evolución subsiguiente de la economía política del siglo XIX. La descripción de la economía política «smithiana» de principios del siglo XIX era una parodia, al menos en lo que a los propios escritos de Smith se refiere, que sólo en ocasiones eran abstractos y trataban en demasía de la psicología de los funcionarios de Hacienda. Hasta

Malthus, con sus ideas sobre vicios salvajes, elaboró teorías sobre la conciencia y la prudencia (cfr. Winch, 1996). Pero lo economistas políticos de las décadas de 1810 y 1820 se quedaron con esa parodia, con la farsa de Bonald o de Southey. «Es una generalización inconsciente de un tipo de hombre, el hombre de la ciudad», afirmó Beatrice Webb. «Ricardo dio por válidos como axiomas de la naturaleza humana ciertos datos generales sobre uno de sus aspectos, el económico, y asumió tácitamente que no había más» (Webb, 1886-1887, pp. 690-691).

El ensayo de John Stuart Mill sobre la definición de la economía política que publicó en 1836, el mismo año en que murió su padre, es un magnífico ejemplo. En su opinión, la economía política no debía interesarse por «la conducta del hombre en sociedad», pues sólo le preocupaba el ser humano en su calidad de «ser que desea poseer riquezas … [y] hace abstracción de cualquier otra pasión o motivo humano, como si la humanidad sólo se ocupara de adquirir y consumir riqueza». La ciencia moderna requería esta especie de renuncia fáustica: «Ningún economista político ha sido tan absurdo como para suponer que esa es la constitución real de la humanidad, pero la ciencia debe proceder necesariamente así» (Mill, 1836b, pp. 318, 321-322). Algunos años después, Mill mismo renegó de su renuncia de juventud. «Uno de los objetivos principales de mi padre era que aplicara la claridad superior de Ricardo a las ideas más superficiales de Smith sobre la economía política», escribió en su autobiografía en relación con su «espinosa» formación inicial. Al final eligió «la forma práctica y popular» de Adam Smith antes que «la abstracta de Ricardo y de mi padre» y, en su propia obra, Economía política, quiso «incorporar o más bien extraer un gran número de opiniones sobre cuestiones incidentales, morales y sociales»[16]. Sin embargo, la dialéctica de tesis, que adoptaba una forma abstracta (o smithianismo/benthamismo), y antítesis, que se expresaba en forma de moralidad social, ya se había asumido para entonces de forma virtualmente universal.

En una compilación de relatos infantiles ilustrados publicada en 1841, The Private and Public Life of Animals, había un cuento de Balzac sobre la búsqueda de la mejor forma de gobierno. El héroe del relato, un gorrión-filósofo, reflexionaba sobre cuestiones políticas como «nuestros derechos, nuestros deberes y nuestro futuro» («¿A dónde van los gorriones? ¿De dónde vienen? ¿Por qué no pueden llorar?»). Lo habían elegido los pájaros de París como enviado especial para investigar las diversas formas de gobierno que había en el mundo. Viajó lejos: a una monarquía absoluta (el Reino de las Abejas) cuyo

lema era «ORDEN PÚBLICO»; a una república espartana donde reinaba la igualdad absoluta (la República Lupiana); y a una isla vecina, el Imperio de las Hormigas[17].

Describieron al gorrión el régimen de las Hormigas (formicalianos) como una forma de gobierno modélica. Era una sociedad en la que todos acataban las leyes y no eran siervos más que de su propia moralidad o mentalidad. Lo primero que le llamó la atención al llegar fue «la maravillosa actividad que reinaba en aquella nación». «Las hormigas iban y venían por doquier, cargando y descargando mercancías». Pero las hormigas eran todas iguales, como en las ilustraciones del artista Grandville que representaban motores de vapor, barcos, porteadores, cavadores de túneles y hormigas obreras que desenvolvían paquetes de opio: «Todas eran negras, muy limpias, como pulidas, y carecían de cualquier tipo de individualidad». Una patricia, u hormiga reina, explicaba: «Nuestras trabajadoras están muy orgullosas de pertenecer al Imperio de las Hormigas y trabajan de corazón cantando ¡Gobierna, Formicalia!» ([Balzac] Sand, 1977, pp. 149, 151-152, 156).

La prosperidad del imperio entero se basaba, según el gorrión-filósofo, en una «sorprendente desigualdad» interna y en agresiones externas injustas. Los formicalianos no dejaban de montar expediciones de conquista. Tú tienes cereal y nosotros madera, decían a los soberanos de países distantes; «no es justo que conservéis vuestras abundantes mercancías cuando nosotros carecemos de ellas en cantidad suficiente. Atenta contra las leyes del sentido común. Hagamos intercambios». Si las hormigas extranjeras se negaban, se ponía en marcha la Marina Fórmica, como requerían «el honor de las hormigas y la libertad de comercio». «Yo partí», recordaba el gorrión-filósofo, «afligido por la perfección de su oligarquía y lo osado de su egoísmo» ([Balzac] Sand, 1977, pp. 153, 155, 157).

HISTORIA ECONÓMICA Y CULTURAL

En las historias decimonónicas del historicismo de finales del siglo XIX, se solía hablar del inicio de la contrarrevolución de la economía política histórica tras la publicación, en 1843, de las notas de clase del profesor de Gotinga, Wilhelm

Roscher, sobre temas que iban de los «ingresos» y el «lujo» a los «giros bancarios». Según el historiador de la economía W. J. Ashley en 1894, el prefacio de tres páginas y media de Roscher «dio la primera nota clara del nuevo movimiento». La economía política (Staatswissenschaft), decía Roscher a sus estudiantes, era una ciencia política (eine politische Wissenschaft) cuyo objetivo era «juzgar a los hombres y gobernarlos». Lo hacía representando «lo que han pensado las naciones, lo que han querido y sentido en el ámbito económico». Procedía mano a mano con la historia del derecho, la historia política y cultural; partía de la idea de que las naciones eran algo más que la masa de individuos que vivían en una época determinada. Intentaba comparar a todas las naciones entre sí, «tan íntimamente unidas» en los tiempos modernos, y aligerar, no complejizar, las responsabilidades de legisladores y administradores (Roscher, 1843, pp. iv-v; Ashley, 1894, p. 100).

El «método histórico» de la economía política tenía poco que ver con la «escuela de Ricardo», concluía Roscher. Guardaba mayor relación con Malthus y se inspiraba, sobre todo, en la jurisprudencia histórica. Su deber, explicaba algo confusamente, era ofrecer a la historia «un servicio similar al que le ofrecen hoy la histología y la química orgánica a la historia natural». El estudio estaba escrito a modo de manual y concluía con una bibliografía sobre «la reacción contra Adam Smith», donde citaba desde la obra de un monje veneciano escrita en 1771 (Errori populari intorno all'economia nazionale) hasta los informes sobre el comercio de Alexander Hamilton o los «socialistas radicales», incluido el Catéchisme des Industriels, y los planes de Saint-Simon de 1814 para reorganizar la «sociedad europea» en un «único cuerpo político» (Roscher, 1843, pp. v, 149-150).

Al cabo de unos años, los estudios de la nueva historia económico-cultural habían cobrado una notable importancia en Alemania y otros lugares. El profesor de Marburgo y posterior miembro del Parlamento de Fráncfort, Bruno Hildebrand, identificaba la reforma del pensamiento económico de 1848 con una revolución, ya muy pasada de moda, contra la filosofía de la Ilustración. Smith y la «escuela smithiana» volvían a ser objeto de calumnias por su cosmopolitismo, «una especie de economía política universal para el mundo y la humanidad», su atomismo, «un racionalismo económico» asociado a la teoría constitucional de la Ilustración, y su «materialismo», una «deificación del egoísmo privado». También estaba el modelo inglés de desigualdad industrial según se describe, a juicio de Hildebrand, en La condición de la clase obrera en Inglaterra de Engels. Según Hildebrand, el filósofo Proudhon había demostrado «la relatividad de

todas las instituciones económicas», la «unilateralidad» de la aplicación de conceptos abstractos a «casos concretos» de las políticas económicas y «la necesidad para la ciencia económica de un método histórico» (Hildebrand, 1848, pp. 27, 30-34, 52, 275, 326-329; 1863, p. 3).

El método histórico de mediados del siglo XIX era antirricardiano en el sentido de que rechazaba la supuesta abstracción de la economía política inglesa y francesa. Era hegeliano, en el sentido de que consideraba al espíritu de las naciones el objeto más importante de la investigación económica y, al Estado, «el capital incorpóreo más importante de toda nación» (Roscher, 1882, I, p. 154). Como escribió Marx en 1847 a propósito de Ricardo, Hegel y el método histórico de Proudhon: «Si el inglés convierte a los hombres en sombreros, el alemán transforma sombreros en ideas» (Marx, s.f. [1847], pp. 87-88, y carta de 1846, pp. 152-154). Pero la mayoría de los economistas políticos eran hombres prácticos y emprendedores. Se dedicaban a la historia del ferrocarril, de los bosques y de los ríos; eran especialistas en lo que Roscher denominaba «las etapas del desarrollo económico» o las «leyes de la evolución de la economía de una nación» (Roscher, 1882, I, pp. 87, 293).

En los años de la expansión económica a nivel mundial de las décadas de 1850 y 1860, los historiadores de la economía eran teóricos del Estado y de su papel en la evolución económica. También escribían del «dominio sobre la naturaleza», en palabras del economista irlandés Thomas Cliffe Leslie, que se inspiró, en una visita al Ruhr, en un «mundo de cambio y progreso» (Cliffe Leslie, 1870, pp. 230, 241, y cfr. Hobsbawm, 1975). Fueron asimismo teóricos del capital natural de Alemania, que justificaría su expansión hacia el este, o del de Estados Unidos y su expansión hacia el oeste. El capital era abstracto, financiero e internacional en la parodia que hicieron los historiadores de la economía política inglesa o ricardiana: hombres convertidos en sombreros, sombreros transformados en bonos y bonos transfigurados en hombres. Desde su punto de vista era algo nacional y natural que encarnaba el destino de las naciones históricas[18].

Durante la expansión económica de mediados del siglo XIX la economía política histórica se convirtió en el pensamiento económico dominante en Alemania y otros lugares. Las sucesivas escuelas históricas fueron extraordinariamente eficientes en la empresa de la invención ideológica o popularización en la que tanto se implicaron James Mill y Jean-Baptiste Say en la década de 1820. Estaban mucho más asentadas en la vida universitaria alemana que las escuelas rivales de Francia e Inglaterra, que, como explicaba Roscher en su famoso

prefacio, eran escuelas en un sentido literal, para jóvenes que aspiraban a una carrera administrativa. Recibían el apoyo, al igual que los ricardianos y cobdenitas en Gran Bretaña, de un prolífico universo de comités, revistas y asociaciones de caridad, sobre todo del Verein für Sozialpolitik, fundado en 1872 por Hildebrand y otros, incluido el más poderoso de todos los jóvenes economistas historicistas, Gustav Schmoller, para promocionar las reformas sociales en el nuevo Imperio alemán. Crearon todo un lenguaje nuevo del pensamiento económico, con sus propios códigos y mnemotecnias. Así que un siglo de disputas en torno a las ideas económicas de Adam Smith cuajó, a partir de la década de 1860, en el nuevo concepto de Smithianismus. Este smithianismo rechazaba la cultura, la sociedad y al derecho mismo, como explicaba su principal crítico, un profesor de derecho de Rostock, Hermann Roesler, en 1868. Su conclusión, que calificaba de «sorprendente a primera vista», era: «El socialismo es consecuencia directa del Smithianismus» (Roesler, 1871, p. 36).

Los éxitos institucionales de la economía política historicista se difundieron fuera de Alemania. El anhelo de las naciones de contar con una historia económico-cultural era internacional. Los economistas del mundo entero se dirigieron a Alemania. Richard Ely, el principal fundador de la American Economic Association, que fue a estudiar a Alemania en 1877, recordaba una «jovial expansión, la sensación de que participaba de un nuevo legado de libertad». Él y otros jóvenes norteamericanos estaban hartos de la «arengas interminables sobre el papel moneda» y les inspiraba «la idea de la relatividad contrapuesta al absolutismo». Además, aspiraban a fundamentar sus ideas «en la experiencia del mundo en vez de en las ideas convencionales inglesas». El «cálido humanitarismo de los teóricos alemanes conmovió profundamente a los norteamericanos de mis días» (Ely, 1910, pp. 68, 69, 77, 78, 80; Grimmer-Solem y Romani, 1998).

La American Economic Association se fundó en 1885, sobre el modelo del Verein für Sozialpolitik. Un joven profesor de derecho japonés, Kanai Noburu, que había estudiado en Heidelberg, como Ely, en Halle con Max Weber, y en Berlín con Schmoller, fundó la Shakai Seisaku Gakkai (Asociación para el estudio de la política social), basada asimismo en el modelo del Verein (Marshall, 1977, p. 85; Pyle, 1974, p. 139). Los economistas alemanes salieron al mundo. El profesor Roesler de Rostock, tras ser despedido por el conflicto entre Bismarck y los obispos católicos, fue uno de los primeros asesores legales extranjeros de la corte Meiji, en Japón, y tuvo un destacado papel en la redacción

del código de comercio que se promulgó con ocasión de la nueva constitución de 1889. Permaneció en Japón casi hasta el final de su vida, fue ponente de la «ley social» en las discusiones internas sobre la constitución Meiji y representante del emperador en las negociaciones con Bélgica y China. Lo describieron como un «japonés entusiasta» y declararon persona ingratissima en Inglaterra a quien ejerció «la mayor influencia de todos los extranjeros en la creación del Japón moderno» (Siemes, 1968, p. xi; Suzuki, 1941, pp. 61, 78).

También en la India se identificaba la economía política historicista alemana con las perspectivas de libertad. La nueva disciplina, que introdujo el juez de Bombay Mahadev Ranade como «Economía política india» en 1892, era nacional, histórica y se inspiraba, sobre todo, en Friedrich List. Era una «teoría del desarrollo pleno y plurilateral de la capacidad de producción nacional». La India había sido una cobaya con que experimentar el laissez faire o, en palabras de los economistas historicistas indios, las denominadas «máximas de la ciencia de la economía rígida». Se había producido una «elevación de las instituciones orientales siguiendo los requerimientos de los teóricos más radicales de Europa», y alcanzar el nivel de la «feliz Inglaterra» (Ranade, 1906, pp. 20-21, 36, 314-315; y cfr. Ambirajan, 1978; Goswami, 2004; Mehta, 1999; Stokes, 1959). Los nuevos economistas políticos «indios» de finales de siglo se inspiraron, en cambio, en la «indianidad» del país; en todo lo no inglés y no europeo del pasado y futuro nacional de la India.

La jerga característica de la economía política en su nuevo papel histórico era la estadística. Era una «historia económico-cultural en el contexto de la historia total que incluye la evolución política y jurídica de las naciones junto a la estadística», escribió Hildebrand en el primer número de Jahrbücher für Nationalokönomie und Statistik (Hildebrand, 1863, p. 3). También se pretendía describir la «plena realidad empírica» de la vida económica (Grimmer-Solem y Romani, 1999). Los economistas asociados a las múltiples escuelas históricas de Alemania, Hungría, Irlanda e Inglaterra, India, Japón y Estados Unidos se implicaron activamente en la creación de oficinas estadísticas locales, regionales, nacionales e internacionales, y en la recopilación y difusión de información estadística (Grimmer-Solem, 2003 y Studenski, 1958). El deber de los economistas, tanto «historicistas» como «ortodoxos», ya no era según Beatrice Webb sermonear a «los políticos con su desgastado texto sobre el laissez faire» ni «imaginarse que son los maestros de escuela del universo». Su función era más bien ofrecer su opinión profesional a la hora de legislar sobre las fábricas, las leyes de responsabilidad de los empleadores, los registros obligatorios de

sociedades de amigos, los proyectos de ley sobre la Marina mercante, «las comisiones de caridad, las sociedades para la prevención de los cercamientos de tierras comunales, etcétera» (Webb, 1886, 3: 35, 37, 52).

A finales del siglo XIX, alemanes, ingleses, defensores del libre comercio y proteccionistas hablaban la misma jerga estadística. Hasta a James Wilson, fundador de The Economist, le gustaban poco la «abstracciones más refinadas» de la «economía política más concretamente científica». Tenía lo que podríamos denominar «imaginación empresarial»; su yerno, Walter Bagehot, escribió en 1860: «Tenía una gran capacidad para concebir transacciones». Wilson había fundado The Economist en 1843 como un «semanario del libre comercio». Arrojó beneficios, tuvo gran éxito y fue muy imitado. Incluía la «gaceta del banquero», un «monitor del ferrocarril» y gran cantidad de información estadística, aunque, según Bagehot, aún estaba por inventar «la mejor forma de comunicar información». Empleaba a una imponente plantilla de periodistas, la mayoría con conexiones en otros medios económicos, incluidos Bagehot mismo, Herbert Spencer (que fue subeditor entre 1848 y 1853) y R. H. I. Palgrave, que más tarde publicaría el Dictionary of Political Economy. Pero The Economist también era un mediador nuevo entre las doctrinas económicas y la opinión pública, inglesa y del mundo entero, que se transformaba guiada por las noticias económicas, las estadísticas económicas y las «cuestiones» económicas, ideologías, o «-ismos». Era un gran «generador de creencias», escribió Bagehot refiriéndose a Wilson; difundía las verdades o las ideas que estaban «“en el aire” en aquellos días» (Bagehot, 1860, pp. 1289-1291, 1293; Edwards, 1993, pp. 4, 15, 143-151).

IDEAS ABSTRACTAS Y DEDUCTIVAS

La «fe en el método histórico» era, en la década de 1880, «la convicción filosófica más amplia y fuertemente apoyada en el presente» (Sidgwick, 1886, p. 203). Pero el gran momento de triunfo de la economía histórico-estadística fue un canto de cisne. La escuela del pensamiento económico «social» se convirtió de repente, en pocos años, en objeto de destructivas críticas (Guyot, 1914). En la incesante dialéctica sobre el aspecto económico de la vida humana, toda una nueva generación de contra-contrarrevolucionarios saludó a la parodia de

Smithianismus de los economistas alemanes como una «verdad científica». John Stuart Mill, en la década de 1830, había aceptado la romántica parodia de la economía política de finales del siglo XVIII, y la nueva escuela «psicológica» de las décadas de 1870 y 1880 se dedicó al estudio de los individuos abstractos y egoístas imaginados por los terribles economistas historicistas. En 1901, la American Economic Association describía así la historia del pensamiento económico de finales del siglo XIX: «El súbito renacer de la economía abstracta o deductiva, justo cuando este tipo de estudios parecía haber caído en descrédito, es uno de los capítulos más notables de la teoría económica» (Fetter, 1901, p. 237).

El momento inicial de lo que luego se denominó la revolución de los «marginalistas» pasó prácticamente desapercibido[19]. Los tres tratados con los que más se identificó el movimiento (Grundsätze der Volkswirthschaftslehre de Carl Menger, publicado en 1871 en Viena; The Theory of Political Economy de W. S. Jevons, publicado en Londres, también en 1871; y Éléments d'économie politique pure; ou, Théorie de la richesse sociale de Léon Walras, publicado en Lausana en 1874) se publicaron en tres idiomas diferentes y fueron el resultado de tres conjuntos de circunstancias distintas de una economía mundial en expansión por aquellos años. Menger había crecido en Galitzia, en la propiedad de su abuelo materno, un comerciante que se había trasladado al este desde Bohemia tras hacer una fortuna durante las guerras napoleónicas. Fue a las universidades de Viena, Praga y Cracovia, y, en 1871, era funcionario en el «Departamento de Prensa del Ministerratspräsidium austríaco» (Hayek, 1934, pp. x-xi). Jevons creció en Liverpool, el noveno hijo de un comerciante, y emigró a Australia muy joven tras la bancarrota, en 1848, de la empresa familiar. Volvió a Inglaterra en 1859, donde se dedicó a confeccionar un «atlas estadístico» a base de diagramas y láminas de estadística histórica. En 1871 era profesor en Mánchester (Jevons, 1972-1981, I, p. 180). En 1871 Léon Walras era profesor en Lausana. Se había criado en Normandía y se había convertido sucesivamente en ingeniero de minas, periodista económico y novelista (Francis Sauveur, publicada en 1858, era un relato, inspirado en Balzac, sobre la «generación de 1848» y sobre una «naturaleza […] torturada con feroz energía») (Walras, 1858, pp. ix, xviii; Jaffé y Walker, 1983).

La innovación más conspicua de las nuevas teorías era, según los observadores de la época, el interés por los fundamentos psicológicos del pensamiento económico. «No me sorprendería en absoluto que en el futuro se llamara a esta escuela la "escuela psicológica de la economía política"», escribió en 1890 el

economista austríaco Eugen von Böhm-Bawerk, por entonces alto funcionario del Ministerio de Finanzas (Böhm-Bawerk, 1890, p. 265). La ciencia de la economía política debe ocuparse de la «medición de sentimientos y motivos», según Jevons (Jevons, 1888, p. 12). El abogado irlandés Francis Y. Edgeworth tituló su propio tratado Mathematical Psychics y afirmó que era un tratado en el que se aplicaba «la matemática al mundo del alma» (Edgeworth, 1881, p. 9). Uno de los economistas austríacos más destacados del cambio de siglo, Ludwig von Mises, fue criticado más tarde por ser un «devoto fanático de la escuela psicológica» y querer fundamentar hasta la teoría monetaria en «los estratos desconocidos del yo» (Lutz, 1913, p. 146).

Una segunda cuestión, muy debatida en la época, fue la teoría económica del consumo. La economía política ricardiana era una teoría económica de la producción y de las tres «clases de comunidad»: propietarios de la tierra, propietarios del capital y propietarios del trabajo (Ricardo, 1817, p. iii). Los Grundsätze de Menger trataban curiosamente, en gran medida, de «las conexiones causales entre las cosas y el bienestar humano», de las necesidades, los deseos y «el mundo de los bienes». Comenzaba por los individuos y las ideas de estos sobre una multiplicidad de bienes, como telescopios, binoculares, «medicamentos para enfermedades que no existen de hecho», ropa de invierno, caballos y agua para los parterres de flores. Lo que preocupaba a Walras eran «la gente y las cosas». Para los teóricos de la década de 1870, la vida económica se parecía mucho al mundo que habían observado (a través del Servicio de Información del ministerio austríaco o de la Casa de la Moneda australiana o de la prensa comercial de París): un mundo compuesto por millones de consumidores y millones de productores, unidos en «los informes del algodón de Ellison y Haywood» en lo relativo a «América, India y Egipto», en el ejemplo de Menger, o, en palabras de Walras: «Un mundo al que cabe considerar un enorme mercado» (Menger, 1976, pp. 53, 70, 74, 93; Walras, 1926, pp. 18-19, 44-45).

El tercer debate de la década de 1870, planteado por los contra-contrarrevolucionarios, era, de nuevo, si cabía la posibilidad de una ciencia de la economía política. Sólo Carl Menger, del nuevo movimiento de economistas-psicólogos, estuvo implicado incesantemente en los debates sobre el método de la economía historicista y no historicista (me refiero a la Methodenstreit de la década de 1880, durante la cual Gustav Schmoller lo acusó de «manchesterismo» y «misticismo») (Menger, 1884, p. 84). Lo que la «escuela psicológica» quería demostrar era que la economía política era una ciencia como la física, la química, la mecánica o la psicología. Una ciencia exacta, de validez

universal, no nacional, que no trataba específicamente de las políticas nacionales. Era una ciencia aún más puramente racional que las imaginadas por Jean-Baptiste Say y John Stuart Mill.

Por último, este interés por la ciencia invocó al viejo espectro de John Stuart Mill: el del hombre como «el único ser que quiere poseer riqueza». Los revolucionarios «marginalistas» de la década de 1870 depositaron su fe en una concepción abstracta y universal de la existencia individual. La teoría económica se ocupaba de «economizar al hombre», en palabras de Menger (Menger, 1976, pp. 48, 173), y no era empírica en la misma medida en que no lo era la química. Según Jevons, «cabe denominar a esta teoría la mecánica de la utilidad y el interés propio» y su «método es tan seguro y demostrativo como el de la cinemática o la estadística» (Jevons, 1888, p. 21)[20]. En una carta de 1901, enviada por Walras al físico y matemático Henri Poincaré, el primero describía la economía como «una ciencia matemática al mismo nivel que la mecánica o la astronomía», a lo que Poincaré replicó que «en mecánica se tiende a ignorar la fricción y a considerar que los cuerpos están infinitamente pulidos. Por su parte, usted considera a los hombres infinitamente egoístas e infinitamente previsores» (Poincaré, 1960, pp. 11, 13). Si los racionalistas de finales del siglo XVIII fueron los primeros revolucionarios y Lamennais, Müller y Southey dirigieron la contrarrevolución, Ricardo y los Mill lideraron la contra-contrarrevolución y las escuelas históricas de economía política habían llevado a cabo la contra-contra-contrarrevolucion, entonces, a lo largo del siglo XIX, el pensamiento económico había vuelto, en este punto, a su origen universal.

DINERO, IMPERIO Y RAZA

A finales del siglo XIX, la economía política se había convertido en una nueva y exitosa disciplina de la vida académica en gran parte de Europa, América del Norte y Asia. Max Weber afirmó en 1895: «Vemos en todas las esferas cómo progresa la mirada económica». Era la conferencia inaugural de su curso de economía política en Friburgo, y prosiguió: «Los economistas nos hemos “puesto de moda”» (Weber, 1994b, pp. 17-18). Los economistas ya no eran vagamente franceses o subversivos. Trabajaban a miles en las administraciones públicas, oficinas de estadística, empresas públicas y privadas y hasta en la

administración colonial. «En algunos aspectos, la ciencia de la economía está en su mejor momento», y «el economista formado actual ve cómo aumenta la demanda de sus servicios», afirmó el presidente de la American Economic Association, Arthur Hadley, en su conferencia de fin de siglo. Pero el cambio de siglo fue una época de ansiedad, pues los economistas habían perdido, debido a su nueva prosperidad, «influencia económica». «Las condiciones son mucho menos satisfactorias en un aspecto esencial y nuestros políticos prácticos […] han ocultado mal su desprecio por un tipo de hombres a los que consideran teóricos y visionarios», se lamentaba Hadley; «la economía y la política se han separado en el pasado inmediato» (Hadley, 1899, pp. 194-195).

Las grandes cuestiones políticas de principios del siglo XX, sobre todo lo relacionado con el dinero, el imperio y la raza, eran incómodamente económicas y no económicas a la vez. Fueron el resultado de circunstancias extraordinariamente exógenas muy importantes para la organización de la vida económica. La separación entre economía y política era consecuencia, según Arthur Hadley, «del abuso de términos y concepciones psicológicas». La economía se había convertido en «una disciplina subordinada a la psicología en vez de a la política» (Hadley, 1899, pp. 198-199). Pero la psicología de las crisis financieras y monetarias, o la psicología del imperio, no era económica en los términos del pensamiento económico de la época. Era algo ajeno a la larga historia dialéctica de la ciencia de la economía, e incluso a la oposición entre la economía política teórica (o psicológica) y práctica (o histórica).

A lo largo de todo el siglo, las fluctuaciones periódicas de los mercados financieros habían ilustrado los límites de los conocimientos económicos. Según David Ricardo, la crisis de 1797 fue «una de esas extraordinarias ocasiones en las que el pánico generalizado se apodera del país» y «“desata un tipo de especulación que no es la ordinaria” […] Creo que es totalmente imposible evitar el efecto del pánico en un sistema bancario del tipo que sea» (Ricardo, 1951-1973, I, p. 358; V, p. 410). Tras las crisis de 1825, 1837, 1866, 1873 y 1893, la colisión entre las leyes o fuerzas económicas y los melodramas de la opinión económica invitaba a reconsiderar la ciencia de la economía política. La historia de las crisis financieras llegó a ser un género de éxito en el pensamiento económico decimonónico. Como escribió el economista norteamericano Henry C. Carey en 1864, «en la inestabilidad e irregularidad de la acción societaria hallamos la característica esencial de la barbarie» (Carey, 1864, p. 4).

Una cuestión política relacionada con la importancia dada al consumo por los

economistas decimonónicos era la del dinero, que ha suscitado un interés mucho menor en los historiadores del pensamiento económico y político posteriores. En los muchos miles de publicaciones de la época sobre temas económicos hallamos artículos sobre el patrón oro, los lingotes, el señoreaje, el bimetalismo, las uniones monetarias y de convergencia. Sólo en la década de 1890 se publicaron más de 200 obras cuyos títulos contenían la palabra «dinero». En aquel siglo se hablaba de dinero en la alta política y en la popular. El dinero fue el protagonista incluso en la empresa más heroica de la política supranacional, la unión monetaria de la década de 1860, que se iba en extender, al menos eso se preveía, de Grecia a Inglaterra y de Suecia a Brasil (Einaudi, 2001). También fue objeto de excitación política. William Jennings Bryan fue nominado para presidente de Estados Unidos en 1900, por «delegados gritones y sudorosos», como el paladín del bimetalismo, que había acabado con el monstruo del imperialismo elevándose por encima del «plano egoísta y mundano de la avaricia y el oro» (Bryan, 1900, pp. 21, 24). La desmonetización de la plata en la India y el acuerdo sino-mexicano sobre las divisas causaron gran revuelo. «Cecily, leerás tu economía política en mi ausencia. Puedes omitir el capítulo sobre la caída de la rupia, es demasiado sensacionalista. Hasta estos problemas del metálico pueden tener su lado melodramático», afirma la señorita Prism en La importancia de llamarse Ernesto; «¡Horrible economía política! ¡Horrible geografía! ¡Horrible, horrible alemán!» (Wilde, 1895, acto 2, escena 1).

Las cuestiones más vastas del siglo XIX, la guerra y el imperio, también fueron objeto de intensas investigaciones por parte de los economistas. Una de las críticas más repetidas contra la «escuela cosmopolita» de la economía política era que sólo se refería a la guerra «incidentalmente» (era la crítica que List había vertido contra Smith) y había basado teorías enteras en «la idea de un perpetuo estado de paz» (List, 1909, pp. 98, 107). Pero las leyes del intercambio y las de la conquista naval no eran tan distintas, como demostraban Balzac y su imperio de hormigas, y a los economistas del siglo XIX les preocupaban, como a otros escritores políticos, las movilizaciones de tiempos de guerra, las expectativas prebélicas y las expansiones posteriores a la guerra. La «paz y tranquilidad del espíritu moderno» estaba muy sobrevalorada, escribió Thomas Cliffe Leslie en 1860, en un ensayo titulado «The Question of the Age – Is it Peace?»; contabilizó al menos 337 «guerras et cetera» en el periodo postnapoleónico (Cliffe Leslie, 1879, p. 72).

Los economistas políticos del siglo XIX habían participado en la administración del Imperio desde lo tiempos en que James Mill y luego su hijo John Stuart Mill

organizaban la correspondencia de la Compañía de las Indias Orientales, Malthus daba conferencias en el Haileybury College de la Compañía para funcionarios recién destinados a la India y Bentham exhortaba a la Convención Nacional francesa: «¡Emancipad vuestras colonias!» (Bentham, 1830). Wilhelm Roscher publicó un largo análisis de las colonias, la política colonial y la emigración en 1856, revisado en ediciones posteriores. Se trataba de un estudio sobre la «política colonial alemana: un postulado de las políticas culturales y económicas alemanas» (Roscher y Jannasch, 1885, p. 357). El economista francés Michel Chevalier proclamó en su conferencia inaugural en el Collège de France: «Europa somete todo a su dominio […] para dirigir su invasión civilizadora, los gobiernos deben estar dispuestos a escuchar los consejos de la economía política» (citado en Todd, 2009).

Pero los «principios generales» de la economía política eran elusivos, incluso para el Comité de las Colonias creado por la American Economic Association en 1899. Una cuarta parte del volumen correspondiente a 1900 de la publicación que luego se denominaría American Economic Review, estaba dedicado a un estudio titulado «Essays in Colonial Finance». Hablaba de los impuestos franceses sobre la dinamita en Senegal, del Seminario Oriental de Berlín, de las compañías coloniales en el archipiélago Bismarck, del verponding o impuesto sobre los lagos de pesca en Java, del «orgullo de raza» y la «megalomanía» en la Eritrea italiana, de la sevillana Casa de la Contratación de Indias establecida en 1503, de provisiones constitucionales para el uso del danés en las Antillas menores, del «enjambre de negros» de Dominica, de «los males del internacionalismo» al hilo de las cloacas y el endeudamiento en el Egipto otomano, del «impuesto a la choza» cobrado en la Bechuanalandia británica y de los ingresos municipales generados gracias a las «vísceras hervidas» en Singapur. En el resumen de The Economic Journal se afirmaba: «Los imperialistas entusiastas no se divertirán leyendo esta compilación de ensayos»[21].

La economía política, como todas las ciencias sociales de la época, se interesó mucho en las últimas décadas del siglo por la teoría biológica en general y la teoría racial en particular[22]. Physics and Politics, el pequeño libro publicado por Walter Bagehot en 1872, uno de los grandes éxitos editoriales de la época, es un buen ejemplo. Su propósito era aplicar los nuevos «conocimientos físicos» del siglo XIX –la selección natural, la relación entre el hombre y su entorno, y la filosofía de la voluntad y del mundo de Herbert Spencer– a las «viejas ciencias» de la economía política y de la política a secas. Era el drama de la perfección de

la mentalidad económica, encarnada, evidentemente, en la mentalidad inglesa. Pero se expresaba en gran medida en el lenguaje del imperio y de la raza. La «mezcla de razas» estaba llena de peligros y «la unión del inglés y del hindú no sólo es una unión de razas sino, asimismo, de moralidades». La experiencia de los ingleses en la India demostraba que era difícil cambiar los caracteres de los hombres; «el ser superior no es ni puede ser modelo para el inferior». El progreso de la mente y de la forma («el inglés no sólo posee mejores máquinas para mover la naturaleza, sino que es en sí mismo una máquina mejor») era una aspiración de todos sin excepción. «No tenemos por qué tomar nota de ideas erróneas sobre hombres no aptos y razas vencidas» (Bagehot, 1873, pp. 1, 70-71, 145, 183, 208-209).

El economista Alfred Marshall fue el exponente más destacado de lo que él mismo describía como «el aspecto biológico de la ciencia». Su obra Principios de economía (1890) encarnaba estas ideas de progreso moral y mental. Su lenguaje era chocantemente racista. Latía cierta ansiedad tras la afirmación: «el bien está mezclado con el mal…] sobre todo en el caso de la raza parasitaria»[23]. Había sublimación, por ejemplo, en la sucinta historia de Marshall de la industria y de la raza. «A medida que el carácter inglés alcanzaba mayores honduras […] la vida se hizo más intensa y se llenó de temor reverencial». Había una historia económica («la historia de la raza es fascinante pero decepcionante para un economista») y del pensamiento económico. «De David Ricardo», escribía Marshall, «se decía que era el ejemplo del inglés; pero eso era justo lo que no era […] casi todas las ramas de la raza semita tienen una habilidad especial para la abstracción». Una vez más, el gran drama era la mentalidad y la economía. Marshall señaló en su prefacio de 1890 que era un libro de «carácter especial» que trataba de las «fuerzas éticas». Se inspiraba, según él, en el «principio de continuidad», en sus manifestaciones biológicas (o spencerianas) e históricas (o hegelianas), que, a su vez, podían expresarse en la continuidad matemática de cantidades marginales. La promesa última era que el «hombre económico» de «la ciencia abstracta», que identificaban con el varón inglés decimonónico, evolucionaría eventualmente hasta adquirir una naturaleza social noble: «La falta de egoísmo será el resultado de la voluntad deliberada» (Marshall, 1890, pp. vi, 34, 47, 60, 71, 248). Marshall escribió: «La maquinaria científica se perfecciona cada vez más en economía». Pero lo que no dejaría de preocupar a los economistas era «la dirección y tasa de crecimiento de la naturaleza humana en el futuro»; la «ciencia social de la historia razonada del hombre, pues ambas son una y la misma cosa» (Marshall, 1897, pp. 117, 121).

También era lo que preocupaba a la American Economic Association. En 1896 había publicado un extenso estudio sobre los «rasgos raciales» del «negro americano», que predecía la extinción gradual de la población negra debido a «su gran inmoralidad, un rasgo típico de su raza». Se refería de pasada a la opinión de un cirujano francés de Argelia, que afirmaba que la población nativa musulmana desaparecería rápidamente, y resulta memorable porque dio lugar a una de las primeras y más brillantes reseñas de W. E. B. Du Bois sobre «el uso acientífico del método estadístico» (Hoffman, 1896, pp. 95, 176, 196, 318; Du Bois 1897, p. 133). En su reunión del cambio de siglo (diciembre de 1899), la American Economic Association creó un nuevo comité para investigar la condición económica del negro americano. El resultado fue otro estudio larguísimo, publicado en 1902, sobre «El negro en África y América», cuya conclusión, resumida por Du Bois, era: «El tráfico de esclavos y la esclavitud son una especie de selección natural de la que la raza probablemente se beneficie»[24].

LA POLÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Como hemos podido comprobar, el pensamiento político y económico se entreveraron en cada giro dado en el siglo de la economía. Pero la economía política guardaba una relación extraña e incluso subversiva con los grandes ejes del conflicto de la política del siglo XIX: la oposición entre la izquierda y la derecha, o entre religión y duda, o entre lo nacional y lo universal o entre la reverencia (hacia las instituciones establecidas) y la falta de respeto. La fama póstuma y siempre cambiante de Adam Smith sólo es el ejemplo más incongruente. Los fríos economistas del sistema del laissez faire fueron criticados, a la vez, por su fe casi religiosa en las consecuencias benevolentes de las acciones egoístas y por su falta de fe en la benevolencia humana. El economista historicista irlandés John Kells Ingram acusó a Adam Smith, en 1888, de haber sido «engañado en secreto» por «ideas teológicas a priori» sobre la armonía de la naturaleza y de no haber prestado atención a «las elevadas metas e importancia perenne de la religión», así como de haber «perdido de vista el destino moral de nuestra propia raza» (Ingram, 1967, pp. 102, 106).

Las posturas políticas de las diversas escuelas históricas y de sus críticos de la

«escuela psicológica de la economía política» eran difíciles de clasificar. Los economistas historicistas compartían, en general, su interés por el ámbito de lo «social» (y en muchos casos de lo «nacional») como objeto de estudio y de las políticas públicas. Había quien era socialista y otros, como Hermann Roesler, consideraban que el Smithianismus era el origen de la extorsión social. Carl Menger hacía hincapié en lo extremadamente extraña que era una tendencia que, por un lado, defendía reformas sociales extensas y, por otro, favorecía la epistemología de la escuela histórica de la jurisprudencia, con su concepción de una nación superior cuyo «saber inconsciente […] está muy por encima de la media del conocimiento humano», y cuyos «principios básicos conservadores» generaban múltiples consecuencias políticas «sumamente útiles para los intereses de los gobernantes» (Menger, 1883, p. 84).

El entorno político de la revolución marginal era extraño en términos de las distinciones propias de los siglos XIX y XX. Los héroes de la nueva disciplina, a quienes Jevons describía irónicamente como «los repugnantes sujetos de la ciencia matemático-económica», no solían ser conservadores (Jevons, 1888, p. xl). Walras esperaba que «al ser totalmente socialista desde el punto de vista científico» pudiera hallar «una forma de ser liberal, políticamente hablando, de la forma más profunda y sincera posible» (Walras, 1896, p. 16). Como bien observó Menger, situar al individuo con su conciencia en el centro del pensamiento político era algo muy distinto (en ocasiones hasta subversivo) que estudiar las instituciones sociales y políticas, y resultaba bastante irreverente con algunas de las instituciones políticas establecidas. Una de las primeras críticas a la economía política smithiana fue que concebía al Estado como una empresa beneficiosa o como una unión ilícita. Los economistas marginalistas o psicológicos también se dedicaron a diseccionarlo, describiendo con reverencia algunas de sus facetas (la monarquía, el ejército, las instituciones monetarias) y hablando de otras con la falta de respeto propia de reformistas y revolucionarios.

La economía política del siglo XIX guardaba una extraña relación con las clasificaciones conocidas de tipos de pensamiento: el pensamiento elevado o científico, el pensamiento de «nivel medio» gracias al cual, como Mill escribió a Bentham, las ideas de la filosofía especulativa «se han difundido a través de estos canales intermedios por el océano de las mentes», y el pensamiento popular compartido por una gran cantidad de personas (Mill y Bentham, 1987, pp. 132-133, 235). Como sabemos, el intento de crear una ciencia de la economía política fue el núcleo del pensamiento económico decimonónico. Entre los modelos científicos consultados cabe mencionar los de la química,

anatomía, astronomía, fisiología, histología, derecho comparado, mecánica celeste, cinemática, biología y frenología, junto a los modelos del asociacionismo, el herbartismo (del pedagogo de Gotinga Johannn Friedrich Herbart) y el microscopio de la moralidad de los «psicólogos ingleses», en palabras de Friedrich Nietzsche («me dicen que sólo son viejos, fríos y aburridos sapos»; Nietzsche, 1994b, p. 11). Pero todas estas ciencias decimonónicas formaban parte de un mundo semicientífico más vasto, que gozaba de gran influencia entre la opinión pública.

La frontera variable entre el pensamiento científico y el de «nivel medio» fue parte importante de la vida de casi todos los economistas de los que hemos hablado en este capítulo. David Ricardo, considerado uno de los economistas de «mayor nivel» y más abstractos del siglo XIX, era un corredor de bolsa de buen corazón a quien los visitantes interrumpían continuamente; también se veía avasallado por el apremiante dueto paternofilial que formaban Bentham y James Mill, y distraído de su labor por invitaciones para dar conferencias sobre el tráfico de lingotes o para dirigir la Compañía de las Indias Orientales. Carl Menger, otro gran filósofo de la economía del siglo XIX, fue sucesivamente agente de prensa de un ministerio austrohúngaro, tutor del príncipe heredero de Austria, Rodolfo, y un prolífico colaborador de la Neue Freie Presse de Viena.

En lo tocante a la «ciencia popular», la economía política era un ejemplo de inventiva. El autor de economía política más leído en la primera mitad del siglo XIX probablemente fuera «la señora Marcet», es decir, Jane Haldimand Marcet, hija de una inglesa de Spitalfields y de un comerciante de seda suizo nacido en Turín, madre de cuatro hijos, amiga de Ricardo y de Say y autora de treinta y dos libros, incluidos Conversations on Political Economy, Conversations on Vegetable Physiology, The History of Africa y Willy’s Holidays: or, Conversations on Different Kinds of Governments. Su amiga Harriet Martineau (Illustrations of Taxation, Poor Laws and Paupers Illustrated, Letters on Mesmerism) fue igual de prolífica. A finales de siglo, las mujeres escribían mucho sobre economía política, incluidas Margaret Benson (Capital, Labour and Trade) y Millicent Fawcett (Tales in Political Economy). Richard Ely recuerda que el historicismo alemán (la teoría social alemana con sus políticas sociales incluidas) le parecía tan estimulante porque la única formación en economía que recibían los estudiantes de la Universidad de Columbia en la década de 1870 era la letanía semanal de «Political Economy for Beginners» de la señora Fawcett (Ely, 1910, p. 70).

La jerga estadística en la que se escribía sobre la reforma social constituía un ejemplo diferente de pensamiento de nivel medio y de difusión de las ideas. La escuela histórica de Gustav Schmoller contaba con asociaciones, anuarios y oficinas, pero era especialmente conocida por el uso de la estadística y por una retórica política que buscaba convencer gracias a los números (Grimmer-Solem, 2003). En Inglaterra, la reforma social era un tema básicamente femenino. El historiador y psicólogo francés Hippolyte Taine señaló que la psicología, la estadística y la economía política iban de la mano en Inglaterra, y que las ciencias sociales eran cosa de mujeres. Mencionaba a Louisa Twining, Barbara Collett, Mary Carpenter, Florence Hill, Florence Nightingale, Bessie Parkes, Sarah Remond, «la señora Wiggins» y Jane Crowe (Taine, 1872, pp. 99, 338). Alfred Marshall consideraba que lo que formulaban las mujeres escritoras era más bien «principios económicos generales» de «tipo dictatorial»; «nunca volverán a labrarse una buena reputación la señora Trimmer, la señora Marcet o la señorita Martineau rebajando estos principios al nivel de un catecismo o de un simple cuento» (Marshall, 1897, p. 117).

La difusión de las ideas económicas fue importante, sobre todo tras el surgimiento, a lo largo del siglo, de movimientos políticos a gran escala. El siglo XIX era la época de los «-ismos»: filoguillotinismo, democratismo y antirrevolucionarismo, se lamentaba el historiador Bartold Niebuhr en la década de 1790; o, según una obra publicada en 1802 sobre la Ilustración y la revolución, de oscurantismo, entusiasmo, sofisticismo, fanatismo y egoísmo (Niebuhr, 1926, I, pp. 7, 32, 35, 37; Salat, 1802, pp. 162, 187, 193). Eran sustantivos abstractos que se referían a opiniones religiosas o políticas. Sin embargo, las abstracciones más exitosas de finales del siglo XIX expresaban (o recopilaban) opiniones sobre economía. Al igual que las ideologías religiosas o los «-ismos», tales opiniones tenían cierta connotación de «catecismo» con su origen etimológico de instrucción oral, o de repetición y atraso. A su vez, este proceso de instrucción basado en la oralidad obligaba a simplificar ideas complejas en conceptos sencillos. Fue un proceso en el que se invirtieron muchos recursos materiales; si en el caso de la instrucción religiosa se destinaban a las parroquias y a editar los catecismos, en el de la generación y difusión de las ideas económicas se hacía en semanarios, enciclopedias, reuniones públicas y registros estadísticos.

La historia de la economía política «de nivel medio» del siglo XIX es un magnífico ejemplo de inventiva institucional y organizativa. También ilustra la medida en la que se impusieron simplificaciones del pensamiento económico,

basadas en ideas procedentes de diferentes lugares, a veces muy distantes entre sí, que se transformaban en este intercambio internacional. El Smithianismus fue un ejemplo extremo; convertido en un sustantivo alemán que hacía referencia a una escuela o dirección, en Alemania y en el resto del mundo guardaba escasa relación con Adam Smith y estaba comprometido (o eso se creía) con la universalidad del espíritu humano. También estaban el cobdénisme, el germanismo italiano, y la Richtung Burke-Savigny's (la dirección de Burke-Savigny) descrita por Carl Menger. Pero sobre todo se hablaba de dos ideologías, la del libre comercio y la del proteccionismo, que estaban en el origen de The Economist, así como de aquellas «otras» ideas que, en palabras de Bagehot, flotaban «en el aire» por aquellos años (Menger, 1883, pp. 205, 207, 212; Bagehot, 1860, p. 1291).

La política de la economía del siglo XIX era extraña, sobre todo debido a su relación con las ideas de aquellos a quienes Marx describió en La ideología alemana como «los individuos realmente vivos» (Marx y Engels, 1978b, p. 47). El gran drama del pensamiento económico del siglo XIX, como sugerimos en este capítulo, fue la dialéctica del entendimiento de la naturaleza humana, la supuesta concepción «smithiana» de hombres fríos de corazón y egoístas que fue sucesivamente rechazada, abrazada, vuelta a rechazar y vuelta a aceptar a lo largo del siglo. Pero esta dialéctica era a su vez parte del drama, más imponente, del destino político. Las grandes cuestiones de la política de comienzos del siglo XIX fueron si la novela de la Revolución francesa (en palabras de Napoleón) había terminado, qué era el pueblo realmente, y si la religión, el verdugo o la educación pública podían contenerlo. Una de las grandes cuestiones de 1848, y de los debates subsiguientes sobre la extensión del sufragio, fue cómo serían los hombres nuevos de una incipiente política universal. Otra de las grandes preguntas de finales de siglo era la de la diferencia racial y el heroísmo de raza. ¿Qué eran conquistadores y conquistados en un mundo de imperios? Hablamos de algunos de los temores del pensamiento político del siglo XIX más arcaicos, asociados a teorías psicológicas, religiosas e históricas que habían caído prácticamente en el olvido en la década de 1920. Pero fue el entorno en el que se desarrolló el drama político de los economistas.

En los primeros relatos de Mill, para los economistas la vida humana era poco más que una abstracción. Carl Menger también afirmaba que el denominado «dogma» del egoísmo humano era una abstracción, como una superficie matemática o la idea que tiene el químico del hidrógeno puro (Menger, 1985, p. 87). Era una «postulado» en el relato de 1876 de Walter Bagehot, que añadía

reprobadoramente: «Los economistas modernos conocen sus propias limitaciones; no deberían hacer prescripciones para el mundo real, igual que un hombre con gafas verdes no debería describir los colores de un paisaje». Pero la concepción de lo que Bagehot denominaba el «estándar del hombre económico» era, al mismo tiempo, mucho más ambiciosa. Bagehot explicaba que «en vastas áreas de nuestra vida inglesa presente, la economía es exactamente cierta». Era una descripción del mundo basada «en una sociedad de competencia comercial madura como la que tenemos en Inglaterra», donde el comercio es «lo más definido que tenemos y lo que resulta más difícil de ver» (Bagehot, 1908, pp. 2, 7-9, 22, 104, 109, 126). En el obituario de Bagehot se señalaba que su gran logro había sido «demostrar a la escuela histórica que hay una época y una sociedad –todo el mundo de los negocios de Inglaterra y gran parte de otras comunidades modernas de su época– en las que las hipótesis de la economía política inglesa son bastante ciertas tanto en lo concreto como en lo abstracto. Vivimos tiempos económicos, y las principales hipótesis de la economía moderna son aplicables con una fricción relativamente escasa, de modo que las teorías abstractas pueden aplicarse al mundo concreto» (Giffen, 1891, p. lxxiv).

El drama mundial del hombre egoísta era en gran parte un drama sobre la «inglesidad» y la mentalidad inglesa. «El señor Bagehot creía tan firmemente en la inaplicabilidad de las hipótesis del sistema a la mayor parte del mundo», escribió Cliffe Leslie en 1879, «que limitó la economía política a Inglaterra, a los varones ingleses y a su actual estadio de desarrollo comercial» (Cliffe Leslie, 1879, p. 399, y cfr. Bagehot, 1908, p. 28). De India se había dicho, hasta en la Historia de James Mill, que era una sociedad diligente en lo económico; «los Gentoo resultan incansables haciendo negocios», «son los compradores y vendedores más astutos del mundo» (Mill, 1818, I, pp. 317, 328). Sin embargo, en opinión de Sir Henry Maine una generación después, la India era una tierra de niños caprichosos; «es una sociedad en la que durante siglos y siglos la imaginación se ha desbocado […] Lo que requiere la mente nativa es un criterio de verdad más estricto» (Maine, 1881, pp. 275-276). Para Bagehot mismo, la India, como China, no era moderna ni comercial. Las «civilizaciones imperfectas pero densamente pobladas, como las de China o la India», escribía en una sorprendente descripción de pueblos nuevos, antiguos y modernos, no eran más que obstáculos para la economía y sólo servían para «fatigar la tierra» (Bagehot, 1873, p. 122)[25].

Esta perspectiva de excelencia fue la que se puso en duda en los años postreros del siglo. La jerga psicológica de la economía política del siglo XIX ya no

resultaba familiar, con su herbartismo y su spencerismo. Pero la jerga política es aún más extraña. Desde la perspectiva de los economistas del cambio de siglo, las instituciones políticas no eran fines en sí mismas sino medios para alcanzar la meta más trascendente de la cultura o civilización política. Hermann Roesler, la némesis del Smithianismus, señalaba en sus observaciones al Código Meiji que el objetivo general de una constitución era elevar al pueblo y garantizar la civilización del Estado: «El disfrute de derechos políticos y la seguridad que brindan los derechos civiles fortalecen el desarrollo de las fuerzas morales, intelectuales y económicas del ser humano» (Siemes, 1968, p. 51). Hasta el idilio liberal de la «era del debate» o del «gobierno por medio del debate» se consideraba, en Physics and Politics de Bagehot, una herramienta de progreso, «el órgano principal para la mejora de la humanidad», una política que «tiende a disminuir los defectos que hemos heredado» (Bagehot, 1873, pp. 162, 179, 200).

El siglo XIX fue el siglo de la economía, en el sentido de que el estudio de la economía política pasó de ser una forma ligeramente subversiva de escritura política a convertirse en la disciplina reina de la academia y de la administración en la década de 1890. Además, las relaciones económicas se habían extendido mucho desde el periodo anterior. En Mansfield Park, Jane Austen escribía: «La única máxima verdadera que circula por Londres es que con dinero se compra cualquier cosa». El mundo entero se fue describiendo a lo largo del siglo como si se tratara de un enorme Londres (Austen, 1985, p. 90). Se dibujaron escenarios de una vida económica infinita y de disrupciones sin término, como ocurre con las perspectivas para el capitalismo industrial descritas por Marx y Engels en el Manifiesto comunista: «Una revolución continua de la producción, la disrupción ininterrumpida de las condiciones sociales y una incertidumbre y agitación incesantes distinguen a la época burguesa de las anteriores […] la necesidad constante de la expansión de los mercados para sus productos amenaza a la burguesía del mundo entero. Debe anidar en alguna parte, asentarse por doquier y establecer conexiones en todo lugar» (Marx y Engels, 2002, p. 223).

Pero el siglo XIX también fue un siglo económico en un sentido diferente y menos familiar, un sentido que preocupaba a los economistas decimonónicos: la transformación de los sentimientos y de las mentalidades. Los economistas se preguntaban sin descanso, como el gorrión-filósofo de Balzac, por la naturaleza de la existencia. ¿A dónde se dirigen los hombres? ¿De dónde vienen? ¿Por qué no pueden llorar? Como los editores de The Economist o como Hermann Roesler en el Japón Meiji, estaban embarcados en la vasta empresa decimonónica de formar opinión, de construir certezas en torno a las grandes

cuestiones políticas de la época. Les confundía mucho, sobre todo, que se pudiera inventar una ciencia o escribir la historia de todos esos sentimientos, ideas y estados mentales en constante cambio. En eso, al menos, se parecen mucho a los economistas, e historiadores, de tiempos posteriores.

[1] Sobre los límites entre el pensamiento jurídico, político, religioso y económico, cfr. el capítulo de Donald R. Kelley del presente volumen (capítulo V).

[2] Sobre la invención del proteccionismo, cfr. Todd, 2008a; sobre las ideas japonesas de finales del siglo XIX Egoizumu y kosumoporitanizumu, cfr. Gluck, 1985, p. 110.

[3] Sobre la hedonometría cfr. Edgeworth, 1881 y, sobre la idea de las fiebres sociales del Japón de finales del siglo XIX, cfr. Gluck, 1985.

[4] «Sólo se requiere un conocimiento superficial de nuestra literatura clásica y de la política actual para entender que aquí hablamos del gobierno condal…» (Maitland, 1911, I, p. 467).

[5] Jean-Baptiste Say, Traité d'économie politique, se tradujo al alemán en 1807, como Abhandlung über die National-Oekonomie (Say, 1807).

[6] Se publicaron más de 200 historias del pensamiento económico entre 1880 y 1914. En el Catálogo Hollis de las Bibliotecas de la Universidad de Harvard aparecen 146 obras publicadas en dicho periodo sobre historia de la economía; hay 233 artículos sobre el tema, publicados en este mismo periodo, en la base de datos de JSTOR, que recoge fundamentalmente revistas y folletos en lengua inglesa.

[7] Artículo publicado en el Morning Chronicle del 22 de diciembre de 1802 que adjuntaba Gentz a una carta del 18 de enero de 1803 dirigida a Karl August Böttiger, en Gentz, 1909, p. 264; entradilla de julio-septiembre de 1808, en Coleridge, 1971, III, texto 3565; cfr. Rothschild, 1998.

[8] «Sur l'économie politique» (1810) y «De la Richesse des Nations» (1810), en Bonald, 1859, II, pp. 297, 308.

[9] Cartas del 16 de junio de 1840 del ayuda de cámara de Napoleón, Louis-Joseph Marchand a Mme Guizot y Mmme Dosne, en Bibliotheque Nationale de France, Reserve P. R. 379; Las Cases, 1968, p. 1441; O'Meara, 1824, I, p. 391, II, pp. 159, 160.

[10] Beatrice (Potter) Webb, «The History of English Economics», 3: 16, 3: 23, «Diary», 8 de agosto de 1886, X, p. 695: Passfield MSS, London School of Economics.

[11] Bentham, 1838-1843, X, p. 498; cartas de James Mill a David Ricardo, en Ricardo, 1951-1973, VI, pp. 321, 330; y VII, pp. 73, 99, 108-109.

[12] Carta del 19 de octubre de 1817 de James Mill, en Ricardo 1951-1973, VII, p. 196; extracto de una carta de James Mill a Francis Place, British Library, Add. Mss. 35153 (Place Papers, vol. 84), f. 29, y cfr. Halevy 1901-1904, II, p. 173.

[13] Sobre Bowring, cfr. Todd 2008b; sobre Bentham, «Rammohun Ray and revolutionary Guatemala», en Bagchi, 2005, pp. 250-256.

[14] «Palinodia al Marchese Gino Capponi» (1835), en Leopardi, 1993, I, pp. 38-40.

[15] John Stuart Mill, «Bentham» (1838) y «Coleridge» (1840), en Mill y Bentham, 1987, pp. 151, 155, 180, 185, 200-201.

[16] Autobiography, en Mill, 1981, p. 31; cartas de 1844 y 1847, en Mill, 1963b, pp. 642, 708.

[17] [Balzac] Sand, 1977, pp. 146, 164; carta de 1841 en Sand, 1964-1995, v, pp. 322-324.

[18] Sobre las fronteras alemana y norteamericana y el espíritu de dominio sobre la naturaleza, cfr. Blackbourn, 2006.

[19] Fue el economista historicista e historiador de la economía W. J. Ashley quien en 1907 definió a Jevons, Menger, Böhm-Bawerk y Wieser como «marginalistas». Ashley, 1907, p. 476 y cfr. Winch, 2009.

[20] La cinemática es la ciencia del movimiento, como, por poner un ejemplo actual, en el caso de la cinemática de la natación ondulatoria del caimán del río

Misisipi.

[21] «Essays in Colonial Finance», 1900, pp. 405, 420, 431, 438-439, 469-470, 494, 505, 532, 571, 573, 643-646, 658; Reeves, 1901, p. 60.

[22] Cfr. el capítulo de Daniel Pick en este volumen (capítulo XIX).

[23] «El hecho de que exista una demanda económica de los servicios de hombres de negocios judíos y armenios de Europa Oriental y Asia, o que se requiera el trabajo de los chinos en California, no demuestra nada ni es fundamento para creer que este tipo de arreglos elevan la calidad de la vida humana en su conjunto» (Marshall, 1890, pp. 71, 303-304).

[24] En los primeros párrafos del estudio se afirma: «Al excluir a los chinos hemos superado una amenazadora fase de heterogeneidad. Pero desafortunadamente nunca se aprobó una ley de exclusión de los africanos cuando esa acción aún podía habernos librado del peligro negro». «Council Meetings», en American Economic Association Quarterly, 1900, p. 43; Tillinghast, 1902, p. 1; Du Bois, 1903, p. 695.

[25] Bagehot se refería a «la extraña circunstancia que ha despoblado a gran parte del mundo justo cuando la gente civilizada quería ir allí. Resulta extraño pensar en lo distinto que habría sido el destino de esta generación y de las siguientes si América y Australia hubieran contado con civilizaciones imperfectas pero densamente pobladas, como las de China o la India. En cuanto al clima y todas las circunstancias externas, América parece tan apta para contener una civilización primitiva como la India. Afortunadamente, no había ninguna allí, como tampoco en Australia. Ahora no queda nada allí que contribuya a fatigar la tierra».

XXIII

SOCIALISMO Y SOCIALDEMOCRACIA EN ALEMANIA

1860-1900

Vernon L. Lidtke

LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Hubiera sido de esperar que el pensamiento político de la socialdemocracia alemana se basara en diversos autores socialistas que escribieron antes de 1848. Sin embargo, rara vez fue así. Los intelectuales alemanes sin duda habían leído a Fourier, Saint-Simon, Cabet, Proudhon, Simon de Sismondi, Owen, Blanqui y Blanc, pero es difícil demostrar que sus ideas guiaran a las organizaciones posteriores del movimiento obrero germano. Quienes estaban familiarizados con la literatura polémica en alemán, sobre todo la escrita por Karl Marx y Friedrich Engels, a menudo obtenían sus conocimientos sobre el pensamiento socialista temprano de segunda mano. Pero Marx y Engels no pretendían difundir las ideas de aquellos a quienes denominaban «utópicos», sino desacreditarlos. En 1888, August Bebel publicó un comentario muy favorable a las ideas de Fourier, pero también hizo hincapié en las debilidades del «pensamiento utópico».

En el movimiento obrero alemán, las ideas de los pensadores socialistas de principios del siglo XIX, con la excepción de las de Marx y Engels, tuvieron una repercusión limitada tras la década de 1860 y no sirvieron de fundamento para el pensamiento político de la socialdemocracia. Aunque Wilhelm Weitling obtuvo gran reconocimiento tras la publicación de su obra Garantías de armonía y libertad (1842), su influencia se disipó en Alemania cuando emigró a Estados Unidos. Ludwig Feuerbach, de entre los Jóvenes Hegelianos, estimuló

notablemente el pensamiento crítico de Marx, pero tampoco supo ofrecer un fundamento para el pensamiento político del movimiento socialista. Otros Jóvenes Hegelianos de la izquierda, sobre todo Bruno Bauer, Moses Hess y Karl Grün, ejercieron su influencia sobre el pensamiento político, pero sólo de forma limitada. El anarquismo individualista de Max Stirner estaba en las antípodas de la orientación colectivista de la mayor parte de los socialistas. Retrospectivamente resulta sorprendente que, pese a los muchos pensadores socialistas que había dado la primera mitad del siglo XIX, sólo se los mencione esporádicamente en el discurso socialdemócrata de las décadas postreras del siglo.

El pensamiento político socialdemócrata más antiguo procede mucho más directamente de los movimientos liberales y demócratas alemanes que de las teorías de los primeros pensadores socialistas. Esto se aprecia durante las revoluciones de 1848-1849, cuando, por primera vez, cabe hablar de un movimiento obrero que abarcaba la mayor parte de los estados germanohablantes. En 1848-1849 aparecieron gran cantidad de organizaciones, pero entre las más importantes figuran las asociaciones educativas de trabajadores (Arbeiterbildungsvereine) y, entre estas últimas, la Hermandad de los Trabajadores (Arbeiterverbrüderung) en la que Stephan Born destacaba, que dan fe de la importancia que revistieron las ideas liberales y democráticas en la eclosión del movimiento obrero. Por entonces se manejaban dos conceptos centrales: el derecho a la libre asociación y la educación de los trabajadores. Cuando hablaban de educación se referían al término alemán Bildung para indicar que no se trataba únicamente de transmitir conocimientos básicos. Sus programas estaban diseñados para promover el desarrollo del individuo libre y dotarle de cultura. El fracaso de la revolución y la vuelta a políticas reaccionarias en 1849-1850 acabó con la mayoría de las asociaciones y sus reuniones públicas. Durante una década, la vida política se estancó en Alemania cuando, con escasas excepciones, se silenciaron las voces del obrerismo, el liberalismo y la democracia (Birker, 1973, pp. 191-197; Noyes, 1966, pp. 124-153; Roth, 1998; Welskopp, 2000, pp. 29-33).

Pese a la gran decepción y al pesimismo suscitado por el fracaso, las revoluciones de 1848-1849 también tuvieron su lado positivo. El liberalismo y la democracia habían fijado la agenda política, aunque hubiera sido por poco tiempo. Se había elaborado una constitución progresista para una Alemania unificada, aunque no se había llegado a implementar. Los artesanos y los obreros habían aprendido a fundar organizaciones para promover sus metas. Las

manifestaciones, reuniones y procesos electorales habían dado mucha vida a la esfera pública, y algunas de las ideas sociales y políticas seminales habían llegado hasta el gran público. En poco menos de una década, las lecciones positivas extraídas de este legado contribuirían a revitalizar la vida política pública en Alemania.

A partir de 1858, con la regencia de Guillermo I, el clima político en Prusia y Alemania se fue relajando gradualmente. Se reactivaron las asociaciones educativas de trabajadores y se fundaron nuevas asociaciones políticas, incluido el Nationalverein (1859), de orientación liberal, y organizaciones democráticas, sobre todo en el sur de Alemania. Estos demócratas, entre cuyos líderes se contaban Ludwig Eckardt (Karlsruhe), Karl Mayer (Stuttgart) y Ludwig Büchner (Darmstadt), celebraron encuentros a comienzos de 1863 y se asociaron en un Demokratische Volkspartei (Partido Democrático Popular), si bien no fueron capaces de constituir una organización unificada porque el grupo de Württemberg, uno de los más fuertes, era extremadamente federalista y al principio se opuso a la fundación de un partido nacional centralizado. Cuando finalmente se superaron estos obstáculos concretos en septiembre de 1868, Johann Jacoby (Königsberg), un destacado demócrata de 1848, y Leopold Sonnemann (Fráncfort del Meno), propietario del periódico Frankfurter Zeitung, fundaron el Deutsche Volkspartei (Partido Popular Alemán), que nunca creció demasiado, pero estuvo presente en la política nacional alemana hasta los primeros años del siglo XX. El programa del Deutsche Volkspartei encarnaba principios expresados en las revoluciones de 1848 que compartían los demócratas de toda Alemania. Exigían un gobierno parlamentario, sufragio universal masculino y una milicia ciudadana para sustituir a los ejércitos permanentes, la separación de Iglesia y Estado, así como un derecho de asociación ilimitado. Se oponían enérgicamente a la unificación alemana bajo dominio prusiano (la mayoría rechazaba asimismo el control austríaco) y exigían una estructura federal de la que todos los estados alemanes formaran parte en un plano de igualdad. El partido también pidió que se legislara para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores, rechazaba el capitalismo del laissez faire que gustaba a la mayoría de los liberales alemanes y mantenía una estrecha relación con el movimiento obrero emergente (Elm, 1968; Mayer, 1912; Weber, 1968).

Los liberales del Nationalverein dieron por sentado que artesanos y obreros serían sus fieles seguidores, pero lo cierto es que los miembros de las asociaciones educativas obreras favorecieron la política de la izquierda

democrática y colaboraron estrechamente con el Volkspartei. Cuando en 1863 Ferdinand Lassalle pidió a las asociaciones educativas de trabajadores que no colaboraran con otros partidos, incluidos liberales y demócratas, muchos estuvieron de acuerdo y ayudaron a crear un nuevo partido, el Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein o Unión General de Trabajadores de Alemania. Sin embargo, muchas de las asociaciones educativas decidieron no unirse a los lassallianos. Crearon su propia liga, la Federación de Asociaciones Obreras alemanas (Vereinstag Deutscher Arbeitervereine), que, si bien no era un partido político en sentido estricto, colaboraba estrechamente con el demócrata Volkspartei. En los congresos anuales de la Federación celebrados entre 1863 y 1869 los líderes, de clase media ilustrada, siguieron articulando un programa en el que se contemplaban la formación de los trabajadores, la creación de cooperativas y los principios políticos democráticos. Entre estos líderes figuraban Leopold Sonnemann, el Dr. Emil Roßmäßler, el Dr. Max Hirsch, y Friedrich Albert Lange, filósofo y autor de numerosos libros. August Bebel admiraba mucho a Lange y, en sus memorias, le dedicó tres páginas muy laudatorias (Bebel, 1911-1913, I, pp. 97-100). En su mayor parte, estos líderes de clase media y con formación se descolgaron, primero, cuando Wilhelm Liebknecht y August Bebel convencieron a los delegados que asistieron al congreso de la Federación de 1868 para integrarse en la Primera Internacional; y, segundo, en 1869, cuando disolvieron la Federación y crearon el Partido Socialdemócrata Obrero en la ciudad de Eisenach, de ahí que se los denominara «eisenachers» (Dowe, 1980, pp. 149-165, 187-188). Esto implicaba escindirse organizativamente del Volkspartei y entrar en la arena política alemana como un partido de los trabajadores independiente y de orientación socialista. De manera que había dos partidos socialistas, «lassallianos» y «eisenachers», que competían entre sí por la adhesión de obreros y artesanos.

FERDINAND LASSALLE

Nadie influyó más en el pensamiento político del socialismo alemán en sus primeras décadas que Ferdinand Lassalle, pero también es verdad que tanto en vida como después se ha debatido acaloradamente sobre el valor y las implicaciones de sus ideas. Aunque es imposible saber cómo habría evolucionado el movimiento obrero de no haber muerto prematuramente

Lassalle, podemos asumir que los socialdemócratas hubieran sido más flexibles en torno al potencial del Estado existente para implementar reformas sociales que realmente beneficiaran a los obreros. Hay que recalcar que el programa político de Lassalle, al igual que el de Marx, estaba vinculado a sus ideas sobre la historia, los sistemas jurídicos, la economía y la sociedad. Aunque estaba muy influido por Hegel, sobre todo en lo tocante al Estado, Lassalle era un intelectual muy erudito que recurría con facilidad a una amplia gama de pensadores. Citaba frecuentemente las obras de Jean-Baptiste Say, Simonde de Sismondi, Adam Smith, David Ricardo y otros. Admiraba especialmente a John Stuart Mill, de quien dijo en 1863 que era «el más grande de los economistas ingleses vivos» (Lassalle, 1919-1920, III, p. 188). En una de sus conferencias sobre constituciones alabó a Inglaterra «por disponer de una genuina constitución», pues despreciaba enormemente las constituciones de pega. En su opinión, el rechazo a las Leyes del Cereal en Inglaterra era un ejemplo de cómo progresar por medio de la agitación permanente, e incluso llegó a sugerir que su continua exigencia del sufragio universal masculino podría arrojar resultados parecidos a la campaña de Cobden contra las Leyes del Cereal (Lassalle, 1919-1920, IV, pp. 129-134).

Lassalle creía que había que destruir implacablemente los fundamentos morales e intelectuales en los que los derechos adquiridos y los privilegios se basaban. Eso implicaba que debía ser crítico con algunos de los principios de la escuela histórica, una importante corriente de pensamiento jurídico muy apreciada durante la mayor parte del siglo XIX, no sólo en Alemania sino en Europa en general. El primero en exponerla fue Gustav Hugo, pero quien más la difundió fue Friedrich Karl von Savigny, un prolífico historiador del derecho e influyente profesor de la Universidad de Berlín, donde Hegel y él rivalizaron. Savigny se dio a conocer en 1803 por oponerse a la codificación y desconfiar de quienes querían fundamentar los sistemas jurídicos en principios racionalistas o en el derecho natural. Consideraba que, en puridad, la ley era el resultado de costumbres concretas, de derechos acumulados y privilegios, así como de tradiciones populares, y que no podía fundarse, por tanto, en principios abstractos.

El resultado del enfrentamiento de Lassalle con esta idea conservadora del derecho fue una de sus obras principales, El sistema de los derechos adquiridos, publicada en 1861 (curiosamente el año de la muerte de Savigny). Constituía una dura crítica a la idea conservadora de los derechos legalmente adquiridos o heredados que ninguna ley podía abolir o limitar. Ateniéndose a la tradición

conservadora de Savigny no cabía abolir ni los peores derechos feudales, la única posibilidad de acabar con ellos era comprándoselos al grupo privilegiado. Lassalle dirigió algunas de sus críticas más duras contra las teorías jurídicas de Friedrich Julius Stahl, quien defendía la redacción de estatutos que hicieran intocables los derechos adquiridos. Lassalle argüía que las tradiciones del pasado no podían ejercer autoridad alguna sobre el presente, y que perpetuar los derechos adquiridos equivaldría a reconocerles soberanía independiente a los individuos (Lassalle, 1919-1920, II, pp. 303-345; Bernstein, 1893, pp. 81-90). Aunque Lassalle escribió para contribuir académicamente a la teoría del derecho, su objetivo real, según confesó a Franz Duncker, era crear un sistema jurídico que fuera «una poderosa fortaleza» para la revolución y el socialismo (Oncken, 1912, p. 188). Estaba decidido a acabar con las teorías jurídicas de los conservadores y hasta con las estructuras políticas liberales para despejar el camino que conducía a la legitimación de los principios democráticos y socialistas.

En gran parte de su pensamiento político, Lassalle centró su atención en el papel decisivo desempeñado por el poder, viniera de donde viniese, a la hora de determinar la forma que habían de adoptar las instituciones, las leyes y las constituciones. Gran parte del pensamiento político y social de Lassalle era totalmente realista, aunque, por su naturaleza optimista, diera en ocasiones rienda suelta a la imaginación. En su conferencia de 1862 titulada Sobre las Constituciones, afirmaba que la naturaleza de las constituciones siempre se veía determinada por las relaciones de poder, y citaba expresamente el poder económico y de clase (Lassalle, 1919-1920, I, pp. 36-38, 52). En una osada afirmación sobre el sentido hegemónico del poder mismo, afirmó: «Las cuestiones básicas en torno a las constituciones no son asuntos jurídicos sino de poder […] las constituciones escritas sólo tienen valor con el tiempo, cuando son un reflejo adecuado de las relaciones de poder reales en una sociedad» (Lassalle, 1919-1920, I, p. 60). Lassalle advertía que el gobierno monárquico autoritario podía conceder constituciones escritas que dieran una insignificante cantidad de poder a los representantes del pueblo sin permitirles compartirlo y sin deseo alguno de implementar la «voluntad del pueblo» de forma significativa. En una segunda conferencia sobre las constituciones, titulada ¿Y ahora? (1862), urgía a los liberales alemanes a exponer este tipo de «constitucionalismo de pega» y a luchar contra él encarnizadamente (Lassalle, 1919-1920, I, pp. 102-105).

Lassalle articuló gran parte de su pensamiento político en discursos y folletos pensados para dotar al nuevo partido obrero de un cuerpo de conocimientos

relevantes en historia, economía, política y teoría social, así como para fijar los principios fundamentales, metas y estrategias del movimiento. Muchos miembros del movimiento obrero socialista, como Bebel, aprendieron socialismo leyendo los discursos y escritos de Lassalle y sólo años después estudiaron las obras de Marx y Engels (Bebel, 1911-1913, I, pp. 130-131). Dos de los discursos de Lassalle destacan especialmente como ejemplo de sus ideas políticas relacionadas con el incipiente movimiento obrero. El primero es «Sobre las relaciones particulares entre el presente periodo histórico y la idea de clase trabajadora», pronunciado en la asociación de artesanos de un suburbio de Berlín (abril de 1862) y publicado más tarde con el título de Programa obrero. El segundo se titulaba «Carta abierta al Comité Central» (marzo de 1863), y era una respuesta detallada y creativa a la invitación de dirigirse a las asociaciones de artesanos y obreros de Leipzig en un próximo congreso. Son soberbios ejemplos de la maestría de Lassalle en el arte de la comunicación política, en los que explica principios y metas haciendo un llamamiento a la acción. Hoy sólo podemos leerlos, pero se aprecia la fuerza de esta mente brillante, su alegre personalidad, y cabe imaginar la excitación de su audiencia ante un orador tan carismático.

El pensamiento político de Lassalle parte siempre de su compromiso de base y duradero con lo que denominaba una «democracia pura e inflexible» (Lassalle, 1919-1920, II, p. 79), aunque a veces no lo hiciera explícito y diera la impresión de que podía haber derivado hacia puntos de vista más conservadores. El núcleo de su pensamiento filosófico y principio central del pujante movimiento obrero era la exigencia del sufragio universal masculino con elecciones directas y secretas. Lo consideraba absolutamente necesario para cualquier filosofía democrática. Un sistema político que no dispusiera de sufragio universal no podía ser una democracia. El sufragio universal también era recomendable por razones estratégicas. En el Programa obrero explicaba Lassalle, en un largo excurso sobre las fases de la evolución histórica, que había llegado el momento de que los principios políticos y sociales asociados al Arbeiterstand (la clase obrera) se hicieran hegemónicos. Al igual que los principios burgueses (el capitalismo) habían desplazado el principio de nobleza, el Arbeiterstand estaba a punto de transformar la sociedad de acuerdo con sus principios democráticos y sociales. Pero por el momento no disponía de los medios para hacer realidad sus metas y, según Lassalle, el sufragio universal masculino era la herramienta que precisaba. Puesto que el Arbeiterstand constituía la gran mayoría de la población, la implementación del principio de «un hombre, un voto» supondría que no habría obstáculos serios que eliminar para hacerse con el control del

Estado (Lassalle, 1919-1920, II, pp. 147-202). (Hay que tener en cuenta que, cuando Lassalle habla de Arbeiterstand, o «estamento de trabajadores», en estos discursos, no significa que se identificara con una visión feudal del orden social, sino que le daba el sentido propio de su época. También hablaba a menudo de la «clase obrera» y se ve que utilizaba los términos de forma intercambiable.)

Pero ¿qué impediría que la clase obrera hiciera lo mismo que habían hecho las clases anteriores, a saber, utilizar el poder estatal para crear privilegios para sí mismos e imponer cargas a los demás grupos sociales? Lassalle aseguraba a su audiencia que el «contenido moral» de los principios de la clase obrera era universal y que sus beneficios se extenderían a toda la humanidad, porque los trabajadores no poseían nada que quisieran preservar cuando se hubieran hecho con el control. La clase obrera estaba en armonía con la evolución «del pueblo en su conjunto», con «el progreso de la cultura» y «el avance de la libertad». Su causa era la causa de «toda la humanidad». Lassalle dio aquí rienda suelta a su optimismo, pero quizá también tenía la sensación de que los obreros necesitaban algo de autoestima. La fe inquebrantable en la superioridad moral del Arbeiter-stand preconizada por Lassalle era perfecta para legitimar su anhelo de poder. Conviene señalar que la insistencia de Lassalle en la importancia del sufragio universal masculino implica que pensaba que la forma parlamentaria de gobierno era totalmente compatible con el programa socialista. No creía que el gobierno parlamentario fuera una forma política específicamente burguesa incapaz de sobrevivir en una época histórica socialista. Aunque a veces articulara algunas nociones de la sociedad socialista del futuro, sus ideas no se basaban en un determinismo histórico o económico. Pese a todo su hegelianismo, siempre hizo hincapié en la necesidad de la acción humana voluntaria para alcanzar las metas socialistas.

Conviene señalar dos puntos en los que Lassalle difiere de los marxistas. Él asumía que la democracia parlamentaria sería parte de la sociedad socialista, pero los marxistas sostenían que las formas parlamentarias eran parte de una fase burguesa-liberal del desarrollo histórico y serían descartadas bajo el socialismo. También había una gran diferencia entre Lassalle y los marxistas en su forma de concebir el Estado, tanto teóricamente como a la hora de asignarle un lugar en la sociedad socialista. Lassalle creía, con Marx y otros, que, tanto históricamente como en el presente, todos los estados eran controlados por una clase dominante o por una coalición de clases. En lo que no estaban de acuerdo era en qué ocurriría con el Estado cuando la clase obrera hubiera logrado la meta de disolver las clases sociales. Los marxistas creían que no habría dominio de clase

ni razón alguna para la existencia del Estado; con el tiempo, simplemente, se marchitaría. Lassalle no especulaba sobre la desaparición del Estado. Todo lo contrario, fue fiel a su legado hegeliano, pero siguió creyendo que las fuerzas democráticas transformarían el Estado en una herramienta para alcanzar las metas más altas de la humanidad. Es cierto que las formulaciones de Lassalle pueden dar la impresión de que cuando habla de «Estado» se refiere a cualquier estado. Cuando escribe, por ejemplo, «El Estado [es la institución que] tiene la función de hacer realidad […] la plena libertad de la humanidad», no añade que creyera que el Estado prusiano de la dinastía Hohenzollern fuera a realizar esa misión (Lassalle, 1919-1920, II, p. 197). Todo lo contrario, siempre se mostró muy crítico con el Estado prusiano. Cuando habla del propósito del Estado se refiere, a nivel filosófico, a las metas morales y culturales que un Estado debería hacer realidad, no a la posibilidad de que ya las hubiera alcanzado en la realidad histórica. «El propósito del Estado», escribió, «es facilitar la evolución progresiva y positiva de la humanidad, en otras palabras […] hacer realidad la cultura de la que la humanidad es capaz». Pero en las frases siguientes deja claro que se refiere a un Estado democrático bajo la tutela del movimiento obrero. «El Estado del Arbeiterstand no hará lo que han hecho los demás hasta ahora […] sino que con el mayor grado de claridad y plena conciencia hará suya la tarea de convertir en realidad la naturaleza moral del Estado» (Lassalle, 1919-1920, II, p. 198).

Lassalle creía que era esencial que los trabajadores se hicieran con el control estatal. Una de las razones era su forma de entender el funcionamiento del sistema salarial en la economía capitalista. Su noción clave era la de una «ley de hierro de la economía» que siempre mantendría los salarios aproximadamente a nivel de subsistencia. Cuando los sueldos subían durante un periodo los trabajadores, y no sólo ellos, se confiaban y tenían familias mayores que, con el tiempo, incrementarían el número de trabajadores, provocando un nuevo descenso de los salarios. Por otro lado, los salarios no podían caer por debajo del nivel de subsistencia porque los empresarios necesitaban trabajadores sanos. ¿Cómo se podía acabar con ese círculo vicioso de la «ley de hierro de la economía»? Según Lassalle, la única forma era que se hicieran con el control del Estado quienes carecían de propiedades o de capital. Así se convertirían en sus propios empleadores y, cuando ya no hubiera diferencia alguna entre empleador y empleado, se resolvería el problema. Lassalle creía que el Estado y la acción política eran cruciales para solucionar la cuestión social de la época. Había que acabar con las privaciones de los trabajadores no por medio de asociaciones de autoayuda, como las sociedades de consumidores propuestas por liberales como

Hermann Schulze-Delitzsch, sino por medio del tipo de acción política que llevaría al Arbeiterstand a hacerse con el control estatal. La lógica de este punto de partida, que había un conflicto entre los intereses de las clases sociales y que los desheredados debían hacerse con el control del Estado, llevó a Lassalle a la conclusión de que no sería posible armonizar los intereses políticos de los obreros con los de los burgueses liberales. Hasta los liberales bien intencionados, como Schulze-Delitzsch, promocionaban remedios que distaban muchos de las metas que debían proponerse los trabajadores si querían obtener el control del Estado y usarlo para anular la «ley de hierro de la economía» y lograr la emancipación. De ahí que Lassalle dedicara gran esfuerzo a escribir su larga polémica con Schulze-Delitzsch, Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, que resultó ser su publicación más importante sobre economía (Lassalle, 1919-1920, V, pp. 27-339; Na'aman, 1970, pp. 688-699). Schulze-Delitzsch simpatizaba con las demandas del Arbeiterstand, y sus ideas para resolver las cuestiones sociales de la época resultaban atractivas a muchos obreros y artesanos que consideraban a los liberales con conciencia social sus amigos políticos y líderes. Esa es la razón por la que Lassalle advertía en su «Carta abierta» a los organizadores de la asociación obrera de Leipzig que no siguieran cooperando con los liberales, presionándolos para que crearan su propio partido político independiente que hiciera del sufragio universal masculino el núcleo de su programa (Lassalle, 1919-1920, III, p. 47).

EL VOLKSSTAAT

Los miembros de las asociaciones educativas de trabajadores que declinaron unirse a la Asociación General de Trabajadores Alemanes de Lassalle acabaron creando el Partido Socialdemócrata Obrero en el congreso celebrado en Eisenach en 1869. A los eisenachers les interesaban particularmente tres cuestiones políticas: su relación con el pensamiento liberal y democrático, la influencia de la Primera Internacional –liderada por Marx– a la que estaban afiliados, y su concepción del Estado, tanto el existente como el que podría haber en una sociedad socialista. En estos y otros asuntos, Bebel y Liebknecht eran los líderes reconocidos de los eisenachers, y sus discursos y escritos se tomaban como declaraciones del partido en su conjunto. Aunque fueron compañeros políticos cercanos y amigos durante casi cuatro décadas, Liebknecht y Bebel eran muy

distintos.

Liebknecht procedía de una familia culta de sacerdotes y funcionarios. Estudió filología y filosofía durante un tiempo en la Universidad de Marburgo y se labró una reputación como demócrata radical por sus tendencias comunistas durante las revoluciones de 1848-1849. Bebel era catorce años más joven, hijo de un militar de baja graduación y quedó huérfano a los trece años, pero que gracias a sus capacidades innatas y a su autodisciplina se había convertido en maestro tornero a los veinticuatro (1864). Lo eligieron presidente de las Asociación Educativa Obrera de Leipzig un año después. En los primeros años de su colaboración, Bebel era el pupilo y Liebknecht el maestro. El segundo no contaba sólo con la ventaja de su mejor educación formal, sino que, además, durante su exilio en Londres se había hecho amigo personal de Marx y Engels, una relación que le dio una cierta aura en Alemania, donde se le consideraba el auténtico portavoz de sus ideas. Pero a finales de la década de 1870, gracias a su inteligencia, capacidad de trabajo, curiosidad intelectual y talento como orador y escritor, Bebel sobrepasó a Liebknecht a ojos de Marx y Engels, convirtiéndose en el líder más eficaz y querido del movimiento obrero socialista. Los eisenachers no estaban menos comprometidos que Lassalle con la democracia política radical, puede que lo estuvieran aún más, pues su versión estaba anclada en la del Volkspartei y encarnada en la idea de Volksstaat. Las concepciones del Estado desempeñaban un papel tan importante en su caso como en el de Lassalle. Era un concepto tan central y tan importante que llamaron así el periódico del partido, Der Volksstaat (1869-1876). Concebían el Volksstaat como un sistema plenamente democrático, con un parlamento, sufragio masculino universal y directo y elecciones a todos los cuerpos representativos (en la década de 1860, los movimientos socialistas todavía no pedían el voto para la mujer). También pensaban introducir el principio de legislación directa por parte del pueblo, lo que implicaba admitir la iniciativa popular y el referéndum. Para garantizar que las personas con ingresos limitados pudieran formar parte del parlamento, los diputados recibirían dietas diarias, algo desconocido en la mayoría de los sistemas políticos de la época, pero propuesto por los cartistas. Aunque en la mayoría de los debates sobre el Volksstaat no se hacía explícito que sería una república, se sobreentendía. Cuando fueron juzgados por alta traición en 1872, Bebel y Liebknecht afirmaron directamente que su Volksstaat tendría una forma republicana de gobierno (Leidigkeit, 1960, pp. 142, 165).

Los eisenachers describían los rasgos del Volksstaat con más detalle. Afirmaban que cuando fuera una realidad se abolirían todos los privilegios basados en la

propiedad, el nacimiento, la clase y la religión; se impondría la separación entre Iglesia y Estado, así como entre escuelas públicas y religiosas. El ejército permanente sería reemplazado por las milicias populares. La educación pública sería gratuita, y obligatoria la primaria. Se crearía un sistema judicial independiente con jurados y asistencia legal gratis. Se abolirían todas las leyes que limitaran a la prensa y recortaran el derecho de libre asociación. Los líderes de los eisenachers hablaban a menudo de su concepción del Volksstaat. Bebel señalaba que su partido, al contrario que los demócratas de la Volkspartei, creía que la toma del poder político por parte del movimiento obrero y la democratización del Estado eran etapas preliminares a la implementación de un programa socialista. En el Estado popular sería el pueblo, no una clase gobernante, el que instaurara las medidas socialistas, lo que implicaba que «en un Estado así, la autoayuda es la ayuda del pueblo y la ayuda del pueblo es ayuda estatal, porque ambas son idénticas en ese sistema, no hay contradicción». Bebel procuraba no dar la impresión de que los eisenachers sólo querían ayudar a los trabajadores. Explicaba que, cuando hablaba de «clase obrera», no se refería sólo a los asalariados dependientes, sino asimismo a «los artesanos y pequeños agricultores, trabajadores intelectuales [geistige Arbeiter], escritores, maestros de primaria y funcionarios de bajo rango, pues todos ellos sufren en las condiciones actuales […] y son víctimas de las derivas modernas» (Bebel, 1870, pp. 10-11).

El Volksstaat siguió siendo el concepto político clave y no sólo para los eisenachers, pues retuvo todas las características mencionadas en el Programa de Gotha adoptado cuando lassallianos y eisenachers se unieron en un único partido en 1875. El nuevo partido prefería el término Freistaat (Estado libre), pero en esencia era lo mismo. El partido unificado siguió hundiendo sus raíces en el pensamiento político del liberalismo alemán y la democracia, algo denunciado por Marx en su dura crítica al Programa de Gotha. Engels también tuvo acceso al borrador de dicho programa y en una carta a Bebel (marzo de 1875), dos meses antes del congreso de unificación, aconsejó enérgicamente que se omitiera cualquier mención al «Estado», «Estado popular» o «Estado libre» en todos los programas socialistas. Los argumentos de Engels llevaron a Bebel a cambiar sustancialmente sus ideas políticas sobre el Estado, y este nuevo punto de vista se fue difundiendo lentamente entre el movimiento socialista. Engels explicaría a Bebel que «el Estado es sólo una institución tradicional, utilizada en la lucha por la revolución para reprimir a los adversarios por la fuerza. Hablar del Estado popular libre es una tontería: mientras el proletariado siga usando al Estado, no lo usa en interés de la libertad, sino para mantener bajo control a sus adversarios,

y cuando se pueda hablar de libertad el Estado como tal dejará de existir. Por ello deberíamos reemplazar la palabra Estado por “comunidad” [Gemeinwesen], una hermosa palabra alemana antigua equivalente a la palabra francesa commune» (Marx y Engels, 1955, II, pp. 41-42). Era una píldora difícil de tragar. Engels hablaba del Estado de una forma que debía parecerle muy rara a Bebel. Pidió a Bebel que descartara o revisara drásticamente todos los principios de la democracia política tal y como los conocía. ¿Acaso podía Bebel absorber fácilmente las implicaciones de la teoría del marchitamiento del Estado? ¿Qué podían hacer Bebel y sus camaradas para introducir el Gemeinwesen u otros sinónimos de «comuna», o «comuna» misma, como fundamento sobre el que construir un gran marco de pensamiento político?

Lo cierto era que la comuna tenía eco entre los socialistas alemanes. Tanto los lassallianos como los eisenachers habían expresado su apoyo a la Comuna de París y los principios por los que se rigió, eso sí, entendidos a su manera. Bebel habló enérgicamente a favor de los miembros de la Comuna. En mayo de 1871 señaló a los diputados: «El proletariado europeo y cualquiera que ame la libertad y la independencia miran hacia París. Caballeros, si en este momento se acabara París, recuerden que la lucha librada allí sólo es una escaramuza en un puesto fronterizo; los grandes problemas de Europa siguen ahí y, en pocos años, el grito de batalla del proletariado de París, “¡Guerra a los palacios, paz para las cabañas, muerte a la miseria y al ocio!”, será el grito de batalla del proletariado europeo» (Bebel, 1911-1913, II, pp. 348-369). Posteriormente Bebel siguió cantando sus loas a la Comuna de París (Lidtke, 1966, pp. 41-42), y esta identificación total con su causa contribuyó enormemente a la imagen popular de los socialistas como revolucionarios radicales que levantarían barricadas cuando decidieran actuar.

Sin embargo, una cosa era ensalzar la Comuna y otra crearla. Pese a todo lo que decía y escribía, Bebel nunca intentó fundamentar la concepción política del socialismo en la Comuna. Lo mismo cabe decir de los demás. Karl Kautsky, el principal teórico de los socialdemócratas y difusor del marxismo, nos cuenta que se sintió atraído por el socialismo desde tiempos de la Comuna, con la que simpatizaba mucho (tenía unos diecisiete años por entonces). Aunque parecía considerarla un modelo de socialismo, nunca exploró lo que esto significaba en el ámbito teórico o práctico (Kautsky, 1960, pp. 182-186; Steenson, 1978, p. 20).

En vez de aceptar inmediatamente la recomendación de Engels sobre la Comuna, Bebel siguió fundando sus esperanzas en el Volksstaat y pasaron años antes de

que absorbiera y superara algunos de los puntos de vista que Engels le había hecho explícitos en 1875. En la primera edición (1879) de La mujer y el socialismo, Bebel recurría al Volksstaat como antes, pero en la edición de 1883 sustituyó esa parte por una exposición detallada de la teoría de la desaparición del Estado. Por entonces el Volksstaat también desapareció de sus discursos y escritos sin que lo reemplazara el Gemeinwesen ni ningún otro concepto político con significado histórico o claridad teórica.

Siguiendo a Marx y sobre todo a Engels, el pensamiento socialdemócrata especulaba con la idea de que la sociedad socialista del futuro no precisaría un Estado político; bastaría con las estructuras administrativas necesarias para realizar las funciones básicas de producción y distribución. Engels explicaba con todo lujo de detalles este mensaje de la desaparición del Estado en su polémica obra La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring (1878), tres de cuyos capítulos se publicaron por separado bajo el título Del socialismo utópico al socialismo científico (edición alemana de 1883). En las dos últimas décadas del siglo XIX se convirtió en una de las fuentes más populares en Alemania para entender el marxismo. (En la década de 1870, Eugen Dühring, un profesor adjunto de la Universidad de Berlín con vagas inclinaciones socialistas, propuso un «sistema socialitario», de armonía entre el capital y el trabajo, que tuvo eco entre los jóvenes intelectuales socialdemócratas, sobre todo por sus conflictos con las autoridades académicas. Aunque la popularidad de Dühring fue temporal, a Engels le puso muy nervioso y le llevó a escribir una extensa refutación conocida como Anti-Dühring que, ironías de la vida, es la única razón por la que el nombre de este profesor siguió apareciendo en el discurso socialista.) Engels explicaba: «En cuanto no haya clases sociales a las que someter […] no quedará nada que reprimir y ya no será necesaria una fuerza represora especial, un Estado […] la interferencia estatal en las relaciones sociales irá siendo superflua en un ámbito tras otro hasta que muera sola. El gobierno de las personas será reemplazado por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. No es que vaya a “abolirse” el Estado, es que se marchitará» (Marx y Engels, 1955, II, pp. 150-151).

A principios de la década de 1880, Bebel y otros socialdemócratas estaban difundiendo este argumento prácticamente palabra por palabra. En su popularísima obra La mujer y el socialismo, Bebel incluía un corto capítulo sobre «la abolición del Estado» que ilustra su forma de entender los preceptos de Engels:

Con el Estado desaparecerán sus representantes: ministros, parlamentos, ejército permanente, policía, tribunales y fiscales, funcionarios de prisiones, recaudadores de impuestos y tasas: en definitiva, todo el aparato político. Los cuarteles y otros edificios militares, los palacios de justicia y administrativos, las prisiones, etcétera, servirán a mejores propósitos. Cientos de miles de leyes, de decretos y regulaciones se convertirán en papel mojado y sólo conservarán su valor histórico. Los grandes y no obstante insignificantes debates parlamentarios, en los que los buenos oradores imaginan que gobiernan y guían al mundo con sus discursos, desparecerán. Cederán su lugar a los colegas de la administración y a las delegaciones administrativas, cuyo propósito será considerar y determinar los mejores medios y métodos de producción y distribución, decidir la cantidad de recursos que se precisan, introducir y aplicar dispositivos y mejoras en el arte, la ciencia, la educación, el tráfico, etcétera, para organizar y dirigir a la industria y a la agricultura (Bebel, 1910, pp. 435-436).

La visión utópica que tenía Bebel del socialismo implicaba que el pensamiento político no tenía consecuencias reales para la socialdemocracia, y, en todo caso, podría ser relevante para diseñar tácticas mientras durara el capitalismo. No es que el pensamiento político desapareciera del discurso socialista, pero para muchos tenía un interés marginal. En la década de 1880, cuando los socialdemócratas abandonaron el ideal del Volksstaat debilitaron gravemente uno de sus vínculos más importantes con las tradiciones de la democracia política europea y el liberalismo. Esta ruptura no simplificó la teoría y acabó generando incertidumbre y ambivalencia. La teoría del no Estado dejó a los socialdemócratas en un terreno difícil de cartografiar.

Los problemas de la mujer ya ocupaban un lugar destacado en el pensamiento de Bebel en las décadas de 1860 y 1870, años antes de que existiera un movimiento feminista socialista. Las mujeres burguesas de la época pedían mejores oportunidades educativas y laborales para las féminas, sobre todo si eran solteras. Louise Otto-Peters, durante muchos años la líder más destacada, creía que esto beneficiaría tanto a las obreras como a las mujeres ricas. Las feministas burguesas no pedían derechos políticos ni igualdad social; recalcaban que las mujeres eran diferentes y crearon una teoría de la «maternidad espiritual»,

promocionando los jardines de infancia. En los primeros movimientos obreros socialistas los lassallianos, que no simpatizaban especialmente con la causa feminista, se opusieron al empleo femenino debido a la «ley de hierro de los salarios» (incrementar la fuerza de trabajo incorporando a las mujeres bajaría los salarios), y afirmaban que antes de preocuparse por el trabajo femenino había que mejorar la situación de los varones obreros. Los eisenachers se mostraron favorables al trabajo femenino básicamente porque, si no, las mujeres necesitadas, sobre todo las solteras, podían recurrir a la prostitución para ganarse la vida. Posteriormente Bebel fue mucho más allá que el resto de los socialistas e incluso que las burguesas feministas. En un corto panfleto escrito en la cárcel en la década de 1870, detallaba las injusticias que padecían las mujeres en casi todos los aspectos de su vida. Luego, en las sucesivas ediciones de La mujer y el socialismo fue trabajando estos temas, y sus argumentos ejercerían gran influencia en el seno del movimiento socialista. Tras el fin de las leyes antisocialistas, el Programa de Erfurt de 1891 incorporó muchos de los cambios sobre el lugar de las mujeres, pidiendo la igualdad con los hombres, el sufragio femenino y un acceso igualitario a la educación. Por la misma época fue surgiendo un movimiento feminista socialista dinámico que presionó al Partido Socialdemócrata, dominado por los hombres, para que incluyera en su agenda los derechos de las mujeres y les diera prioridad. Sin embargo, la teoría hegemónica, incluso entre las mujeres socialistas, subordinaba el feminismo al mandato del marxismo ortodoxo, que quería dar prioridad a las clases sociales y a la lucha de clases. Este punto de vista fue expresado repetida y enérgicamente por Clara Zetkin, su líder más destacada, que sostenía que la auténtica liberación femenina sólo se lograría como parte de la emancipación de la clase obrera en su conjunto. La clase iba antes que el género (Allen, 1991, pp. 95-104; Quataert, 1979, pp. 90-117).

SOCIALISMO DE ESTADO

El discurso socialdemócrata rara vez sintió la necesidad de conectar directamente con el pensamiento político alemán. Las breves y polémicas denuncias y los ataques verbales rutinarios por parte de los diputados socialistas del Reichstag a los partidos conservadores, en temas concretos, fueron una excepción. Sin embargo, a algunos miembros del movimiento obrero les atrajo la

nueva doctrina conservadora del socialismo de Estado, y eso suscitó grandes debates. El denominado «socialismo de Estado» fue especialmente hegemónico en las décadas de 1870 y de 1880. Reconocía que la «cuestión social» era el principal problema de la sociedad alemana y defendía una vigorosa intervención estatal para mejorar la situación de los obreros y de los pobres. Los defensores del socialismo de Estado solían ser muy críticos con el capitalismo y el liberalismo, que entendían vinculados, y creían que el Estado, sobre todo a nivel nacional, debía intervenir decisivamente en el ámbito económico. En política el socialismo de Estado apoyaba a la monarquía y a la religión tradicional, rechazaba los principios liberales y democráticos y esperaba poder convencer a los trabajadores de que siguieran siendo fieles al Estado existente. La fuerza del socialismo de Estado radicaba en el hecho de que muchos de sus defensores eran intelectuales de talento, a menudo con formación en economía y ciencia política, que explicaban sus ideas en numerosas publicaciones. Entre ellos podemos mencionar a Johann Karl Rodbertus, Hermann Wagener, Albert Schäffle, Rudolf Meyer y Adolf Wagner, así como a dos pastores protestantes, Rudolf Todt y Adolf Stocker, este último capellán en la corte de los Hohenzollern. Los socialistas de Estado querían influir directamente en el Estado e hicieron pocos intentos de institucionalizar su movimiento, aunque durante unos años publicaron un periódico, Der Staatssozialist. Sólo Adolf Stöcker (a quien más tarde se unió Rudolf Meyer) fundó un partido político, el Partido Social Cristiano, que a principios de la década de 1880 y durante unos pocos años intentó, sin éxito, hacerse con los obreros socialdemócratas.

Si el socialismo de Estado hubiera permanecido en el ámbito teórico sólo hubiera interesado a unos cuantos intelectuales socialistas, pero se convirtió en un tema candente en 1881, cuando Bismarck puso en marcha los programas nacionales de asistencia en caso de accidente y enfermedad, así como un seguro de invalidez. En aquel contexto, cierto número de intelectuales socialdemócratas mostraron su entusiasmo ante las ideas de Rodbertus, que había muerto en 1875 y cuya causa defendían por entonces otros socialistas de Estado como Adolf Wagner y Rudolf Meyer. El hecho de que Ferdinand Lassalle mantuviera correspondencia con Rodbertus (un epistolario editado por Adolf Wagner en 1878) parecía dar cierta credibilidad al segundo como teórico del socialismo. Además, Rodbertus tenía buena reputación como economista, aunque publicó sus ideas en artículos dispersos y nunca reunió sus teorías en un único volumen. Rodbertus fundamentaba su obra concienzudamente en los libros de los economistas clásicos. Aceptaba la teoría del valor del trabajo y partía de ella en muchas de sus ideas. Creía firmemente que el Estado debía intervenir con

medidas que mejoraran las condiciones laborales, regulando los salarios y las horas de trabajo. En su análisis, el capitalismo sólo era una fase de la evolución económica a largo plazo que iría seguida, necesariamente, por el socialismo. Pero sobre todo quería preservar la monarquía y evitar una revolución violenta. Al dirigir la economía hacia el socialismo de Estado, creía que se evitarían revoluciones y disturbios sociales graves. Como proclamó en 1872, defendía al «partido social conservador alemán», cuyos principios cabía resumir en tres palabras: «Monárquico, nacional, social» (Rodbertus-Jagetzow, 1880, I, p. 178; Lidtke, 1964; Lindenfeld, 1997, 151; Meyer, 1882, I, pp. 57-72).

El intenso debate que se suscitó entre los socialdemócratas, incluida una enérgica intervención de Engels, demostraba que algunos estaban dispuestos a renunciar a sus principios democráticos a cambio de reformas sociales. Un pequeño grupo de intelectuales –entre los que figuraban Moritz Wirth, Georg Adler, Max Quarck, Hermann Bahr y Max Schippel, todos ellos socialdemócratas– expresó su admiración por Rodbertus. Lo consideraban un gran teórico, pero no creían que tuviera todas las respuestas. Carl August Schramm, que había pertenecido al Partido Socialdemócrata durante años, publicó un librito, Rodbertus, Marx, Lassalle (1885), que no gustó nada a Engels, Kautsky y Eduard Bernstein. Según Schramm, Rodbertus, Marx y Lassalle eran los fundadores del socialismo moderno, pero Lassalle era el «más grande» de los tres. Schramm rechazaba las ideas de Marx y utilizaba a Rodbertus como fuente para su contraargumentación. «Estoy firmemente convencido», escribía, «de que la cuestión social no se resolverá por medio de actos normativos desde arriba, como cree Rodbertus, ni tampoco por medio de la violencia desde abajo, como predica Marx, sino a través de una larga e irresistible evolución hacia delante» (Schramm, 1885, p. 83). Parece justo concluir que la ola de entusiasmo suscitada por Rodbertus sólo se debió parcialmente a sus ideas; también debió mucho a quienes contemplaban con ansiedad la creciente influencia del marxismo y pretendían crear barreras teóricas para impedir su avance.

PARTICIPACIÓN PARLAMENTARIA

El tema del parlamentarismo tenía tres dimensiones en el pensamiento socialista.

En primer lugar, estaba la cuestión práctica de cómo habría de relacionarse el partido con los parlamentos existentes en Alemania. ¿Qué beneficios arrojaría la participación en las elecciones y en la actividad parlamentaria? La segunda dimensión planteaba la cuestión de si los socialistas serían capaces de utilizar el parlamento para adquirir el poder político y construir una sociedad socialista. La tercera gran cuestión teórica era si los cuerpos representativos, incluido el Reichstag, seguirían existiendo en la sociedad socialista.

Los temas prácticos concernientes al parlamentarismo empezaron a tratarse en serio en 1867, cuando se especificó en la constitución de la Confederación Alemana del Norte que las elecciones a su parlamento se basarían en el sufragio universal masculino. De repente, los líderes de las organizaciones obreras tenían la oportunidad real de obtener escaños en el Reichstag y desempeñar un papel público a nivel nacional. De hecho Bebel, en su calidad de candidato del Partido Popular de Sajonia, obtuvo un escaño en la Asamblea constituyente, pero tanto él como Liebknecht rechazaron con desdén a la nueva confederación porque se oponían a la unificación de Alemania bajo liderazgo prusiano. Aunque ambos volvieron a ganar escaños como candidatos del Partido Popular de Sajonia (1867) en el primer Reichstag electo, pensaban que los socialistas debían aprovecharlo como foro para la crítica, no para participar en la labor legislativa. Liebknecht, sobre todo, lanzaba duros ataques al parlamento y en 1869 afirmó que la incompatibilidad entre socialismo y parlamentarismo era un principio absoluto. Creía que el diputado socialista del Reichstag debía protestar enérgicamente y marcharse del hemiciclo para volver con la clase obrera. En aquella ocasión Liebknecht vinculó su denuncia de la acción parlamentaria a una declaración retórica a favor de la revolución violenta, afirmando que el «socialismo ya no es una cuestión teórica sino sencillamente una cuestión de poder, que, como cualquier otra cuestión de poder, no cabe decidir en el parlamento sino sólo en las calles, en el campo de batalla» (Liebknecht, 1959, pp. 26-28). La línea dura de Liebknecht le parecía excesiva a Bebel, quien creía que los socialistas debían explotar el Reichstag de cualquier forma posible, al menos con propósitos tácticos; y ni siquiera el propio Liebknecht se atuvo siempre a su propio consejo.

Tras 1875 surgió un patrón que perduró hasta finales de siglo. Los socialistas usaban el Reichstag para crear agitación, pero también participaron con seriedad en los debates y, a veces, incluso hicieron propuestas legislativas. Algunos socialistas, de nuevo Liebknecht, por ejemplo, siguieron arremetiendo contra el parlamento, al que consideraban un espejismo, y recalcaban que los diputados

del partido debían utilizarlo con fines tácticos, para dar voz a su crítica. Sin embargo, para principios de 1878, justo antes de la aprobación de la legislación antisocialista, los diputados socialistas habían presentado un número significativo de proyectos de ley y no se dedicaban sólo a agitar. Moderados y radicales del partido adoptaron actitudes enfrentadas. Los moderados no participaban en la retórica antiparlamentaria y deseaban participar en la actividad legislativa hasta donde fuera posible. Los radicales, más exitosos a la hora de forjar la imagen pública de la socialdemocracia, adoptaron una postura menos coherente. Siguieron afirmando que el parlamento era humo y que de allí no saldrían mejoras sustanciales para los obreros, pero algunos de ellos perfeccionaron la política parlamentaria en gran medida; sobre todo August Bebel.

En los doce años de leyes antisocialistas (1878-1890), el tema de la participación parlamentaria sufrió una evolución paradójica. Bismarck sacó provecho de los dos atentados que sufrió el emperador Guillermo I (en 1877 y 1878) para justificar su petición de una ley que ilegalizara al Partido Socialdemócrata Alemán, aunque no había prueba alguna que involucrara a los socialdemócratas con los atentados. Parece que Bismarck creía realmente, incluso temía, que el movimiento obrero socialista pudiera convertirse en una fuerza política influyente y estaba decidido a frenar su crecimiento lo antes posible recurriendo al método del palo y la zanahoria. La ley que ilegalizaba al partido y a sus afiliados se aprobó en octubre de 1878, pero, debido a la conciencia constitucional de numerosos diputados, no se prohibió que aquellos individuos que defendieran ideas socialistas se presentaran a las elecciones locales y nacionales. El resultado fue que muchos socialdemócratas se presentaron a título individual y, como los que obtuvieron un escaño en el Reichstag gozaban de cierta inmunidad, constituyeron un comité ejecutivo oficioso del partido. Paradójicamente, el resultado fue que el palo de Bismarck resultó ser un látigo frágil y que la existencia de una delegación socialdemócrata en el Reichstag, de hecho, mantuvo la viabilidad del movimiento obrero socialista. Por otro lado, Bismarck esperaba alejar a los trabajadores de los socialdemócratas financiando un amplio programa de bienestar social en la década de 1880. Sin embargo, los diputados socialdemócratas utilizaron los debates sobre la legislación social (y otros) como una ocasión para criticar el programa de Bismarck y exponer sus principios y metas socialistas. Como se informaba ampliamente en los periódicos sobre los debates del Reichstag, los discursos de los diputados socialdemócratas tuvieron mucha difusión y cumplieron con creces su función de generar agitación social. En términos prácticos, durante la vigencia de las

leyes antisocialistas, el parlamentarismo se volvió más importante, no menos, para la supervivencia y el crecimiento de la socialdemocracia (Lidtke, 1966, pp. 70-105, 326-331).

EL CAMINO HACIA EL PODER

Los socialdemócratas, especialmente los que se confesaban seguidores de Marx y Engels, se enfrentaban a un importante dilema: ¿Podían recurrir al parlamento para hacerse con el poder y construir una sociedad socialista? ¿O sólo alcanzarían el poder por medio de la revolución? Su respuesta fue muy ambivalente, ambivalencia que creció con la difusión del marxismo. La hallamos, por ejemplo, en las actas publicadas del congreso que el partido celebró en Copenhague (marzo de 1883). Los radicales del congreso afirmaron que el marxismo guiaba su razonamiento:

> No somos un partido parlamentario, no enviamos a nuestros diputados a los diversos cuerpos representativos a dialogar, pero tampoco fabricamos revoluciones [Revolutionsmacher]. La socialdemocracia alemana se precia siempre de seguir los principios de su gran maestro Marx, que no tiene nada de parlamentarista ni fabrica revoluciones [Revolutionsmacherei]. Somos un partido revolucionario, nuestra meta es revolucionaria y no nos hacemos ilusiones sobre lo que se puede lograr por medios parlamentarios. Pero sabemos que alcanzarla no depende de nosotros, no podemos fijar las condiciones en las que peleamos, aunque tenemos que estudiar esas condiciones y somos conscientes de que nuestra tarea consiste simplemente en actuar de acuerdo con lo que sabemos (Lidtke, 966, p. 153).

Era una afirmación sorprendente: enviaban a diputados al parlamento, pero no se trataba de un partido parlamentario; eran revolucionarios, pero no se implicaban en la revolución. Su tarea consistía en analizar las condiciones.

Marx y Engels no habían sido ambivalentes en el Manifiesto comunista; habían

convocado apasionadamente a los proletarios a la revolución. Ni siquiera Lassalle, quien también podía afirmar con fundamento haber sido revolucionario en 1848-1849, aconsejaba a los obreros que recurrieran a la fuerza revolucionaria: les recomendaba ir obteniendo poder por medio de las urnas y el parlamento. En cambio, Marx y Engels hablaba de una «revolución violenta» que acabaría con la burguesía y «anularía por la fuerza» las antiguas relaciones de producción. Querían crear miedo al concluir: «Los comunistas […] declaran abiertamente que sólo pueden conseguir sus fines por medio del derrocamiento por la fuerza de todas las condiciones sociales existentes. ¡Que las clases gobernantes tiemblen ante la revolución comunista! Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tiene, en cambio, un mundo que ganar» (Marx y Engels, 1955, I, pp. 45, 54, 65). Desde luego no hay ambivalencia en el Manifiesto en lo tocante al uso de la fuerza revolucionaria.

Pero un partido político ilegalizado, que esperaba evitar su total supresión, a duras penas podía incluir la retórica del Manifiesto en su propio programa oficial sin poner en peligro su supervivencia. El dilema era peor para el ala radical del partido. Una solución era eliminar la violencia y la fuerza de su definición de revolución. Ya en 1871, Wilhelm Liebknecht había propuesto un nuevo punto de vista que hacía hincapié en el gradualismo y la omnipresencia de la revolución. «La historia de la humanidad», decía, «es una revolución continua. La historia es la revolución en permanente –nace, crece, cambia, progresa– y perpetua transformación porque la vida es una creación perpetua. Durante su vida todo ser humano es un revolucionario […] La revolución, el movimiento, es vida; la no revolución, la stasis, es la muerte». Suena suave y lo es. Liebknecht también quería adoptar una postura en el tema de la revolución, de manera que se declaraba revolucionario, pero insistía en que sólo se usaría la fuerza de ser absolutamente necesario (Liebknecht, 1883, pp. 18-19). Otros compartían la actitud general de Liebknecht hacia la revolución, aunque con variaciones. A mediados de la década de 1880, Bebel había estudiado a Marx, sobre todo su análisis de las contradicciones internas del capitalismo. De manera que interpretaba la revolución en un marco muy determinista. Creía firmemente que la revolución tendría lugar, en algún momento, probablemente en el futuro cercano. Puede que incluso implicara una lucha violenta, aunque no necesariamente, y él minimizaba esa posibilidad. Lo que es más significativo: recalcaba que los socialistas no podían y no debían fabricar una revolución. No podrían evitarla cuando los males sociales se volvieran intolerables y las contradicciones internas del capitalismo hubieran acabado con él (Bebel, 1910, pp. 363-366). Nunca dijo saber cómo sería la revolución, pero creía que los

socialdemócratas debían estar preparados para poder actuar en el momento oportuno, aunque tenía pocas ideas –si es que tenía alguna– sobre cómo prepararse para desempeñar un papel activo. El resultado fue que Bebel adoptó un concepto de revolución muy pasivo. En una carta dirigida a Engels en 1881, escribió: «Si las cosas evolucionan, de lo que no cabe duda, creo que es posible que llegue un momento en el que las clases gobernantes caigan en una suerte de estado hipnótico y dejen que todo siga su curso sin mostrar apenas oposición» (Bebel, 1965, p. 106). Era la esperanza de Bebel, y la formuló por medio de una interpretación positiva de la revolución que creía basada en el marxismo. No cabe sobreestimar su influencia sobre el pensamiento político de los socialistas y a menudo repitió Bebel esta idea pasiva de la revolución. En el conocido debate del Reichstag sobre el Estado socialista del futuro (1893), tras exponer el inevitable colapso de la sociedad capitalista, explicaba: «En el presente, lo único que podemos hacer es asegurarnos de iluminar a las masas sobre la esencia de la naturaleza de la sociedad burguesa» (Bebel, 1893, p. 12).

Este concepto pasivo de la revolución derivaba de una interpretación del análisis marxista del capitalismo realizada por diversos expertos, sobre todo Kautsky. A mediados de la década de 1880, Kautsky era la autoridad más destacada de los socialdemócratas en teoría de la economía e historia marxista. Como escritor prolífico y editor de la revista teórica del movimiento, Die neue Zeit (fundada en 1883), era un mentor intelectual para los miembros más jóvenes del movimiento. Aunque Kautsky comentaba a menudo asuntos políticos, la teoría política le interesaba sólo marginalmente. Gary Steenson no exagera cuando dice que a veces los puntos de vista políticos de Kautsky «eran simples y hasta dogmáticos. Para él [Kautsky] la política era la lucha de clases, y todos los estados eran estados de clase que gobernaban para la clase económicamente dominante» (Steenson, 1978, p. 76).

En el caso de Kautsky, su interpretación de la teoría socialista y en concreto de la de Marx se basaba en gran medida en su familiaridad con las teorías de Charles Darwin, de Ernst Haeckel y, en menor medida, de H. Thomas Buckle. Leyó sus obras con veintipocos años, y al joven Kautsky le atrajeron dos vastas propuestas de Buckle: la idea de que, al descubrir las leyes que rigen el funcionamiento de las sociedades, la historia podría convertirse en algo parecido a una ciencia natural; y la hipótesis de que la difusión generalizada del conocimiento, sobre todo de las ciencias naturales, era el fundamento y la condición previa para el progreso social y político (democrático). Kautsky pensaba, como Buckle, que la posibilidad del progreso social o de la revolución dependía de la difusión de la

idea, y la lección que extrajo fue que la principal tarea de los socialistas era la propaganda. Más o menos por la misma época buceaba en la obra de Ernst Haeckel, un eminente zoólogo por derecho propio y autor de libros como Die Natürliche Schöpfungsgeschichte [«Historia natural de la creación»] (1867). Haeckel era el defensor más destacado y prolífico de las teorías de Darwin en Alemania. A Kautsky le impresionó mucho también su concepto de monismo, con el que Haeckel pretendía ofrecer una cosmovisión consistente con una teoría capaz de superar los dualismos. Aplicado al mundo social, el monismo era un medio, a nivel teórico, de superar el dualismo manifestado en la brecha que existía entre capitalistas y trabajadores o entre gobernantes y gobernados. Kautsky incorporó el monismo de Haeckel a su propia visión (Holzheuer, 1972, pp. 14-19; Kautsky, 1960, pp. 172-173, 224-225; Steenson, 1978, pp. 24-30).

Sin embargo, lo que más determinó el pensamiento de Kautsky en sus años más productivos fueron ideas extraídas directamente de Darwin. Aunque supo de sus teorías leyendo a autores como Haeckel, no leyó El origen del hombre hasta que se publicó la traducción alemana en 1875. Inmediatamente incorporó las ideas de Darwin a su pensamiento, adaptándolas para que encajaran en un marco de principios socialistas, así como de nociones procedentes de Buckle y Haeckel. Partió de la concepción darwiniana del ser humano como animal social y de los instintos sociales como fundamento de la moralidad. Cuando algunos aspectos de la teoría evolucionista no encajaban fácilmente con los principios socialistas, Kautsky modificaba las formulaciones de Darwin. Pasó del concepto de la lucha por la supervivencia al de la competición entre individuos y grupos, como, por ejemplo, clases y naciones. La idea darwiniana de los instintos sociales se convirtió en un argumento a favor de la solidaridad de grupo en Kautsky. Para adaptar la idea de Darwin sobre los instintos sociales a su nueva visión socialista, Kautsky afirmaba que los proletarios poseían los instintos comunistas que estaban en la base de la solidaridad de clase, y que ese instinto era tan fuerte que garantizaba la victoria de la clase obrera en el futuro. Creía que estaba ante leyes de la naturaleza que el movimiento socialista debía respetar para alcanzar sus metas últimas, el fundamento sobre el que construir un nuevo sistema social. Este esquema de la adaptación y asimilación de las ideas de Darwin por parte de Kautsky nos da una pista de hasta qué punto hay imágenes de la biología y el mundo natural repartidas por sus textos, y explica el giro naturalista que dio a gran parte de sus interpretaciones del marxismo. Kautsky se sumergió literalmente en el pensamiento de Darwin, pero nunca se metió de lleno en la filosofía hegeliana, el punto de partida de Marx, y su limitada apreciación y conocimiento de Hegel afectó a su forma de entender el marxismo (Holzheuer,

1972, pp. 19-25; Kautsky, 1960, pp. 379-381, 518-522; Pierson, 1993, pp. 187-188).

La orientación darwiniana de Kautsky siempre estuvo ahí presente incluso cuando explicaba que el marxismo era un sistema de determinismo económico, pero también cuadno defendía la existencia de varios niveles de comprensión que incluía elementos voluntaristas. Explicaba que «nosotros [los socialdemócratas] no creemos que la revolución social vaya a tener lugar por sí misma, que el curso irresistible e inevitable de la evolución vaya a hacer todo el trabajo sin la ayuda del hombre; tampoco […] que no puedan hacer nada los que sufren […] más que cruzarse ociosos de brazos y esperar pacientemente su abolición [la del capitalismo]». Explicaba que la revolución podía entenderse de diversas formas: «No es necesario que vaya acompañada de violencia y derramamiento de sangre […] tampoco que la revolución social se decida en un soplo; probablemente nunca ha sido así. Las revoluciones se van preparando a lo largo de años y décadas de lucha económica y política» (Kautsky, 1910, pp. 89-91; Pierson, 1993, pp. 60-69, 231-235).

La concepción pasiva o determinista de la revolución no excluía la posibilidad de que la acción parlamentaria pacífica pudiera conducir asimismo al socialismo. Los partidos moderados, inclinados al reformismo, simpatizaban con estas ideas desde principios de la década de 1880, pero el ala radical creía que era una ilusión, sobre todo teniendo en cuenta los limitados poderes de las instituciones representativas alemanas. Sin embargo, a finales de la década de 1880, todo indicaba que las actitudes de los líderes influenciados por el marxismo empezaban a cambiar. Wilhelm Liebknecht, que siempre había mostrado su desprecio hacia el parlamento, es un buen ejemplo. En 1890 pareció virar drásticamente. Afirmaba que la socialdemocracia había dejado de ser una secta para convertirse en un partido, y que esa transformación había supuesto un cambio de perspectiva sobre los medios para obtener el poder e implementar el socialismo. Había que reconocer que «la revolución lleva su tiempo, va surgiendo lentamente sin que la gente lo sepa, propiciando una transición de la sociedad burguesa a la socialista», y concluía, «se hará realidad de forma orgánica, gradual, justa e irresistible». De manera que llegó a la conclusión de que podía emprenderse la vía hacia el socialismo por medio de una reforma parlamentaria, aunque decía no poder dar certezas absolutas (Liebknecht, 1890, p. 33).

Kautsky era más riguroso que el impulsivo Liebknecht, pero llegó a una

conclusión parecida más o menos por la misma época. Al explicar el Programa de Erfurt de 1891, Kautsky no decía lisa y llanamente que los socialistas se harían con el poder por métodos parlamentarios, pero sin duda creía que si la clase obrera, de la mano de los socialdemócratas, mostraba su fuerza, estos podrían servirse del parlamento para hacerse con el control. Además, la participación proletaria mejoraba al parlamento. «Cuando los proletarios participan en la actividad parlamentaria en calidad de clase autoconsciente, el parlamentarismo empieza a cambiar de carácter. Deja de ser un instrumento en manos de la burguesía. La participación misma del proletariado se muestra como la forma más eficaz de acabar con las disensiones internas y de darle confianza y esperanza. Es la palanca más potente que cabe utilizar para sacar al proletariado de su degradación económica, social y moral.» Empezaba a parecer que Kautsky era un genuino defensor del parlamento como instrumento para hacerse con el poder, sobre todo cuando señalaba que «el proletariado no tiene razón alguna para desconfiar de la acción parlamentaria; en cambio, tiene muchas razones para dedicar su energía a incrementar el poder que ostenta el parlamento sobre otros departamentos del gobierno y a aumentar al máximo su representación parlamentaria» (Kautsky, 1910, pp. 186-188).

Un año después, Kautsky parecía más impresionado por el papel que podía desempeñar el parlamento en el asalto al poder de los socialistas, pero lo presentaba ahora vaciado de atributos liberales y democráticos. Creía que los socialistas debían hacerse con los parlamentos para establecer «la dictadura del proletariado», y especulaba con la idea de que «un régimen genuinamente parlamentario puede ser una herramienta tan buena para la dictadura del proletariado como lo ha sido para la dictadura de la burguesía» (Kautsky, 1893, p. 118). ¡Resulta sorprendente! Es uno de los pocos ejemplos del discurso político de la socialdemocracia del siglo XIX que defiende la dictadura del proletariado. Aunque a veces se la mencionaba de pasada, el concepto no solía ser parte importante del discurso socialdemócrata. No resulta sorprendente, ya que la idea de la dictadura del proletariado entraba directamente en conflicto con su vieja lealtad a los principios democráticos. Podían intentar aguar el significado de «dictadura» para que resultara menos ofensivo o incluso afirmar que era compatible con la democracia, como decían algunos académicos. Pero un partido político precisa doctrinas que no haya que explicar con sutilezas o paradojas. En este aspecto, Marx y Engels tampoco eran de especial ayuda. Ellos usaban el término con circunspección y sólo en contadas ocasiones dieron una breve explicación de lo que querían decir (Hunt, 1975, I, pp. 284-336).

LA SOCIEDAD SOCIALISTA DEL FUTURO

¿Habría lugar para instituciones liberales y democráticas en una futura sociedad socialista? ¿Qué tipo de forma política se adoptaría? ¿Habría Estado? ¿Una república? Los socialistas solían ser bastante ambiguos en estos temas, aunque procuraron dar respuestas. Los socialdemócratas expresaron los principios de la sociedad socialista en el nuevo programa oficial del partido adoptado en Erfurt (1891). Pero el Programa de Erfurt mismo reflejaba su incertidumbre sobre la forma política del sistema socialista. En dicho programa, redactado en gran medida por Kautsky y presentado como prueba de la preeminencia del marxismo, no se mencionaban la desaparición del Estado ni los principios políticos de una sociedad socialista. En la primera parte del programa se resumía la forma más difundida de entender el análisis marxista del capitalismo y el resultado de los conflictos de clase. La segunda parte recogía un rosario de exigencias, muchas de las cuales ya aparecían en los programas anteriores de 1869 y 1875, aunque el sufragio que pedían ya era universal para los mayores de veinte años, incluidas las mujeres. Si asumimos que la segunda parte del Programa de Erfurt incluía las principales exigencias económicas, sociales y políticas, parece que los socialdemócratas estaban convencidos de que el Kaiserreich podía transformarse en un Estado democrático que buscaría y alcanzaría la emancipación de toda la humanidad.

Pero esa premisa, aunque lógica, es incorrecta. En lo tocante a los principios políticos cruciales, los redactores del programa estuvieron indecisos, o, al menos, no fueron explícitos. Lo más destacado era que no se hablaba de la república como meta política y, aunque el Programa de Gotha (1875) tampoco exigía expresamente una república, en 1891 la omisión era más llamativa El ideal político de aquel primer programa había sido el Volksstaat y se daba por sentado que era una forma de gobierno democrática y republicana. En 1891, tras leer un borrador del programa de Erfurt, Engels escribió una extensa crítica que envió a los líderes de Alemania (y que no se publicó hasta diez años después en Die neue Zeit), en la que criticaba la omisión de la «república». Pero la recomendación de Engels planteaba a su vez dificultades. Explicaba que los socialistas sólo se harían con el poder a través de una «república democrática, que es la forma concreta de la dictadura del proletariado» (Engels, 1901-1902, p.

11). Para Engels, la república democrática era una fase intermedia, no la forma política final de la sociedad socialista. Bebel y los que le rodeaban le explicaron que, en las condiciones en las que estaba Alemania en aquel momento, era imposible pedir abiertamente la república sin provocar una dura represión (Bebel, 1965, p. 424). Pero la sugerencia de Engels planteaba otra dificultad que Bebel no mencionó. ¿Cómo podían los socialdemócratas pedir una república democrática y explicar a sus seguidores y a todo el mundo que únicamente era un paso intermedio y que, en realidad, sólo era una herramienta para fundar la dictadura del proletariado? Que Engels propusiera incluir en el programa a la «república democrática» como una de las metas genuinas de la socialdemocracia es fácil de entender, aunque no gustara, ya que en el contexto del Kaiserreich se hubiera percibido como una auténtica exigencia revolucionaria.

Podemos analizar un difundido comentario de Kautsky para dilucidar cuáles eran las implicaciones políticas de una sociedad socialista según los marxistas y lo recogido en el programa de Erfurt. Aunque incluyó como sección «La estructura del futuro Estado», daba pocos detalles. Kautsky afirmaba prudentemente que sería absurdo describir la sociedad socialista del futuro, y tampoco hablaba del lugar asignado a las instituciones democráticas y liberales. Buscaba de nuevo una interpretación determinista, afirmando: «La ciencia social ha demostrado […] que […] la historia de la humanidad está determinada […] por una evolución económica que progresa irresistiblemente, obedeciendo a ciertas leyes subyacentes y no a los deseos ni caprichos de nadie». Exceptuando cuando refutaba las acusaciones vertidas por los enemigos de la socialdemocracia, que preconizaban que el socialismo sería opresivo, Kautsky siempre se resistió a describir el futuro más allá de algunas afirmaciones de carácter general sobre la sociedad sin clases y el aumento del bienestar de toda la humanidad (Kautsky, 1910, pp. 112-126).

Bebel no opinaba lo mismo. Decía saber mucho de la futura sociedad socialista. Ya hemos visto que se basaba directamente en los escritos de Engels para llegar a la conclusión de que no habría Estado y, por lo tanto, nada a lo que cupiera denominar sistema político. «Con el Estado desaparecerá […] todo el aparato político». Coherente con su argumento, Bebel tenía poco o nada que decir en La mujer y el socialismo sobre estos temas, normalmente considerados de carácter político. Pero en otros asuntos no rehuía dar una larga y detallada lista de los rasgos de la sociedad socialista del futuro.

Las exposiciones de Kautsky y Bebel son un buen ejemplo de quienes

abandonaron, a nivel teórico, su compromiso con los ideales políticos y las instituciones del liberalismo y la democracia debido a la influencia de Marx y Engels. Pero en el ámbito de la práctica política estaban muy integrados en la labor de las instituciones liberales, sobre todo en el Reichstag y en los cuerpos representativos. No deja de ser irónico que Bebel encarnara, mejor que cualquier otro socialdemócrata, las magníficas habilidades desplegadas por la socialdemocracia en la labor parlamentaria.

EDUARD BERNSTEIN

Los socialistas moderados y reformistas creían que el partido debía recurrir a todos los medios legales para implementar las reformas económicas, sociales y políticas que gradualmente irían mejorando la vida no sólo de los trabajadores, sino asimismo de todo aquel que estuviera en desventaja por el funcionamiento sin freno del capitalismo. Aunque las ideas de los reformistas tenían una larga historia en el seno del movimiento obrero socialista alemán, carecían de una declaración de principios fuerte y coherente que pudiera emplearse en los debates internos contra las doctrinas revolucionarias ortodoxas. Los reformistas tampoco tenían un líder persuasivo, que entendiera perfectamente la teoría marxista y cuyas credenciales socialistas estuvieran más allá de toda duda. Eduard Bernstein tenía unas credenciales excelentes cuando comenzó a suscitar dudas, en la década de 1890, sobre la validez de partes importantes de la ortodoxia. Como editor del periódico semioficial del partido, Der Sozialdemokrat (1879-1890), pertenecía al círculo interno de los líderes de orientación marxista que se sumergían en la bibliografía socialista y mantenían una correspondencia regular con Marx y, sobre todo, con Engels. Después de trasladar la oficina editorial del periódico a Londres en 1888 (lo expulsaron de Suiza), Bernstein se convirtió en un amigo cercano y persona de confianza de Engels, como demuestra el hecho de que el viejo general del movimiento marxista eligiera a su joven camarada para ser su albacea literario. En Londres, Bernstein entró en contacto con una amplia gama de socialistas, radicales e intelectuales ingleses, primero gracias a su estrecha relación con Engels, pero después por sus propios méritos. Resulta difícil, si no imposible, dilucidar la influencia concreta que ejercieron sobre Bernstein gente o grupos concretos. Lo que sí está claro es que su experiencia británica contribuyó en cierta medida al

cambio gradual de sus puntos de vista. Algunos especialistas han llegado a la conclusión de que los fabianos, con los que Bernstein se acabó relacionando pese a algunos malentendidos iniciales, están en la base de gran parte de su pensamiento. Pero Bernstein siempre limitó la influencia de los fabianos, aunque admirara a Sidney Webb. Estuvo presente en la reunión en la que se fundó el Partido Laborista Independiente, en 1893, y entre sus conocidos y amigos figuraban Keir Hardie, Ramsay MacDonald y William Morris. El contacto que mantuvo con socialistas e intelectuales pudo haber sido menos importante para su desarrollo posterior que la impresión, en general favorable, que le produjo el entorno social y político británico, sobre todo la eficacia del gobierno parlamentario y el hecho de que allí fuera posible que liberales y laboristas llegaran a acuerdos y colaboraran. En cierto modo, los años que Bernstein pasó en Londres, y el aprecio que sentía por autores como John Stuart Mill, revivieron su apego juvenil al liberalismo (Carsten, 1993, pp. 47-80; Steger, 1997, pp. 12, 66-71, 143).

Cuando Bernstein analizaba el mundo capitalista de su época, las pruebas empíricas parecían sugerir que las tendencias económicas y sociales contradecían las expectativas de Marx y Engels. Tras la muerte de Engels en 1895, Bernstein recopiló su pensamiento crítico en una serie de artículos, publicados en Die neue Zeit bajo el título general «Problemas del socialismo». A partir de entonces, empezó a poner en cuestión argumentos centrales de la teoría marxista. Bernstein señaló una serie de derivas que contradecían las previsiones de Marx y Engels: las contradicciones internas del capitalismo se moderaban en vez de intensificarse; la clase obrera no era cada vez más pobre, sino que salía adelante en muchos lugares. Las sociedades industriales no se estaban polarizando y la clase media crecía en vez de decrecer. Al poner en cuestión, con todo rigor, la idea de que el marxismo era «socialismo científico», desacreditó uno de los pilares de las ideas de Marx y Engels y de sus seguidores ortodoxos (Bernstein, 1901b, pp. 32-37).

Según el análisis de Bernstein, el capitalismo de su época estaba siendo más resistente y flexible de lo que Marx y Engels creían. Eso le permitió decir que no habría que abolirlo totalmente para emancipar a la clase obrera. Al contrario, era evidente que el capitalismo iría cambiando gradualmente por medio de reformas legales. Marx y Engels habían convertido la abolición de la propiedad privada en condición previa para alcanzar el socialismo, pero Bernstein afirmaba que, en la práctica, sería imposible abolir totalmente la propiedad privada y que, en todo caso, habría que armonizar el derecho de propiedad con los principios básicos

del socialismo.

Si la teoría del colapso del capitalismo no superaba un escrutinio crítico, razonaba Bernstein, tampoco lo harían las conclusiones políticas basadas en el determinismo económico. Bernstein basaba su idea de la política en su fuerte lealtad a la democracia. De hecho, insistía en la necesidad de recurrir a todos los medios legales posibles para avanzar en la causa de la democracia política y alcanzar el socialismo. Las elecciones y la acción legislativa eran claves. El movimiento obrero debía insistir incesantemente en la introducción del sufragio universal a todos los niveles, no sólo en el Reichstag. Aunque Bernstein nunca elaboró una teoría completa de la democracia, creía que ciertos principios eran esenciales. Recalcaba que la democracia era el autogobierno del pueblo y que en ella no había lugar para el dominio de grupos sociales privilegiados. Implicaba la abolición del gobierno de clase para crear «una sociedad en el que ninguna clase goza de privilegio político alguno por contraposición a la comunidad en su conjunto» (Bernstein, 1993, p. 140). No suscribía las teorías de la democracia directa, que creía impracticables en el caso de unidades políticas de cierto tamaño, sino que pedía la implementación de la voluntad de la comunidad a través del parlamento, es decir, una democracia parlamentaria. La democracia exigía el sufragio universal, condición previa necesaria para que todos los miembros de la comunidad pudieran participar plenamente (Bernstein 1993, pp. 142-144).

Más importante aún: para Bernstein, la democracia política y el socialismo iban de la mano. No habría socialismo sin democracia, y la democracia política no evolucionaría plenamente hasta que se combinara con el socialismo. La democracia era sin duda una de las metas del socialismo. «La democracia es tanto un medio como un fin. Es un arma en la lucha por el socialismo y es la forma en la que este se hará realidad» (Bernstein, 1993, p. 142). Bernstein rechazaba totalmente el argumento de Engels del solapamiento entre la república democrática y la dictadura del proletariado. Insistía en que «la dictadura del proletariado» era un concepto pasado de moda «en una época en la que los representantes de la socialdemocracia se han situado, donde ha sido posible, en la arena de la labor parlamentaria […] y luchan por la participación popular en la legislación, todo lo cual es incompatible con la dictadura. El término está tan pasado hoy en día, que sólo cabe reconciliarlo con la realidad eliminando el significado actual de la palabra dictadura y diluyendo su significado» (Bernstein, 1993, p. 145).

El parlamento se convirtió en una institución clave para Bernstein, tanto en la teoría como en la práctica social. Ya en 1890, cuando aún era editor de Der Sozialdemokrat, se distanció totalmente del parlamentarismo ambivalente de líderes como Bebel. «El camino hacia la libertad política plena –escribió– pasa por el parlamento, no lo rodea. Pese a todas sus debilidades, el Parlamento, sigue siendo la institución pública más moderna en la Alemania de hoy y eso no debería pasarse por alto por motivos doctrinarios» (Bernstein, 1901a, p. 25). Se refirió repetidamente al hecho de que la participación socialdemócrata en el Parlamento alemán, pese a todas las limitaciones del Reichstag, había sido la clave que explicaba el espectacular crecimiento del partido que ojalá continuara en el futuro. La postura intransigente y negativa de muchos diputados socialistas del Reichstag en los primeros años había ido dando paso gradualmente a la conciencia de que, a medida que crecían en número, iban siendo partícipes cruciales en el proceso legislativo. Bernstein fue más allá y especuló con la posibilidad de que, en algunos países con fuertes movimientos obreros y parlamentos eficaces, los diputados socialistas tuvieran que enfrentarse a la incómoda decisión de participar en gobiernos de coalición. La pregunta era si beneficiaría a los socialistas. No sólo no le asustaba la posibilidad, sino que pensaba que trabajar con los liberales de izquierda beneficiaría a los socialistas (Bernstein, 1896, pp. 44-55).

Bernstein recomendó enérgicamente que la socialdemocracia moderase su lucha habitual contra el liberalismo e intentara entender la relación teórica e histórica positiva que había existido entre ambos movimientos. El socialismo procedía del liberalismo, de hecho, y debía seguir aceptando sus principios fundamentales, sobre todo en lo tocante a los derechos civiles y a la libertad personal. Hacía hincapié en la flexibilidad y capacidad de adaptación de las instituciones liberales, lo que las convertía en una herramienta perfecta para ir introduciendo el socialismo gradualmente. Había que reconocer que el socialismo era el «heredero legítimo» del liberalismo, no sólo cronológicamente, sino también en algunas cuestiones de principio y teoría. Bernstein rechazaba asimismo la mayoría de los principios de la teoría económica liberal clásica por su estrecha relación con el capitalismo. Pero, como heredero del liberalismo político, el socialismo había de realizar las tareas que los liberales no habían realizado, como «la lucha contra el militarismo, los privilegios de nacimiento y la eliminación de las instituciones corruptas. Todo ello implica en primer lugar una expansión del poder del Parlamento, es decir, del Reichstag» (Bernstein, 1901a, p. 24).

Bernstein hacía hincapié en otros vínculos entre el liberalismo y el socialismo. Ambos querían una evolución y garantizar la «personalidad libre». Hasta el pensamiento económico liberal era recomendable en algunos aspectos, porque históricamente al liberalismo le había correspondido la tarea de romper las cadenas económicas. «El socialismo no creará ningún tipo de nueva servidumbre. El individuo será […] libre para actuar sin coacción económica y elegir su vocación.» Bernstein dedicó mucha atención al valor del autogobierno a nivel regional y local, porque eran instituciones que también contribuían al avance de la democracia (Bernstein, 1993, pp. 147, 150, 155-156). Claramente, intentaba seleccionar del liberalismo aquello que consideraba más valioso para el avance del socialismo y la democracia.

De manera que Bernstein también rechazó la idea marxista de la desaparición del Estado y creía fervientemente que el Estado socialista debía adoptar la forma de una república democrática. En su optimismo, Bernstein creía que hasta el Kaiserreich alemán, pese a sus rasgos autoritarios, aún poseía instituciones, como el Reichstag, que permitirían transformar gradualmente al Estado en un sistema de democracia liberal. Los contemporáneos de Bernstein y los comentaristas posteriores señalaron, probablemente con razón, que sobreestimaba la capacidad de adaptación del sistema imperial (Steger, 1997, p. 142). Bernstein creía firmemente que, una vez que los liberales socialistas (no los socialistas intransigentes) controlaran el parlamento, podrían ir aboliendo, gradualmente, los privilegios de las clases dominantes para que no se pudiera decir que el Estado era un mero instrumento del gobierno de clase. Aunque sus compañeros marxistas ortodoxos del Partido Socialdemócrata de la época acogieron las teorías de Bernstein con consternación, ira y amargura, en general los historiadores posteriores, excepción hecha de los de la antigua República Democrática de Alemania, afirman que la obra de toda su vida y sus contribuciones al pensamiento político socialista constituyen un legado muy positivo (Carsten, 1993, pp. 196-200; Steger, 1997, pp. 253-260).

XXIV

EL PENSAMIENTO POLÍTICO RUSO DEL SIGLO XIX

Andrzej Walicki

LA ÉPOCA DE ALEJANDRO I

Los primeros años del siglo XIX fueron tiempos de grandes esperanzas en Rusia. El nuevo emperador, Alejandro I, odiaba el despotismo arbitrario de su padre, el asesinado Pablo I, y prometió convertir a Rusia en un Estado sometido al imperio de la ley, en un representante legítimo de la civilización universal que desempeñaría una importante misión imperial cumpliendo un destacado papel en los asuntos europeos. Las capas educadas de la sociedad rusa compartían esta disposición. Presentían que se avecinaba un gran cambio histórico y querían formar parte de él. La expectativa de un nuevo principio unió a los racionalistas pasados de moda de la Ilustración y a miembros de la francmasonería mística, conocidos como illuminati, o martinistas.

Al primero de estos grupos, representado por la Asociación Libre de los Amantes de la Literatura, las Ciencias y las Artes, pertenecían dos destacados intelectuales muy influenciados por la Ilustración escocesa: Iván Pnin, autor de un Ensayo sobre la Ilustración en lo que a Rusia respecta (1804) y Vasilii Popugaev, cuya obra principal ostenta el título autoexplicativo Sobre la solidez de la constitución y de las leyes. Desarrollaron el concepto de una sociedad civil (grazhdanskoe obshchestvo) basada en la propiedad privada y en la salvaguarda jurídica de los derechos del hombre, apoyando las ideas constitucionales del joven emperador y urgiéndolo a transformar el Estado militar ruso en uno comercial. El otro grupo, el de los martinistas, esperaba una regeneración religiosa de la humanidad y extraía sus esperanzas mesiánicas de una

interpretación del cristianismo universalista y supraeclesial. Ambas corrientes de pensamiento, el liberalismo laico y el misticismo político, se fusionaron en las ideas de Mijaíl Speranskii (1772-1839), quien entre 1807 y 1812 fue primer ministro de Alejandro. Su proyecto de constitución, remitido al emperador en 1809 era una mezcla entre un programa liberal, que pretendía someter a Rusia al imperio de la ley, instaurar la separación de poderes y el principio de autogobierno, y la cristianización de la vida social y política; la idea central de un misticismo milenarista de orientación social. Como era habitual en su época, Speranskii extrajo sus ideas de las fuentes más diversas, como el Código Napoleónico por un lado y los místicos y ocultistas Jacob Boehme y Saint-Martin por el otro; hasta consultó el legado de los Padres de la Iglesia.

Speranskii no pidió la abolición oficial de la autocracia; prefirió reinterpretar el significado de autocracia (en ruso, samoderzhavye) en el espíritu de una auténtica monarquía que combinaba la elevada posición del monarca con su sumisión a la ley. Tampoco contemplaba la abolición inmediata de la servidumbre, pues prefería solucionar la cuestión del campesinado poco a poco de forma gradual. Pero la idea misma de limitar la autocracia jurídicamente y el reconocimiento de la necesidad de emancipar y conceder el derecho al voto a los campesinos, suscitó las iras de los terratenientes conservadores. Su principal portavoz fue Nikolái Karamzín (1766-1826), célebre escritor de novelas sentimentales que había limpiado el ruso de arcaísmos del eslavo eclesiástico e historiógrafo oficial del Estado ruso. En su Memorando sobre la Rusia antigua y la moderna (1811), entregada confidencialmente a Alejandro para contrarrestar el proyecto constitucional de Speranskii, afirmaba que el poder absoluto del monarca, unido a los derechos históricos de los terratenientes, formaba parte inalienable de la tradición nacional rusa. Pero, al mismo tiempo, distinguía con precisión entre el absolutismo y el despotismo arbitrario, afirmando, sobre todo, que el monarca ruso tenía un poder absoluto e indivisible, pero sólo en la esfera política, no sobre la vida privada y social de sus súbditos. Esta idea le permitió rechazar resueltamente la libertad política y defender con ahínco las libertades civiles salvaguardadas por las leyes morales y las reglas no escritas de la tradición.

Poco después atacaron a Speranskii los nacionalistas conservadores, que lo acusaban de apoyar a Napoleón en la sombra. La consecuencia fue que lo destituyeron y hubo de irse al exilio. El año de su destitución, 1812, suele considerarse el inicio de la segunda parte del reinado de Alejandro, caracterizado por la creciente influencia de las fuerzas reaccionarias. Pero el cambio no fue

brusco y el emperador, un auténtico Hamlet en el trono, siguió expuesto a las influencias de los distintos grupos. Después de todo, el Congreso de Viena (1815) había creado un pequeño pero autónomo reino de Polonia, al que había provisto de una constitución liberal y una forma parlamentaria de gobierno que sería un modelo para Rusia.

Su espectacular victoria sobre Napoleón incrementó enormemente la fama internacional de Rusia, colocándola en la posición de primer árbitro de los destinos de Europa (Malia, 1961). Alejandro lo consideraba un paso hacia la realización de su gran idea sobre la misión de Rusia: una visión formulada al principio de su reinado por su buen amigo polaco, el príncipe Adam Czartoryski (quien, en el otoño de 1802, ocupó el cargo de viceministro de Asuntos Exteriores y en enero de 1804 obtuvo pleno control de ese ministerio como ministro en funciones). En su extenso memorándum sobre el sistema político a adoptar en Rusia (1803), aprobado por el emperador, Czartoryski atribuía al Imperio ruso la misión de crear una sociedad de estados, regida por el derecho de naciones, con instituciones liberales y el deseo de hacer realidad la idea de la paz perpetua. Un colaborador cercano de Czartoryski, Vasilii Malinovskii (1765-1814), desarrolló ideas similares en su tratado Reflexiones sobre la paz y la guerra (1803) y en una memoria inédita que envió al Ministerio de Asuntos Exteriores de Rusia. Proponía la creación de una unión europea, basada en el principio de la autodeterminación nacional, que impondría el imperio de la ley en las relaciones internacionales y se comprometería a llevar a cabo reformas sociales radicales inspiradas en el socialismo agrario. Parte de esta unión europea sería una federación de naciones eslavas, liberadas del yugo de los austríacos y de los turcos.

Puede que Malinovskii fuera martinista, y que estuviera dando una interpretación religiosa a sus ideas liberales para Rusia. De lo que no cabe duda es de que el emperador sufrió una conversión mística milenarista en 1812. Tres años después, el 26 de septiembre de 1815, firmó la Santa Alianza, un documento muy influido por los místicos rusófilos alemanes (baronesa von Krüdener, Jung-Stilling y Franz von Baader) y aceptado con reticencia por los monarcas de Austria y de Prusia. Prometía tratar a los pueblos de Europa como una única nación cristiana bajo el imperio del Salvador, ignorar las fronteras confesionales entre cristianos e institucionalizar la moral cristiana en las relaciones internacionales.

En la práctica, estos nobles ideales se utilizaron para justificar la política de

apoyo al legitimismo conservador de Europa y acabar con los movimientos de reforma dentro de Rusia. El resultado fue una creciente insatisfacción de los progresistas rusos, sobre todo de los oficiales del ejército, que recordaban con viveza los gloriosos días del triunfo de Rusia en 1814 y no querían que su país se convirtiera en uno de los pilares de la reacción europea. Se organizaron en sociedades secretas y se embarcaron en actividades revolucionarias, que, tras la muerte de Alejandro, culminaron en la revuelta militar, abortada, de diciembre de 1825. De ahí que los historiadores denominaran «decembristas» a los participantes en este movimiento.

La ideología política de los decembristas tenía dos variantes principales. El documento más importante de los conspiradores de la Sociedad del Norte fue el proyecto de constitución elaborado por Nikita Muraviev. Visualizaba a la Rusia del futuro como una monarquía constitucional descentralizada, que limitaba la soberanía popular de acuerdo con el criterio de la propiedad y emancipaba a los siervos, aunque se fijó un periodo de transición durante el cual seguirían obligados a trabajar para los terratenientes. El líder de la Sociedad del Sur, el coronel Pável Péstel, era mucho más radical. En su proyecto de constitución, titulado Justicia rusa, describía la Rusia revolucionaria como una república igualitaria centralizada de tipo jacobino. Un argumento peculiar de Rusia era la propuesta de dividir la tierra en dos partes iguales: una se conservaría como propiedad inalienable y la otra sería propiedad comunal, a imagen y semejanza de las aldeas comunales de Rusia.

Los líderes de la Sociedad de los Eslavos Unidos eran aún más radicales. Se trataba de los hermanos Borísov (Andréi y Piotr) y de un polaco, Julian Lublinski, y querían crear una federación eslava democrática que uniera a Rusia con los pueblos de Europa Central y del Este. Al contrario que los decembristas, estaban más a favor de la revolución popular de masas que de una revuelta militar.

Como buenos revolucionarios de la clase terrateniente, los decembristas intentaron vincular sus ideas políticas al pasado, y afirmaron que su meta era la restauración de la libertad de la antigua Rusia. Un ejemplo típico es el del poeta Konstantín Ryleev, quien, rechazando las ideas sobre la historia de Karamzín, tomó partido por los boyardos moscovitas en su lucha contra la autocracia emergente y alabó las viejas libertades de los cosacos.

LA RUSIA DE NICOLÁS I

El levantamiento decembrista sobresaltó al nuevo emperador, y de un modo funesto. Nicolás I decidió erradicar la infección revolucionaria de la vida rusa, aislando a Rusia de Occidente mientras apoyaba activamente a las fuerzas más conservadoras de Europa. La ideología oficial del nuevo reinado se resumía en tres principios proclamados en 1833 por el ministro de Educación, Serguéi Uvarov: ortodoxia, autocracia y nacionalismo.

Para la emergente intelligentsia rusa, esta victoria de la reacción fue un terrible golpe que minó su fe en la identidad europea de Rusia y en su loable misión histórica. La expresión más extrema de este clima pesimista fue la Carta filosófica de Piotr Chaadáyev (1794-1856), publicada en 1836. En ella se describía a Rusia como un país olvidado por la Providencia, un país sin pasado ni futuro, una nación extraña que carecía de la continuidad supraindividual de la tradición, aislada de la humanidad e incapaz de desempeñar en la historia papel alguno.

La causa última de esta situación era el cisma religioso que separaba a Rusia de la Iglesia universal. Chaadáyev seguía a los tradicionalistas franceses (Maistre, Bonald y Lamennais del periodo ateocrático) y creía que la Iglesia de Roma era la expresión más pura del universalismo cristiano. De ahí que la inexistencia de un pasado católico impidiera, en su opinión, la participación de Rusia en la historia universal.

Evidentemente la Carta filosófica suscitó gran indignación en los círculos oficiales y entre los nacionalistas rusos. Dijeron que Chaadáyev estaba loco y se le puso bajo vigilancia médica. En su Apología de un loco (1837) reconocía que carecer de historia podía ser una especie de privilegio: sin la carga de un pasado, Rusia no tendría obstáculos para aprender de Europa y construir un futuro sobre bases puramente racionales.

Ante el pesimismo de Chaadáyev en torno a Rusia reaccionaron los «eslavófilos». El término, originalmente un apodo, designaba a un grupo de terratenientes cultos que criticaban el proceso de occidentalización y predicaban la vuelta a los auténticos principios cristianos y eslavos de la vida rusa anterior a Pedro el Grande. Los principales representantes de esta corriente fueron: Iván

Kireevskii (1806-1856), un filósofo que elaboró una versión rusa sofisticada del Romanticismo conservador; Alekséi Jomiákov (1804-1860), un teólogo laico que elaboró el concepto de sobornost, es decir, de la unidad libre o conciliarismo (de las palabras rusas sobor, o consejo, y sobirat, unificar, juntar), definida por él como la esencia de la Iglesia ortodoxa; Konstantín Aksákov (1817-1860), un romántico extremo y antilegalista, que consideraba que la ley y el Estado se habían alienado, que eran formas artificiales de la vida social sólo aceptables como mal menor; y Iurii Samarin (1819-1876), conocido por su participación política en la preparación de la reforma de 1861.

La contribución eslavófila al pensamiento político consistió en la elaboración de argumentos contra la occidentalización de Rusia. Buscaban una vuelta a las raíces nativas y la sustitución del modelo eurocéntrico de desarrollo, aquejado de una racionalización destructiva y responsable de la atomización de la vida, por el modo de vida ruso, basado en los valores comunitarios de la cristiandad ortodoxa y la comuna campesina. Los eslavófilos criticaban a Chaadáyev y recalcaban que el auténtico guardián del universalismo cristiano era la Iglesia Oriental y no la Iglesia de Roma. Esto les permitía afirmar que los valores rusos tenían un significado universal, que representaban el auténtico espíritu cristiano en lucha contra el racionalismo pagano de Occidente.

Los detractores de la eslavofilia, los denominados «occidentalizantes», esgrimían contra los eslavófilos el ideal de una personalidad libre y autónoma, considerada el producto final y el valor central del progreso europeo. Su miembro más destacado fue el famoso crítico literario Vissarión Belinskii (1811-1848). En la década de 1830 era un hegeliano de derechas, que intentaba reconciliarse con la realidad rusa como una fase necesaria en el desenvolvimiento de la razón objetiva en la historia. A principios de la década de 1840 se rebeló contra esta teodicea historiosófica reivindicando el valor de la libertad individual y el papel de la negación en los procesos históricos. La lógica de su postura filosófica lo llevó a un conflicto abierto con el conservadurismo romántico eslavófilo. Belinskii no defendía el concepto eslavófilo de persona integral, preindividualizada; concebía la personalidad como una negación radical de la fe irreflexiva y de la tradición, y veía la esencia de la historia en la evolución hacia una creciente individualización de la gente y una mayor racionalización de la sociedad, asumiendo (aunque no acríticamente) en consecuencia el progreso burgués como un medio para occidentalizar Rusia. Las reformas de Pedro el Grande no eran, en su opinión, una apostasía nacional sino un punto de inflexión en la transformación del patriarcal pueblo de Rusia (narod)

en una nación rusa moderna (natsiia).

Ideas parecidas sostenía el historiador liberal y profesor de historia europea de la Universidad de Moscú Timoféi Granovskii (1813-1855), quien consideraba que la historia era un proceso de individualización de las masas por medio del pensamiento. Un discípulo de Granovskii, Konstantín Kavelin (1818-1885), aplicó esta idea a la historia rusa, y en su «Estudio sobre las relaciones jurídicas en la Rusia antigua» (publicado en la revista Sovremennik, 1847) afirmó que el proceso histórico ruso consistía en la disolución gradual de los vínculos patriarcales y en su sustitución por un orden jurídico de Estado centralizado que dejaba más espacio a la libertad individual. Desde esta perspectiva, Pedro el Grande aparecía como el primer individuo totalmente emancipado de la historia rusa. Otra corriente occidentalista era la del Círculo de Petersburgo de Mijaíl Butashévich-Petrashevskii, activo entre 1845 y 1849. Sus miembros combinaban el socialismo utópico de Charles Fourier con el materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach. En ambas doctrinas hallaron la idea de la rehabilitación de la materia y de una inminente regeneración de la humanidad (la Armonía de Fourier, la idea de Feuerbach del hombre semidivino y no alienado del futuro). Al contrario que Fourier, que no mostraba interés por las formas políticas, querían ligar su socialismo a las tendencias constitucionales y republicanas. Desde el punto de vista del gobierno zarista, sobre todo teniendo en cuenta los sucesos revolucionarios de Occidente, esta combinación de ideas parecía extremadamente peligrosa. Los más destacados miembros del círculo, entre ellos el joven escritor Fiódor Dostoievski, fueron arrestados y (en diciembre de 1849) condenados a muerte. En el último minuto, les conmutaron esa horrible condena por trabajos forzados en Siberia.

No cabe duda de que el pensador más destacado del reinado de Nicolás I fue Aleksandr Herzen (1812-1870). En la década de 1840 era un prooccidental y hegeliano de izquierdas que quería convertir a la filosofía hegeliana en una filosofía de la acción, centrada en el concepto de la actividad libre y consciente y capaz de llevar al mundo en la dirección adecuada. Pero el viaje que realizó en 1847 minó su amor por Occidente y su optimismo hegeliano debido, sobre todo, a la negativa impresión que produjo en él la Francia de Louis-Philippe. El culmen de su decepción con Occidente fue la victoria de la burguesía en la Revolución de 1848. Resultó ser un terrible golpe para él, más que suficiente para acabar con su fe en un progreso inevitable y teológicamente concebido. En su libro Desde la otra orilla (1850) proclamó su ruptura definitiva con la fe hegeliana en las leyes racionales de la historia, y desarrolló la idea de la historia

como una eterna improvisación que nunca se repetía; un proceso no guiado por la razón, sino por fuerzas ciegas, y azaroso. Visto así, la fe en el progreso de Herzen parecía una idolatría peligrosa, que exigía sacrificios humanos en nombre de ficciones ideológicas.

Tras llegar a la conclusión de que no había lugar para el socialismo en una Europa que había encontrado su equilibrio en el sistema burgués, Herzen diseño toda una doctrina del socialismo ruso en sus obras Du Developpement des idées révolutionnaires en Russie (1850), Le Peuple russe et le socialisme (una carta abierta dirigida a J. Michelet, 1851), y La Russie et le Vieux Monde (cartas a W. Linton, 1854). En estos textos nos reencontramos con algunas de las ideas características de Chaadáyev, de los eslavófilos y de los occidentalizantes liberales y demócratas de la década de 1840. Al igual que Chaadáyev, el creador del socialismo ruso afirmaba que Rusia era un país sin historia, un país en el que la carga del pasado no impediría la introducción de una organización social nueva y mejor. Creía, como los eslavófilos, que Rusia era inmensamente superior a Occidente por disponer de comunas campesinas y por la falta de tradición jurídica en torno a la propiedad privada individual. Pero también era fiel a los valores occidentalizantes, encarnados en el vocablo «personalidad». En su opinión, la personalidad que había surgido en Europa, a costa de los principios comunitarios, había arraigado con fuerza en Rusia entre los terratenientes cultos. De manera que la tarea del socialismo ruso consistía en reconciliar los valores de su intelligentsia occidentalizada con el comunismo instintivo del campesinado ruso, es decir, preservar la libertad de la comuna y hacer libre al individuo.

Pese a su decepción con Occidente, Herzen eligió emigrar; se estableció en Londres y organizó la prensa libre rusa con la ayuda de los demócratas polacos emigrados; tras 1856 le ayudó en esta empresa su mejor amigo, Nikolái Ogarev (1813-1877). En los primeros años del reinado de Alejandro II sus publicaciones, sobre todo su revista Kolokol (La Campana), ejercieron una gran influencia sobre la opinión pública rusa. Le leían con atención hasta en la corte imperial.

LIBERALES Y RADICALES DEL PERIODO DE REFORMAS

La humillante derrota de Rusia en la Guerra de Crimea, unida a la inesperada muerte de Nicolás I, dio lugar a una situación en la que ya no cabía diferir las reformas sociales y políticas importantes, sobre todo la emancipación de los siervos. De ahí que los primeros años del reinado del nuevo emperador, Alejandro II, fueran el periodo de las «grandes reformas». Estas reformas se impusieron en un periodo de deshielo político que dio lugar al surgimiento de una opinión pública relativamente fuerte y a escisiones políticas claras.

La publicación de Voces de Rusia por parte de Herzen abrió un foro de debate donde se proclamaban opiniones políticas independientes. En su primer número (1855), publicó una carta abierta firmada por «un liberal ruso». La habían escrito dos historiadores liberales discípulos de Granovskii, representantes de la Escuela Estatista de la historiografía rusa: Konstantín Kavelin y Borís Chicherin (1828-1904). Daban todo su apoyo a las reformas liberales desde arriba, en concordancia con la teoría principal de la Escuela Estatista, según la cual, en Rusia, el Estado siempre había sido el organizador principal de la sociedad y el agente de progreso más destacado.

Poco después, sin embargo, ambos liberales dejaron de ser amigos. Chicherin creía que el gobierno debía poder implementar las reformas sin sufrir el acoso constante de la izquierda. Se mostró muy crítico con el radicalismo de Herzen, acusándolo (en una carta abierta publicada en Kolokol en diciembre de 1858) de impaciencia revolucionaria y de depender de los caprichos poéticos de la historia. Herzen reaccionó calificando a Chicherin de hegeliano al antiguo estilo, pues reverenciaba al Estado y creía en una necesidad histórica inflexible. Kavelin cerró filas con Herzen y consideró la carta abierta de Chicherin una traición a la oposición política y un apoyo al gobierno.

La emancipación del campesinado, anunciada el 3 de marzo de 1861 (19 de febrero del calendario antiguo), puso sobre la mesa el problema de los cambios políticos. Algunos nobles ricos reunidos en torno al senador Nikolái Bezobrazov exigieron una constitución oligárquica que les compensara por su pérdida de control sobre el campesinado y por la creciente influencia de la burocracia. En el ámbito liberal, entendido en sentido amplio, el asunto constitucional suscitó muchas divisiones. La asamblea provincial de los terratenientes de Tver, liderados por Alexis Unkovskii, sorprendió al gobierno renunciando a sus privilegios y exigiendo la convocatoria de una asamblea constituyente elegida por el pueblo. Un aristócrata emigrado, el príncipe Piotr Dolgorúkov, adoptó una postura aún más radical. En su panfleto O Peremene Braza Pravleniia v Rossii

(Leipzig, 1862), exigía la inmediata transformación de la Rusia autocrática en una monarquía constitucional con un gobierno representativo. Sin embargo Kavelin, esta vez totalmente de acuerdo con Chicherin, se mostraba muy contrario a estas ideas. En su panfleto Dvorianstvo i Osvobozhdenie Krestian (Berlín, 1862), afirmaba que la existencia de una clase media fuerte y de un sistema arraigado de derecho civil eran requisitos indispensables para alcanzar la libertad política.

Entre los eslavófilos existía una diferencia de opiniones similar. Aleksandr Koshelev invocó el precedente de las asambleas regionales rusas del siglo XVII y defendió la convocatoria de la Duma territorial nacional para que actuara en calidad de cuerpo consultivo y sirviera de contrapeso a los funcionarios de San Petersburgo. Samarin criticó esta propuesta, porque entendía que servía a los intereses particulares de la nobleza e intentaba evitar que se hiciera realidad el ideal de una monarquía social centralizada y burocrática.

La fuerza política más importante del periodo de reformas fue, no obstante, el recién creado radicalismo democrático. Expresaba las ideas y actitudes de los elementos inconformistas entre los raznochintsy, es decir, los intelectuales que no procedían de la nobleza rural sino que eran plebeyos con formación. El órgano principal de estos radicales fue la revista de Nikolái Nekrásov, Sovremennik, y sus dos líderes ideológicos eran hijos de párrocos de provincias: Nikolái Chernyshevskii (1828-1889), un periodista y erudito de mente enciclopédica, y su discípulo, el crítico literario Nikolái Dobroliúbov (1836-1861). Desde el punto de vista filosófico, eran partidarios del materialismo científico y del racionalismo crítico. Utilizaban los conceptos de razón y naturaleza en su lucha contra las instituciones, las tradiciones y los prejuicios de la sociedad semifeudal. Como era una batalla similar a la que en tiempos habían librado los pensadores de la Ilustración francesa, se les dio el nombre de los «ilustrados rusos».

La versión más sofisticada de este punto de vista materialista eran las ideas de Chernyshevskii, que se consideraba discípulo de Feuerbach. Su obra El principio antropológico en filosofía (1860) era un intento de combinar el naturalismo con algunos elementos de la dialéctica histórica de Hegel. La versión más dura fue la del utilitarismo militante de Dmitri Písarev (1840-1868), periodista de la revista Russkoe Slovo. En sus artículos defendía la postura de aquellos pensadores realistas cuyo prototipo literario era Bazárov, el héroe nihilista de la novela de Turguénev Padres e hijos. Desafiaba a la generación de los padres (la de

Belinskii y Herzen) y se autodefinía como nihilista, en el sentido de que rechazaba enérgicamente cualquier cosa que no cupiera justificar desde un punto de vista realista o utilitarista. Estaba especialmente obsesionado con la lucha contra la estética, es decir, la creación y el consumo de productos meramente artísticos sin utilidad alguna. Llegó a proclamar que no merecía la pena leer a Pushkin y que Rafael no valía un comino. Esta iconoclastia agresiva en el terreno del arte era una especie de compensación por la moderación de su programa social, que se reducía a una labor orgánica en pro del progreso material e intelectual. Obviamente, fue bastante sencillo transformar este nihilismo en una herramienta de destrucción revolucionaria.

La importancia de Chernyshevskii para el pensamiento político ruso estriba sobre todo en su crítica al liberalismo y en su concepción de que el atraso de Rusia podía constituir una bendición que (a su juicio) permitiría a la nación, y a los países atrasados en general, saltarse la fase capitalista del desarrollo. En su crítica al liberalismo, contenida en su mayor parte en sus ensayos sobre la historia política de Francia, Chernyshevskii distinguía con precisión entre liberales y demócratas. En su opinión, a los primeros les preocupaba la libertad política, que sólo beneficiaba a las clases superiores, mientras que los segundos no daban gran importancia a las formas de gobierno, pues creían que lo realmente determinante eran las relaciones entre las clases y el bienestar material del pueblo. Este concepto de la democracia ejerció una profunda influencia sobre el pensamiento populista ruso, pero, irónicamente, Chernyshevskii no había dicho la última palabra. En sus Cartas sin destinatarios (1862), dirigidas de hecho al emperador, hablaba de la libertad política como de una condición necesaria para el progreso de Rusia y apoyaba las exigencias constitucionales de los liberales terratenientes de Tver.

En sus artículos sobre economía política (que Marx conocía y apreciaba mucho), Chernyshevskii oponía al liberalismo burgués la concepción de la economía política de los trabajadores. Reconocía que en Occidente había habido una evolución progresiva del capitalismo, pero quería para su país un progreso más humano, no capitalista, basado en las relaciones de propiedad comunitarias. En Crítica de los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunal (1859) afirmaba que Rusia, como otros países que habían llegado tarde a la arena de la historia, podía beneficiarse de la experiencia acumulada y de los logros científicos de Occidente para saltarse las fases intermedias del desarrollo o, al menos, reducir su duración. Sus argumentos en torno a la comuna campesina rusa se basaban en una visión dialéctica del progreso. Afirmaba que la primera etapa de toda

evolución era similar a la tercera. Así, el colectivismo comunitario primitivo guardaba semejanza con el colectivismo de una sociedad socialista alcanzado por evolución, lo que permitía pasar directamente a él.

La evolución del pensamiento de Chernyshevskii se vio interrumpida por su arresto (1862), seguido de un juicio y de su deportación a Siberia por sus supuestas actividades revolucionarias. En prisión, a la espera de juicio, escribió la novela ¿Qué hacer?, en la que describía al nuevo pueblo de Rusia, totalmente emancipado y dedicado en cuerpo y alma a la causa del progreso. Para evitar la censura, la novela se publicó en Sovremennik y se convirtió en fuente de inspiración para varias generaciones de jóvenes progresistas rusos.

POPULISMO Y ANARQUISMO

El fin de la década de 1860 estuvo marcado en Rusia por el surgimiento de un movimiento revolucionario específicamente populista. La palabra «populismo» (naródnichestvo) hacía referencia en origen a los revolucionarios que querían trabajar en las aldeas en nombre de los auténticos ideales del campesinado (por contraposición a las nociones abstractas de socialismo importadas de Occidente). Esta tendencia culminó en la gran revuelta naródnik de 1874 y en las actividades de la organización revolucionaria Tierra y Libertad (Zemliá i Volia) de la segunda mitad de la década de 1870. En su uso más amplio y del momento, «populismo» designaba a todas las corrientes del socialismo agrario ruso que buscaban una transición directa al socialismo partiendo de la comuna campesina. Las primeras expresiones de una ideología populista plenamente articulada fueron las Cartas históricas, de Piotr Lavrov (1823-1900), y ¿Qué es progreso? de Nikolái Mijailovskii (1842-1904), ambas publicadas en 1869.

Lavrov, filósofo y sociólogo, se estableció en Occidente en 1870 y se convirtió en uno de los líderes reconocidos del movimiento revolucionario ruso. En sus Cartas históricas hablaba del precio del progreso y de la deuda que se tenía con el pueblo. El lujo de hablar de progreso, decía, se había ganado a base de trabajo duro y de los terribles sufrimientos de muchas generaciones de masas muy explotadas. La intelligentsia, es decir, el pensamiento crítico de la minoría privilegiada, debía esforzarse por pagar esa deuda a base de acción

revolucionaria. Lo que debía guiar a sus miembros era el ideal ético del desarrollo del individuo y la encarnación gradual de la verdad y de la justicia en las instituciones sociales. De manera que había que rechazar toda teoría en la que se afirmara que el progreso era objetivo, inevitable y automático. En las condiciones de Rusia, esas teorías sólo eran herramientas útiles para los apologetas del desarrollo capitalista, que sancionaban y justificaban los sufrimientos de la gente aludiendo a las leyes objetivas de la historia. Para defenderse de este objetivismo, Lavrov reivindicó un subjetivismo autoconsciente. Se refería con ello a una defensa de principios de lo ético en teoría social, y a la idea de que el factor subjetivo desempeñaba un gran papel, a veces determinante, en los procesos históricos.

Resulta comprensible que las ideas de Lavrov tuvieran un enorme atractivo para la joven intelligentsia idealista, que, atormentada por un sentimiento de culpa social, soñaba con su heroico autosacrificio y creía en la grandeza de su misión progresista.

Mijailovskii, un crítico literario muy influyente y el principal representante de la sociología subjetiva populista, complementó las ideas de Lavrov con una teoría del progreso como acercamiento gradual a la personalidad integral y polifacética. Criticaba a Herbert Spencer y aprobaba la crítica al capitalismo contenida en El capital de Marx. Mijailovskii diferenciaba muy claramente entre el auténtico progreso y la evolución del capitalismo. El individuo integral, a su juicio, sólo podía aparecer allá donde se diera la menor división social posible del trabajo, de modo que la economía natural de las comunidades campesinas era un tipo superior (aunque no estaba a un nivel más alto) de desarrollo social que el capitalismo industrial, que maximizaba la división del trabajo para aumentar la productividad, transformando sin piedad a los individuos en meros órganos del conjunto social. Era un buen argumento contra la idea de que el capitalismo había liberado al individuo. Desde su punto de vista había que defender a la comuna campesina, no sólo para salvaguardar el igualitarismo sino, sobre todo, para proteger una evolución de la personalidad humana polifacética y multiforme totalmente imposible en el sistema capitalista.

En la década de 1870 Piotr Tkachev (1844-1886), el teórico más destacado de la corriente jacobina o blanquista dentro del movimiento revolucionario ruso, presentó otra variante de populismo. En sus ideas sociales era un discípulo tardío del comunismo primitivo de Babeuf, que rechazaba enérgicamente el individualismo burgués. Criticaba desde esa perspectiva el principio de

individualidad de Lavrov, que consideraba una peligrosa concesión a los enemigos del pueblo. En su artículo programático «¿Qué es el Partido del Progreso?» (1870), exigía la mayor nivelación posible de las individualidades, la igualdad fisiológica, intelectual y moral de los individuos como condición previa para alcanzar la felicidad social. En su ideología, este igualitarismo extremo iba de la mano de un elitismo revolucionario igualmente extremo. Su ideal de comunismo debía implementarse por una vanguardia del partido formada por revolucionarios profesionales que, tras hacerse con el poder del Estado, organizarían una dictadura paternalista y centrarían todos sus esfuerzos en la creación de un tipo totalmente nuevo de ser humano.

En el seno del movimiento revolucionario populista, la postura de Tkachev se consideraba, sobre todo, una ruptura decisiva con la idea de que los socialistas debían distinguir cuidadosamente entre las tareas sociales y las políticas, centrándose en las primeras y dejando las luchas políticas a los radicales burgueses. Bajo la influencia del jacobinismo de Tkachev, el partido revolucionario La Voluntad del Pueblo (Naródnaya Volia) declaró la guerra al gobierno y organizó una serie de ataques terroristas a sus representantes. La culminación de esta actividad fue el asesinato del zar Alejandro II el 1 de marzo de 1881.

Otra de las características del pensamiento socialista ruso de la segunda mitad del siglo XIX fue el anarquismo. Difería del socialismo en que consideraban que el Estado era la fuente de todo mal, el enemigo número uno.

El padre del anarquismo ruso fue Mijaíl Bakunin (1814-1876). Empezó su carrera revolucionaria en la izquierda hegeliana, representó al paneslavismo revolucionario en la Primavera de los Pueblos y al final de su vida fue el líder indiscutible del movimiento anarquista europeo, el principal adversario de Marx en la Primera Internacional. Sus principales obras teóricas –El imperio knutogermánico y la revolución social (1871) y Estatismo y anarquía (1873)– eran apasionadas polémicas contra Marx, a quien acusaba de estatismo alemán e intelectualismo judío, y frente a quien defendía la espontaneidad revolucionaria, inherente –según creía– al carácter de los pueblos latinos y eslavos.

El anarquismo de Bakunin no era individualista, sino colectivista. Se basaba en una estricta distinción entre la sociedad y el Estado. La primera era un entorno humano natural mientras que el segundo era un poder alienado, sometido a la compulsión legal y a la institución de la propiedad privada, que destruía los

instintos sociales innatos en el corazón de las personas. La sociedad podía prescindir perfectamente del Estado y de cualquier forma de intervención externa. La ambición de los intelectuales por someter la vida social a un control científico era especialmente peligrosa, en su opinión. El socialismo científico de Marx sería necesariamente burocrático y autoritario: acabaría en la tiranía del pensamiento abstracto sobre la vida real, en una dictadura de los sabios sobre los ignorantes trabajadores.

El discípulo más conocido de Bakunin fue el príncipe Piotr Kropotkin (1842-1921), un populista revolucionario que en 1876 logró escapar de la Fortaleza de Pedro y Pablo (San Petersburgo), se exilió en Suiza y se convirtió en uno de los teóricos más destacados del anarquismo europeo. Era menos radical que Bakunin, se centraba en las tareas constructivas del autogobierno comunal y en la cooperación en la vida social. En su obra clásica El apoyo mutuo. Un factor de evolución, criticaba al capitalismo, un modelo de sociedad competitiva, y a sus justificaciones ideológicas basadas en el darwinismo social. Era naturalista y evolucionista, e intentó demostrar que a la evolución biológica y a la historia social no las movía sólo la lucha por la existencia, sino asimismo la cooperación, que también era un factor esencial. Suprimida por el estatismo, la ayuda mutua seguía siendo la principal fuerza del progreso ético y florecería en el futuro en el seno del comunismo anarquista.

Bakunin (influido en este punto por Feuerbach) y Kropotkin (un positivista) eran decididamente antirreligiosos, creían que la idea de Dios era una manifestación de la alienación humana y el corolario del poder coercitivo del estado. El célebre escritor y conde Lev Tolstói (1828-1910) presentó una variante de anarquismo totalmente diferente, religiosa y expresamente antirrevolucionaria. Tras sufrir una crisis espiritual a finales de la década de 1870, desarrolló una teoría del anarquismo cristiano, basándose sobre todo en el Sermón de la Montaña, y predicó la resistencia no violenta al mal. Su doctrina, explicitada por el autor en obras como En lo que creo (1884), ¿Qué hacer? (1886) y El reino de Dios está en vosotros (1893), era una mezcla de cristianismo racionalizado y aconfesional y de socialismo utópico radical. Arremetía contra el Estado y la ley por considerarlos violencia institucionalizada, condenaba a las Iglesias institucionales y a todo orden social basado en la desigualdad, la competición y la propiedad privada. Algunos rasgos de esta poderosa llamada a volver a la simplicidad evangélica se parecían sorprendentemente a la idealización de las comunas aldeanas de la utopía populista de Mijailovskii.

Por descontado, Tolstói hablaba de la política con desdén y nunca se consideró un pensador político. Sin embargo, su deslegitimación radical del orden social existente y de la civilización moderna en su conjunto ejerció una gran influencia política sobre la intelligentsia rusa y contribuyó, por lo tanto, a la crisis completa del Estado ruso del Antiguo Régimen.

IDEOLOGÍAS REACCIONARIAS

La polarización política que tuvo lugar durante el periodo de las reformas condujo al surgimiento de la organización revolucionaria Tierra y Libertad y a la consolidación de un ala conservadora en el seno del gobierno. Poco después del levantamiento polaco de enero de 1863, los liberales y los conservadores rusos se unieron bajo el paraguas nacionalista. Muchos rusos radicales demostraron ser sensibles a los argumentos demagógicos en los que se describía la insurrección como un movimiento reaccionario de una nobleza rural que buscaba la restauración del dominio polaco sobre Lituania y Ucrania. Herzen, que apoyaba a los polacos por motivos morales (pese a sus serias dudas sobre la oportunidad del levantamiento y sus probabilidades de éxito), fue violentamente criticado por su supuesta traición, no ya a Rusia, sino al socialismo y a la democracia. Las ventas de su revista Kolokol descendieron rápidamente y nunca se recuperó del todo.

El principal ideólogo de la campaña chovinista antipolaca de la prensa rusa fue un antiguo liberal, Mijaíl Katkov (1818-1887), editor de Moskovskie Vedomosti y Russkii Vestnik. En seguida se convirtió en el portavoz más influyente del nacionalismo conservador ruso. Apoyaba la idea de transformar a Rusia en un Estado nacional unitario al estilo francés. Consideraba que había que modernizar el Estado, pero también señalaba que, para acometer con éxito esa construcción nacional, la autocracia rusa debía abandonar sus reformas experimentales y fortalecerse a expensas de las fuerzas liberales descentralizadoras. No dudaba en proclamar que la política rusa debía basarse en la fuerza bruta puesta al servicio de un declarado egoísmo nacional.

En el ámbito de la política internacional, la principal ideología del expansionismo nacionalista ruso fue el paneslavismo. Su pionero fue el

historiador conservador Mijaíl Pogodin (1800-1875), cuyo sueño favorito era el de la creación, bajo hegemonía rusa, de una poderosa unión de pueblos eslavos con capital en Constantinopla y capaz de resucitar al antiguo Imperio bizantino. Nicolás I, profundamente comprometido con los principios del legitimismo dinástico, se negó a hacer suyas estas ideas, pero la Guerra de Crimea ofreció a Pogodin la posibilidad de defender el paneslavismo como si fuera el programa natural y permanente de la política exterior rusa. La justificación ideológica de este programa se reducía a una mezcla contradictoria de conservadurismo y nacionalismo. Pese a su conservadurismo social, profundamente arraigado, Pogodin apoyaba los nacionalismos revolucionarios de los eslavos de los Balcanes invocando el principio de autodeterminación nacional; pero, por otro lado, se negó a conceder el derecho de autodeterminación a los derrotados polacos (llegó incluso a sugerir la deportación de los nobles patriotas polacos a la Polonia étnica o a lugares distantes en el seno del imperio). También proclamó la urgente necesidad de rusificar a los pueblos del Báltico, lo que incluía su conversión al cristianismo ortodoxo. Su paneslavismo, por lo tanto, tenía poco que ver con los proyectos idealistas de una federación de pueblos eslavos que ciertos pensadores progresistas del primer cuarto de siglo habían alumbrado.

El influyente periodista, y editor de diversos periódicos eslavófilos, Iván Aksákov (1823-1886) formuló un paneslavismo algo diferente. A veces era muy crítico con el gobierno, pero, en general, defendía un etnonacionalismo conservador y de orientación religiosa, extremadamente hostil frente a polacos y judíos, a quienes consideraba las minorías nacionales más peligrosas de Rusia.

El principal teórico del paneslavismo como forma de nacionalismo ruso autoconsciente fue Nikolái Danilevskii (1822-1885). En su libro Rusia y Europa (1871) basaba sus puntos de vista en la misión histórica de Rusia, que entendía de forma naturalista. Rechazó el universalismo cristiano de la eslavofilia clásica y lo sustituyó por una teoría de civilizaciones autocontenidas e inconmensurables a las que denominaba «tipos histórico-culturales». Llegó a la conclusión de que, en política, no había lugar para el idealismo ético y que los eslavos, bajo liderazgo ruso, debían pensar exclusivamente en los intereses de su tipo histórico, olvidar la utópica meta de la cristianización universal de la vida y dejar de pensar que servían a la causa de una Humanidad imaginaria. La civilización europea o romano-germánica ya estaba en época de declive, pero afortunadamente los eslavos no formaban parte de Europa y estaban destinados a crear, bajo la hegemonía rusa, una civilización propia, más poderosa y polifacética que las anteriores. Para alcanzar esa meta, Rusia debía conquistar

Constantinopla, liberar a los eslavos del yugo austríaco y turco, unirlos bajo el ala protectora del águila rusa y convertirse así en un poder político invencible. Esta política de expansión exterior se complementaría con un fortalecimiento del Estado ruso desde dentro, suprimiendo las destructivas influencias de un Occidente declinante y limitando los efectos de las recién introducidas reformas liberales.

La teoría del pluralismo de civilizaciones de Danilevskii fue retomada y desarrollada por Konstantín Leóntiev (1831-1891), un reaccionario romántico que fue cónsul de Rusia en Turquía durante algunos años. Su filosofía de la historia, explicada casi por completo en su obra Bizantinismo y eslavismo (1875), planteaba su idea del proceso de desarrollo trino. Todas y cada una de las civilizaciones ascendía desde una simplicidad inicial a otra etapa de floreciente complejidad por medio de la individualización de sus partes y su integración en una despótica unidad de forma. Después, la evolución pasaba por un estadio de decadencia, las partes individualizadas volvían a hacerse homogéneas, y el conjunto cultural pasaba por un destructivo proceso de simplificaciones secundarias y fusión niveladora hasta acabar disolviéndose y muriendo. El Occidente capitalista moderno era el triste ejemplo de una cultura moribunda. Rusia aún podía evitar ese lúgubre destino, a condición de que se basara en el bizantinismo, cuyo legado se había preservado en la autocracia y en la Iglesia ortodoxa.

Al contrario que Danilevskii, Leóntiev no era paneslavista. Creía que los movimientos nacionalistas de los eslavos de los Balcanes eran puramente tribales, culturalmente impotentes y que servían a la causa de la occidentalización, por lo que no merecían apoyo ruso. Pensaba que Rusia no debía centrar sus esfuerzos en la expansión externa, sino en la regeneración interna, implementando una sana política reaccionaria. Pero compartía la idea paneslava de que, si Rusia tenía una misión histórica, sólo podía consistir en la futura conquista de Constantinopla y en la restauración del antiguo Imperio bizantino.

El asesinato de Alejandro II por parte de los revolucionarios de la Voluntad del Pueblo suscitó un periodo de reacciones en cadena, promovidas y simbolizadas por Konstantín Pobedonostsev (1827-1907), quien (entre los años 1880 y 1905) fue director general del Santo Sínodo. Ya tenía mucha influencia en la década de 1870, como miembro del Consejo de Estado y tutor privado del heredero al trono, el futuro Alejandro III. Creía, con la Escuela Histórica del Derecho

alemana, que cada nación evolucionaba según leyes específicas arraigadas en el inconsciente colectivo de las masas, de manera que imitar a otras naciones siempre resultaba antinatural y dañino. Los principios naturales de Rusia eran la inviolabilidad de la Iglesia ortodoxa y la autocracia. Consideraba que la implementación práctica de estos puntos de vista incentivaría el antisemitismo y conduciría a una política de rusificación que limitaría sistemáticamente los derechos de las minorías religiosas y nacionales del Imperio.

Fiódor Dostoievski (1821-1881) fue uno de los amigos más íntimos de Pobedonostsev, a quien visitaba todos los sábados en su calidad de editor de la revista conservadora Grazhdanin («Ciudadano») para mantener largas discusiones y a quien incluso pidió consejo cuando estaba escribiendo Los hermanos Karamázov. También admiraba a Danilevskii y, en conjunto, no cabe duda de que el autor de Diario de un escritor hizo bastante para ser considerado un conservador nacionalista y cuyas obsesiones anticatólicas le caracterizaban particularmente. Pero no podemos considerar a Dostoievski representante convencional de las tendencias reaccionarias de su tiempo. Hasta incluso en su época de mesianismo imperial, cuando proclamó que Constantinopla debía ser de Rusia, hizo gala de una dimensión profundamente idealista y universalista que contrastaba fuertemente con el aislacionismo de Pobedonostsev y la Realpolitik de Danilevskii. Como escritor de genio, estaba por encima de las divisiones políticas de su época. El magistral análisis que hace en sus grandes novelas de la crisis del humanismo individualista moderno, entendida como una lucha contra Dios para alcanzar la «divinidad del hombre» (contrapuesta a la «humanidad de Dios» cristiana), influyó enormemente sobre pensadores muy diversos en Rusia y Occidente. Su importancia política decreció tras la revolución bolchevique, cuando se afirmó que sus ideas reflejaban un presentimiento profético de totalitarismo revolucionario y una aprehensión profunda de su naturaleza.

VLADÍMIR SOLOVIOV Y BORÍS CHICHERIN

Un aspecto importante de la justificación del mesianismo imperial de Dostoievski era su creencia en la universalidad del alma rusa, que requería un auténtico Estado universal cristiano-ortodoxo. Vladímir Soloviov (1853-1900),

quien se convertiría en el mayor filósofo religioso de Rusia y fue amigo íntimo del autor de Los hermanos Karamázov en la primera época de su vida, desarrolló estas ideas en el espíritu de la religiosidad occidental de Chaadáyev, diametralmente opuesta al prejuicio anticatólico de Dostoievski. En su filosofía de la historia definía la gran misión de Rusia como la creación de un imperio universal, abiertamente teocrático, que uniría a la Iglesia Oriental y a la Iglesia Latina bajo la autoridad del Papa, reconciliando así a Oriente y Occidente (Soloviov, 1888; 1889). Visualizaba dicho imperio como un Estado profundamente comprometido con los ideales liberales del imperio de la ley, la tolerancia y la igualdad de derechos para las minorías religiosas y nacionales. Creía que el nacionalismo de Katkov y Danilevskii era profundamente anticristiano e incompatible con la unidad política de un Estado multinacional. En una serie de artículos, publicados entre 1883 y 1891 en el periódico liberal Vestnik Europy –recopilados más tarde en dos volúmenes bajo el título El problema de las nacionalidades en Rusia (1891)–, criticaba toda forma de nacionalismo étnico y la idealización eslavófila de la cristiandad ortodoxa, afirmando que el auténtico patriotismo no tenía nada que ver con la exclusividad nacional y que no había que confundir la cristianización de la vida política con el fundamentalismo confesional.

En su tratado de ética titulado La justificación del bien (1897) y en su pequeño libro Ley y moralidad (1897), Soloviov hacía otra contribución al pensamiento liberal ruso. Su concepción de la ley como un mínimo de moralidad impuesta coactivamente atribuía al derecho la función de garantizar a todo el mundo un mínimo de libertad positiva y el bienestar básico necesario para llevar una vida digna. Soloviov creía que la vida digna era un derecho más del hombre, algo jurídicamente exigible, e interpretaba el concepto de manera amplia: no sólo comprendía el derecho al trabajo, a condiciones laborales adecuadas y a un salario digno, sino que abarcaba asimismo el ocio y el tiempo libre. También se interesó por la ecología, exigiendo garantías para la preservación natural del medio ambiente.

De este modo, el liberalismo clásico de libre mercado y propiedad privada absoluta se fue transformando en un nuevo liberalismo social. No nos puede sorprender que Borís Chicherin, el representante más coherente del liberalismo clásico en el pensamiento ruso, estuviera muy en desacuerdo con la postura de Soloviov. Creía que la definición que este daba de la ley se debía a que malinterpretaba tanto la naturaleza de la ley como la de la moralidad. La ley respaldada por el poder coactivo del Estado sólo definía los límites de la libertad,

mientras que la moralidad definía los dictados de un deber moral que no cabía imponer por ley. De manera que, si el Estado y la ley se arrogaran objetivos morales, el resultado sería inevitablemente una tiranía sin límites, pues se suprimiría la libertad de conciencia y se caería en las prácticas de la teocracia. Desde esta perspectiva, a Chicherin le parecía que Soloviov legitimaba el despotismo teocrático y merecía que le tildaran de moderno Torquemada.

En su propia teoría de la ley, recogida en los dos volúmenes de su obra La propiedad y el Estado (1882-1883), en los tres volúmenes del Curso de ciencia política (1894-1898) y en Filosofía del derecho (1900), Chicherin combinaba el liberalismo económico con el hegelianismo. Al igual que Hegel, concebía la sociedad civil como una esfera de intereses privados en conflicto, una esfera de individualismo y de libertad económica regulada por el derecho privado, considerado la expresión más pura de la idea de ley general. Acusaba al positivismo jurídico de querer difuminar la diferencia fundamental entre el derecho privado y el público a expensas del primero. Insistía en que esto daba lugar a una expansión ilegítima de la autoridad legislativa del Estado, que preparaba el camino a un socialismo que burocratizaría completamente la vida suprimiendo la libertad privada.

Como pensador político, Chicherin sostenía que la transición al constitucionalismo en Rusia debía ir precedida por la introducción de la ciudadanía universal; había que acabar con el estatus especial del campesinado, es decir, emancipar a millones de campesinos de la tutela del Estado, obligados a permanecer en sus comunas rurales, y convertirlos en propietarios individuales sometidos al derecho privado, iguales ante la ley como el resto de miembros de la sociedad civil. Desarrolló esta idea en un manuscrito programático, Las tareas del nuevo reinado, escrito en 1881 para el nuevo zar. Pero Alejandro III iba a emprender políticas totalmente diferentes. Piotr Stolypin iniciaría la reforma agraria descrita por Chicherin mucho más tarde, demasiado tarde de hecho, y en unas condiciones políticas muy desfavorables. Al final de su vida, Chicherin llegó a la conclusión de que, bajo el poder absoluto del zar, nunca se podría acabar con el poder arbitrario de la burocracia rusa. Convencido de ello, publicó en Berlín un folleto, titulado Rusia en los albores del siglo XX (1900), en el que proclamaba la urgente necesidad de transformar el absolutismo ruso en una monarquía constitucional.

Pese a las diferencias entre ellos, Chicherin y Soloviov tenían algo importante en común. Ambos dieron entrada a una revuelta antipositivista en la cultura rusa

que propició un impresionante desarrollo de las teorías filosóficas en torno al derecho y al Estado. De ahí que merezcan ser considerados los padres fundadores del constitucionalismo liberal moderno de la Rusia del siglo XX.

LA CONTROVERSIA ENTRE LOS POPULISTAS Y LOS MARXISTAS

El movimiento revolucionario ruso de principios de la década de 1880 se caracterizó por la fundación, en Ginebra, del Grupo para la Emancipación del Trabajo (1883), la primera organización rusa que adoptó un programa con los fundamentos teóricos del marxismo. Su líder y teórico principal fue Gueorgui Plejánov (1856-1918), antiguo líder de Reparto Negro, una organización populista contraria a las actividades terroristas de Voluntad del Pueblo.

En realidad, la recepción populista del marxismo no se debe a Plejánov. El capital de Marx, publicado en edición rusa en 1872, fue muy leído por los populistas. La descripción que hacía Marx de las atrocidades del capitalismo en Inglaterra les horrorizó reafirmándolos en su creencia de que había que evitar a toda costa la implementación del capitalismo en Rusia. Sin embargo, Plejánov fue el primer teórico revolucionario que descubrió en el marxismo la vieja idea hegeliana de la necesidad histórica objetiva y la usó contra el subjetivismo populista. Rechazaba enérgicamente la idea populista (formulada ya por Herzen y Chernyshevskii) de saltarse la fase capitalista y pasar directamente al socialismo (aunque sabía, por la carta de Marx a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881, que Marx mismo se inclinaba a compartir esta esperanza populista). En la práctica, esto implicaba que los socialistas rusos tenían que aceptar la inevitabilidad histórica de todas las crueldades del desarrollo capitalista, incluida la destrucción de las comunas rurales y la dolorosa proletarización del campesinado.

Aplicada a los problemas del movimiento revolucionario ruso, la teoría objetiva de la historia significaba que los revolucionarios debían diferir su lucha por el socialismo a un futuro indefinido, centrándose en cambio en la lucha por la libertad política, es decir, en las tareas propias de la revolución burguesa democrática. En sus primeros libros marxistas, Socialismo y la lucha política (1883) y Nuestras diferencias (1885), Plejánov vinculaba su concepción a la

occidentalización programática, considerando que el desarrollo social al estilo occidental era una norma universal y atribuyendo a los marxistas rusos la misión de completar la obra de Pedro el Grande. Según Plejánov, el auténtico socialismo no era posible sin un elevado nivel de desarrollo económico; de ahí que la exitosa occidentalización de Rusia fuera condición previa necesaria para la victoria de los ideales socialistas en el futuro. La idea blanquista de hacerse con el poder político para imponer el socialismo desde arriba en un país atrasado sólo podía acabar en una desastrosa distorsión de la evolución histórica normal.

En Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia (1895), Plejánov afirmaba ser el marxista más fuerte y coherente. En realidad, ofrecía una interpretación unilateral y determinista del materialismo histórico, e intentó formular dogmáticamente los principios del materialismo dialéctico, vinculando las necesidades de la historia a las leyes dialécticas del universo.

En el entorno de Voluntad del Pueblo, consideraban que la postura de Plejánov era una traición al socialismo. Y, lo que quizá sea más importante, sus adversarios populistas podían extraer argumentos no sólo de la sociología subjetiva, sino asimismo de una teoría que decía ser totalmente objetiva y que incluso hacía una interpretación propia del marxismo. Me refiero a la teoría que Vasilii Vorontsov (1847-1918), el líder del populismo legal, no revolucionario, consignó en su obra El destino del capitalismo en Rusia (1882).

Según Vorontsov, el capitalismo en Rusia era un fenómeno artificial, totalmente dependiente de los subsidios del gobierno, que no podía competir exitosamente con el capital de los países industrializados más avanzados. Los mercados exteriores ya se habían repartido y no cabía expandir el mercado interno debido a la creciente pauperización de las masas, inevitable en el primer estadio del desarrollo capitalista. En Occidente, el capitalismo había cumplido una función muy progresista, pero en Rusia y en otros países atrasados no era más que una forma de explotación de las masas en beneficio de un pequeño grupo parasitario de la población. De manera que sólo podría lograrse una exitosa industrialización de Rusia por medio de la planificación socialista, a través de las agencias del gobierno. Evidentemente, Vorontsov esperaba que esta industrialización socialista fuera menos dolorosa y más humana que la variante europea.

Otro populista legal, Nikolái Danielson (1844-1918), desarrolló y modificó las

ideas de Vorontsov. Fue el traductor al ruso del primer volumen de El capital y se consideraba marxista. Escribió su principal obra, Ensayos sobre nuestra economía social después de la reforma (1893), por sugerencia de Marx mismo. Intentó aplicar el método marxista a los problemas concretos de un país atrasado y formuló así su tarea: «cómo llevar a la industria rusa al altísimo nivel de la industria occidental, incrementando el bienestar del pueblo sin caer en la dependencia económica generada en los países más civilizados». Difería de Vorontsov al defender medios más radicales: desconfiaba de las medidas a medias, como conceder a los campesinos créditos baratos o instar a los artesanos a fundar cooperativas, y recalcaba la importancia de la industria moderna a gran escala, creada y dirigida por el Estado.

Desde el punto de vista de Plejánov, Vorontsov y Danielson aceptaban el Estado autoritario existente y por ello merecían que les denominaran «la policía socialista». Los populistas, a su vez, insultaban a los marxistas rusos llamándoles «apologetas locos del capitalismo». La controversia entre ambas corrientes alcanzó su clímax en la década de 1890, tras el surgimiento de los denominados marxistas legales. Su líder más destacado fue Piotr Struve (1870-1944), cuya obra Notas críticas sobre el desarrollo económico de Rusia (1894) contenía la famosa frase: «Debemos conceder que nos falta cultura y asistimos a la escuela del capitalismo». Tras la publicación del libro de Struve, los marxistas legales se convirtieron en influyentes aliados del programa de Serguéi Witte para la industrialización capitalista de Rusia, fundaron sus propias revistas y estuvieron representados en las universidades y en otras instituciones de educación superior.

Para el ruso inteligente medio del cambio de siglo, el marxismo no empezaba en Rusia con Plejánov sino con Struve. En el primer congreso de los socialdemócratas rusos, celebrado en Minsk en 1898, pidieron a Struve que redactara el manifiesto del partido. Pero difícilmente se puede negar que los marxistas legales (como admitiría el propio Struve más tarde) eran liberales en esencia, a los que interesaba, sobre todo, el crecimiento económico y la libertad constitucional. Hasta sus construcciones teóricas fueron desde el principio muy poco ortodoxas. Struve anticipaba, en sus Notas críticas, algunas de las ideas cruciales del revisionismo de Bernstein y afirmaba abiertamente que el marxismo carecía por el momento de fundamentos filosóficos firmes. A finales de la década de 1890 formó parte activa del movimiento revisionista alemán. En su estudio Die Marxsche Theorie der Sozialen Entwicklung (1899), acusaba a Marx de utopismo y describía la revolución social como un proceso esencialmente evolutivo.

En torno a 1900, la mayoría de los antiguos marxistas legales rompieron su asociación con la socialdemocracia rusa y se sumaron a las filas del emergente movimiento liberal. Algunos de ellos organizaron en Suiza, bajo el liderazgo de Struve, la Unión de la Liberación, que se convertiría en el núcleo del Partido Democrático Constitucional.

Aparte del Grupo para la Emancipación del Trabajo y de los marxistas legales, había una tercera variante de marxismo ruso en la década de 1890: el marxismo revolucionario, fuerte en las provincias, especialmente en el área del Volga. En muchos aspectos asumían la tradición revolucionaria de Voluntad del Pueblo. En la década de 1880 hallamos a un representante típico de esta formación intelectual semimarxista, semipopulista y de transición en la persona de Aleksandr Uliánov (1866-1887), ejecutado en 1887 tras un intento abortado de atentar contra la vida del zar.

Su hermano menor, Vladímir Uliánov, el futuro Lenin, se convirtió rápidamente en un apasionado marxista. Pero su marxismo se alejaba en muchos aspectos de la ortodoxia de Plejánov. Las diferencias eran evidentes en su polémico tratado El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve (1895). Al contrario que Plejánov, el joven Lenin sospechó desde el principio de Struve, a quien consideraba un liberal burgués, y lo acusó de dar demasiada importancia al apoyo de la burguesía y de soslayar por completo la necesidad de crear una alianza revolucionaria con el campesinado. Se distanció del objetivismo de Struve e hizo hincapié en el espíritu de compromiso del partido (partiinost). Partiendo del legado populista, reivindicaba el importante papel de los factores subjetivos, la conciencia revolucionaria y la voluntad organizada, en los procesos históricos. Por último (y en esto se diferenciaba tanto de Struve como de Plejánov), no consideraba que el capitalismo ruso fuera el orden social del futuro, que sólo podría desarrollarse plenamente en condiciones de libertad política. En su opinión, era una estructura creada por la autocracia, y lo suficientemente madura como para justificar una implacable guerra de clase en su contra.

En el umbral del siglo XX todos los participantes en el gran debate de la década de 1890 estaban ideológicamente preparados para organizar sus propios partidos políticos y empeñarse activamente en la lucha contra la autocracia. Las ideas de Vorontsov y Danielson, convenientemente modificadas para adaptarlas a las metas revolucionarias, se convirtieron en el fundamento ideológico del partido neopopulista de los Socialistas Revolucionarios (o eseristas), creado en 1901 y

encabezado por Víctor Chernov. Los marxistas legales, como ya hemos señalado, evolucionaron hacia el liberalismo (casi siempre a la par que adoptaban el neoidealismo filosófico) y dotaron de dirección ideológica al Partido Democrático Constitucional. Los socialdemócratas del Segundo Congreso del Partido (1903) se escindieron en mencheviques, que siguieron fieles al marxismo determinista de Plejánov, y bolcheviques, que adoptaron el credo voluntarista de Lenin, quien por entonces ya había dilucidado su concepción pretotalitaria del partido de vanguardia.

XXV

EL PENSAMIENTO EUROPEO Y EL RESTO DEL MUNDO EN EL SIGLO XIX

Christopher Bayly

Como demuestra este volumen, el pensamiento político y sociológico occidental de finales del siglo XVIII y todo el XIX es un pujante campo de estudio. Sin embargo, la mayoría de los estudios académicos versan sobre la evolución política y filosófica en las tierras centrales de Europa y Norteamérica. Es extraño, porque una de las dimensiones más importantes del pensamiento europeo de aquel periodo fue la influencia que ejerció en el ámbito internacional y su hegemonía entre los intelectuales extraeuropeos. La ideología europea basada en la teoría de los etapas, el liberalismo y, más tarde, el nacionalismo integral, el racismo «científico» y el comunismo fueron moneda corriente en los debates políticos de las elites del mundo entero, en mucha mayor medida de lo que lo habían sido las «religiones mundiales» en expansión del islam, el cristianismo y el budismo. Estas ideas también influyeron sobre un amplio espectro de movimientos populares, de manera que, en 1900, los líderes de las protestas antigubernamentales en lugares tan distantes entre sí como Santiago de Chile, Ciudad del Cabo y Cantón invocaban la idea de sus «derechos» como individuos y representantes de las naciones.

No es que los historiadores de los imperios europeos y de las naciones o grupos lingüísticos extraeuropeos no hayan realizado importantes estudios sobre las ideas políticas. John Pocock analizó el republicanismo cívico en el contexto atlántico en uno de sus primeros trabajos. En el caso de la historia imperial británica, Mark Francis (1992), Lynn Zastoupil (1994) y Uday Mehta (1999), entre otros, han completado el estudio del uso que hicieron los administradores del utilitarismo y el liberalismo en contextos extraeuropeos iniciado por Eric Stokes (1989). David Armitage (2000) ha analizado las raíces de la ideología

imperial en sus ideas sobre la soberanía interna británica. Los historiadores del derecho, como Lauren Breton (2002), han demostrado que las ideas whigs sobre la primacía de la propiedad privada eran hegemónicas en el mundo entero y, a su vez, se vieron modificadas por la expansión de los imperios europeos.

Disponemos asimismo de estudios especializados sobre liberalismo e ideologías republicanas por países o zonas culturales. Entre ellos destacan obras como las de Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939 (1970), y David Brading, The First America (1991). Por último, a lo largo de los siglos XIX y XX académicos asiáticos, africanos, europeos y norteamericanos han seguido estudiando el corpus de la teoría política y social de las tradiciones clásicas de la civilización asiática e islámica. Siguen teniendo gran relevancia, incluso para aquellos intelectuales extraeuropeos que empezaron a utilizar y adaptar las ideologías occidentales. Un ejemplo típico es History of Dharmasastra (1960-1968), de P. V. Kane: un exhaustivo análisis de la teoría política india clásica y de su pensamiento social. El reverendo James Legge y muchos comentaristas chinos posteriores revisaron e interpretaron las Analectas de Confucio, mientras los expertos en Oriente Próximo seguían comentando y estudiando la obra de teóricos árabes clásicos como Ibn Jaldún.

Pero lo cierto es que, aunque la historia de la ciencia, la economía y la práctica política ya han dado un «giro global», la «historia global» del pensamiento político occidental es algo fragmentada y localizada. Cuando hablo de una historia global del pensamiento político occidental, me refiero al estudio de la generación, recepción y transformación de las ideas políticas europeas o norteamericanas, en debates públicos entre intelectuales y administradores, a lo largo y ancho del resto del mundo. El campo de estudio también abarcaría la recepción y transformación de ideologías sociales, religiosas y políticas no europeas en el mundo occidental. En este capítulo sólo puedo sugerir algunas medidas que adoptar para suplir esas deficiencias; se trata más de un estudio previo que en profundidad. La meta de los historiadores ha de ser a largo plazo, deben empezar a recopilar los excelentes trabajos sobre el pensamiento político del siglo XIX que forma parte de las diferentes tradiciones históricas nacionales. Pero, en primer lugar, será de utilidad tener en cuenta algunas de las dificultades que plantea este proyecto y sugerir medios para superarlas.

Irónicamente, el hecho de que la historia del pensamiento político esté tan centrada en Europa y Norteamérica se puede atribuir, en parte, a uno de los puntos fuertes del campo de estudio. Los defensores del «giro hermenéutico» del

pensamiento político, asociado a Pocock y a la «Escuela de Cambridge», insistían en la necesidad de entender las intenciones de los autores de las grandes ideas políticas, y de analizar, desde su propio contexto, el significado más amplio de sus escritos. Había que analizar estas «grandes obras» con la ayuda de descripciones de las ideologías a las que hacían mención y de lo que hoy denominaríamos el «discurso político». Ya no bastaba con reducir el pensamiento político al estudio de las grandes corrientes que influían en los pensadores principales, ni tampoco cabía considerarlo un mero reflejo de las condiciones sociales y políticas.

En teoría, este enfoque debería agradar a los historiadores del mundo extraeuropeo. En fechas tan tempranas como 1979, J. Ayo Langley aplicó el giro hermenéutico al resto del mundo en su valiosa obra Ideologies of Political Liberation in Black Africa, 1856-1970 (1979). Langley demostró que los pensadores panafricanos se habían apropiado de las ideologías liberales europeas y las habían adaptado a ideas religiosas o sobre la singularidad «racial» africana profundamente arraigadas. Anteriormente, cuando los historiadores del pensamiento político tomaban en cuenta el mundo extraeuropeo, solían asumir que se daba un proceso de difusión relativamente sencillo. Las doctrinas de los pensadores occidentales se difundían lentamente entre las elites no europeas que conocían lenguas europeas. El poder de persuasión estaba en las ideas mismas más que en los significados que les atribuían los pensadores asiáticos o africanos que las utilizaban.

Aunque el «giro hermenéutico» ha afectado a la historia intelectual mundial, se han detectado problemas conceptuales, culturales y lingüísticos. Primero debemos entender lo que dicen autores como Mill, Spencer o Comte y la forma en la que los entendieron los intelectuales y los líderes políticos europeos y norteamericanos. Luego, debemos analizar la recepción y transformación de esas ideas por parte de los intelectuales extraeuropeos y de las audiencias a las que estos se dirigían. Los intelectuales extraeuropeos operaban en un espacio conceptual complejo. La mayoría, aunque no todos, leían inglés, alemán o francés. Pero interpretaban lo que leían de acuerdo con los conceptos y las sensibilidades morales indígenas. Estas procedían de antiguos sistemas ideológicos y religiosos y se veían influidas por los discursos populares sobre la moralidad y la práctica de la virtud. Para llevar a cabo la transformación necesaria, los pensadores asiáticos, africanos y latinoamericanos reinventaron y adaptaron sus conceptos tradicionales. Todo el proceso, por lo tanto, implicaba al menos tres cambios de significado.

¿Qué relación guardan los diferenciales de poder con estas transformaciones? Las ideas occidentales se fueron haciendo hegemónicas en el siglo XIX, en parte porque eran un reflejo del poder militar y económico de Occidente. Las impusieron las potencias coloniales a través de las instituciones de enseñanza, los periódicos y los debates políticos públicos. Las mentes de asiáticos, africanos y latinoamericanos fueron «colonizadas» hasta cierto punto. Pero, incluso en esos casos, la hegemonía intelectual no fue un proceso simple. Las doctrinas occidentales debían persuadir para poder ser adoptadas. Debían basarse en las condiciones de vida de la gente, pero también hubo que traducirlas, tanto literal como metafóricamente, y adaptarlas a las formas de debate de otras sociedades. Incluso allí donde las ideas políticas occidentales y el lenguaje utilizado en los debates resultaban novedosos y rompían con la comprensión previa de lo que era el bien político, los escritores e intelectuales indígenas las alteraron sutilmente al adaptarlas para que sirvieran a otros propósitos.

A veces, las nuevas clases de abogados y funcionarios del Estado apelaban a las ideas de los intelectuales occidentales porque las creían símbolos de modernidad. En otros casos, como por ejemplo el de Hind Swaraj («India libre») y otros escritos tempranos de M. K. Gandhi, los intelectuales no europeos fueron capaces de fusionar ideas occidentales con temas o motivos asiáticos o africanos. Esto dio lugar a cuerpos de doctrina híbridos, poderosos porque podían subvertir las exigencias coloniales de autoridad, aunque también tocaban la fibra sensible y reflejaban las prácticas, incluso físicas, de los indígenas. El caso de Gandhi es especialmente significativo. Quentin Skinner parece sugerir que desde tiempos de Hobbes hasta los de Henry Sidgwick, a finales del siglo XIX, la libertad política se entendía en Gran Bretaña en su acepción negativa, como ausencia de restricciones o de coacción. Señala que los pensadores anteriores, de Aristóteles a los moralistas renacentistas pasando por los Padres de la Iglesia, habían asociado en cambio la libertad con una forma de virtud más activa (Skinner, 2002, p. 104).

Pero la libertad y otras realidades comparables siempre se habían considerado un bien activo en la gran tradición no occidental del pensamiento social y político. Gandhi mismo escribía tanto para audiencias indias como occidentales cuando insistía en una interpretación activa de la libertad en Hind Swaraj. En su opinión, el autogobierno o la independencia (swarajya o swatantrata) eran el corolario de una autoformación moral (satyagraha, que se suele traducir laxamente como «fuerza del alma»). Gandhi entreveró temas extraídos de conceptos europeos en torno a la sociedad ideal con la ética hindú[1]. Es un buen ejemplo de

transformación a escala internacional y no sólo europea: un intelectual asiático había interpretado las ideologías europeas en el contexto de las tradiciones indias para luego emplearlas en la arena del debate público occidental (Kapila, 2011; Skaria, 2002).

A más largo plazo, de hecho, una de las consecuencias de la internacionalización de las ideologías políticas europeas fue la descentralización de la autoridad intelectual y un flujo de teoría política, que, procedente de Asia, África y Latinoamérica, retornaba a Europa y Norteamérica. Desde la Baja Edad Media, cuando llegaron a Europa la filosofía política y la ciencia griegas a través de fuentes árabes (ligeramente modificadas), había sido escasa la influencia intelectual directa desde Oriente o el Sur hacia Occidente. Sólo a principios del siglo XX, con la recepción del gandhismo, el marxismo maoísta y el panafricanismo de Frantz Fanon y otros, se reinició el flujo de ideas políticas en dirección este-oeste. En el siglo XIX, sólo la teosofía y alguna otra forma de espiritualidad reflejaban el impacto de la religión y la filosofía orientales en las doctrinas occidentales. Quizá pudiera considerarse la teosofía un sistema político a la par que religioso, pero, aunque tuvo mucho éxito en la época, no revistió gran importancia para el pensamiento político.

Las influencias no europeas incidieron sobre el pensamiento occidental, en cambio, de forma indirecta. De William Robertson a las obras de Marx y de Gobineau, la observación de sociedades no europeas y de sus formas de conocimiento alteraron las ideas de los teóricos europeos sobre la evolución de la comunidad política y de la sociedad. Los académicos alemanes y franceses que recurrían a textos orientales también influyeron en el desarrollo de la historiografía europea. De manera que, aunque en el siglo XIX el flujo de ideas fuera más unidireccional de lo que lo había sido en siglos anteriores o de lo que sería en siglos posteriores, las ideas cambiaron de forma novedosa cuando se las introdujo en Asia, África y Latinoamérica, donde siguieron modificándose de forma incesante, en la misma medida en la que se las transformaba en el seno de Europa y Norteamérica mismas.

En este capítulo generalizamos enfoques extraídos de la historia de la ciencia. No es ya que la física fuera el telón de fondo de la apropiación no occidental del pensamiento político europeo durante este periodo, es que los historiadores de la ciencia han tenido un éxito relativamente mayor que otras subdisciplinas al inscribir la acción indígena en un relato de dominio ideológico de Occidente. Por lo tanto, en este capítulo pretendo explicar la recepción y el rechazo de

conceptos radicales, que surgieron en los ambientes políticos cultos de Europa y tuvieron mucho que ver con la formación intelectual de sociedades diversas de todo el mundo. Es obvio que el liberalismo, el socialismo, el positivismo y el evolucionismo social brotaron de fuentes occidentales, pero se mezclaron con ideas derivadas de las tradiciones racionalistas y las éticas indígenas que los hacían más eficaces. En el capítulo también se tiene en cuenta cómo los intelectuales y activistas de Asia, África y Latinoamérica crearon ideologías de cambio radicales que hacían referencia a su propia situación sin deber tanto a las ideas occidentales. El capítulo termina con dos ejemplos prácticos: el sudeste asiático y el mundo África-Caribe.

REPÚBLICAS VIRTUOSAS POR TODO EL MUNDO

A finales del siglo XVIII, los académicos y administradores del mundo entero siguieron interpretando las ideas políticas abstractas que formaban parte de las grandes tradiciones asiáticas y africanas: el islam, la tradición sánscrita de la India, las tradiciones confuciana y budista, entre otras. En muchas de las más famosas de estas obras, dirigidas a reyes y generales, se exponían el arte del gobierno y la Realpolitik. En estas civilizaciones, al igual que en Occidente, existía un estilo de pensamiento moral y político de carácter práctico que hacía hincapié en el gobierno y la administración local. En general preocupaba la «ciudad justa» y los peligros que suponían para el buen gobierno la corrupción y la tiranía. Este último tema se repite en Eurasia, África y las Américas. La deriva iniciada en la década de 1970 por la historiografía del pensamiento político occidental nos ha permitido entender mejor los vínculos y las analogías en el pensamiento político mundial de la época de la Revolución y del primer periodo de expansión imperial. Merece la pena mencionar estas diversas formas de entender lo que es una sociedad justa porque son la matriz de la doctrina y de las sensibilidades a las que, posteriormente, se adaptaron el liberalismo moderno y las teorías de los derechos.

John Pocock y Bernard Bailyn señalaron que los pensadores de la tradición cívica republicana[2] hacían hincapié en la importancia de la casa patriarcal más que en el mercado, e insistían en la obligación, tanto del ciudadano individual como de la república en su conjunto, de perseguir la virtud. En la tradición cívica

republicana, los enemigos de la virtud eran la corrupción y el lujo, sobre todo de la corte regia y sus mercenarios aduladores. En el mundo británico y norteamericano esta tradición se asociaba a lo que Pocock denomina «el partido de la nobleza rural», que se oponía a la tiranía y a la religión idolátrica del «partido de la corte». Pero no eran los heraldos del libre mercado y el comercio: comerciantes, usureros y acaparadores eran personajes muy detestados por muchos radicales franceses y norteamericanos.

En la misma línea, David Brading escribió en 1991 que cabía discernir una tradición, más antigua, de «patriotismo criollo» activo en el seno del movimiento latinoamericano para la emancipación del dominio español. Un patrotismo que perduraba aunque los primeros economistas liberales siempre estuvieran en boca de los líderes de opinión y los conservadores siguieran inspirándose en los Padres de la Iglesia. Figuras como la misericordiosa Virgen María mexicana, Nuestra Señora de Guadalupe, y el mito de la descendencia de los antiguos aztecas fueron destacados símbolos de esta tradición. Criollos como Fray Servando Teresa de Mier, teólogo dominico y patriota mexicano (Brading, 1991, pp. 582-602), fundamentaron sus demandas en la ideología de una virtuosa conquista e invocaron en su ayuda al espíritu de la tierra. Eran temas que casaban mal con la teoría política liberal moderna, basada en los derechos individuales de propiedad.

La reevaluación de la teoría política y de la forma que adoptó en Europa y sus antiguas colonias americanas ha sido una deriva trascendente para la escritura de una historia global, pues ha permitido reducir la distancia entre las ideas occidentales y los principales ejes de pensamiento político no europeo. Se habían formulado ideas similares a las de la tradición republicana cívica en muchas sociedades del mundo. Los antropólogos, por ejemplo, han demostrado que hubo africanos precoloniales que recurrieron a la ideología del buen gobierno para justificar el derrocamiento de gobernantes malos e ineficaces. J. D. Y. Peel (2000) ha puesto el ejemplo de los Yoruba de África occidental, un pueblo que registraba sus batallas para conservar la armonía social e ilustrar a los reyes sabios con los mitos que cantaban los bardos, en los que se describía el papel del cabeza de familia honorable y también de la amistad que estaba en la base de la comunidad política. Los intelectuales de todas las sociedades agrarias y comerciales primitivas anteriores a la industrialización exigían bienes sociales como consejeros sabios, la protección de los trabajadores y un gobierno de patriarcas virtuosos. La corrupción, aunque tuviera un significado diferente en las distintas tradiciones, parece haber suscitado una desaprobación prácticamente

universal.

En Japón, el tema fundamental era la violación de los derechos del «noble campesino» por parte de tribunales corruptos que ignoraban las normas del confucianismo clásico, con su respeto hacia los antepasados y los frutos de la naturaleza. Ogyu Sorai, probablemente el pensador más influyente del Japón del siglo XVIII, criticaba la corrupción de los samuráis y las infracciones de la economía moral por parte de los mercaderes. Creía que era una forma de salvaguardar el régimen (Totman, 2000, pp. 264-265; cfr. Yashinaga, 1992). Sus seguidores de principios del siglo XIX elaboraron esta crítica cuando percibieron la necesidad de fortalecerse para defenderse de Occidente. En China, el despotismo regio y los funcionarios corruptos eran los signos externos de la decadencia del orden político. Antes de que se registrara el impacto de las ideas occidentales, la intelligentsia china del siglo XIX pidió a la monarquía que renunciara a algunos de sus poderes autocráticos por el bien del cuerpo político. Afirmaban que los funcionarios debían amonestar a los gobernantes en caso de mal gobierno. Intelectuales como Wang T'ao (1828-1897) se basaban en las ideas recogidas en «Un plan para el príncipe» de Huang Tsung-hsi (1610-1695). En esta obra se partía de la forma consensuada de gobierno que supuestamente caracterizaba al periodo Han, más que de la idea que tenían los republicanos cívicos europeos de la República romana (Cohen, 1974, pp. 43-44). El tema del perfeccionamiento de la burocracia y de la posibilidad de dotarla de mayor poder evidentemente chocaba con la noción europea clásica de res publica. Pero conviene señalar que Wang T'ao también quería consultar a la «opinión pública» sobre la promoción y transferencia de funcionarios, dado que «la gente corriente puede ser simple, pero es más imparcial» (Cohen, 1974, p. 41).

Los casos anteriores son ejemplos de comunidades políticas complejas, no europeas, que buscaban revestir de un halo de justicia al poder, y lo hacían de un modo análogo a las ideas occidentales del buen gobierno. En otros casos, como por ejemplo el del islam, las conexiones eran más directas. En las comunidades políticas musulmanas la teoría de la guerra santa, la «pequeña yihad», siempre mantuvo su atractivo para rebeldes y resistentes al gobierno europeo. Pero los textos sagrados limitaban severamente su invocación, de manera que muchos nacionalistas musulmanes de los primeros tiempos y defensores del panislamismo retomaron los intentos de los eruditos medievales árabes y persas de reconciliar la moralidad cívica de Aristóteles con las normas del profeta sobre la vida agradable a Dios recogidas en la literatura ética del mundo islámico (en la tradición akhlaq) (cfr. Thompson, 1839 y Tusi, 1969). Uno de los rasgos más

característicos del denominado «renacimiento otomano» del siglo XVII fue la traducción de Aristóteles al turco. La tradición se mantuvo, pues en el siglo XIX se imprimieron muchas ediciones de sus obras. Los pensadores decimonónicos árabes, persas y javaneses (cfr. Florida, 1995) afirmaron que la invasión occidental y las formas corruptas de gobierno indígena difundían el mal consejo, la usura, la violación de los hogares de los hombres y el deshonor de las mujeres.

Aquí se vislumbra una conexión directa, aunque distante, entre las tradiciones arcaicas europeas del republicanismo cívico y la ética política de una sociedad extraeuropea. Lo que ambas civilizaciones tenían en común era a Aristóteles. Hasta las ideologías conservadoras radicales del mundo musulmán que, como el wahabismo purista, surgieron en Arabia en el siglo XVIII, contemplaban la restauración de la madina o polis ideal, eso sí, regida por la revelación de Dios. Abdul Wahhab y sus seguidores en todo el mundo árabe querían purgar de innovaciones politeístas a las ciudades (Al-Rashid, 2002).

Pero su doctrina también pretendía acabar con la opresión de los pobres por parte de los ricos y reinstaurar las tradiciones del Profeta relativas a la caridad y la benevolencia. Fue esta tradición del islam, que proponía «purgar la ciudad», la que hacía a Aristóteles tan atractivo a ojos de los pensadores medievales y de sus intérpretes de los siglos XVIII y XIX. Al igual que en el pensamiento de los patriotas americanos, ciertas tradiciones del pensamiento islámico, sobre todo de la rama chií, sostenían que la autoridad religiosa era eterna y debía ser protegida de la intromisión del Estado.

Hay buenas razones para buscar analogías en estas tradiciones políticas a las que cabe considerar parientes lejanas del republicanismo cívico europeo. Aunque estaban repletas de ideas e imaginería religiosa, estas tradiciones se distanciaron de las ideologías milenaristas que también existían en la mayoría de las culturas. En ellas cabían los reyes –quienes patrocinaron en concreto la tradición akhlaq fueron los reyes–, pero de una forma u otra procuraban limitar el poder regio insertando el protagonismo del monarca en la república de la virtud. Las mayores similitudes se daban en su aplicación, no en la cosmología. Las ideas hindúes y budistas de «retribución cósmica» (karma), por ejemplo, o las confucianas sobre la «armonía», partían de fundamentos ideológicos muy distintos a los de la polis aristotélica o el imperio cristiano. Pero el patriarcalismo benevolente, los buenos consejeros, la idea del equilibrio humoral tierra-pueblo y el odio al lujo y a la corrupción era algo que todas compartían.

Esto no se debió a que el pensamiento «evolucionara» en todas las tradiciones en una dirección similar, sino a que las diferentes sociedades se reapropiaron de estas tradiciones de pensamiento y las reinventaron para, en palabras de Hacking, cubrir «nichos ecológicos» similares (Hacking, 1998). Tras la expansión mundial del comercio, del lujo y de los estados a gran escala a principios de la modernidad, la gente del mundo entero percibió peligros políticos y morales similares. Temían la corrupción de los tribunales en Europa y en las colonias americanas, el «reinado de la plata» en China y la polución de la tierra provocada por los «mayordomos borrachos de los europeos» en la India. Los argumentos a favor de la restauración de la «comunidad virtuosa» atraían a la gente en todos esos contextos, ahora interconectados. A lo largo del siglo XIX se entreveraron con las ideologías occidentales entrantes y las transformaron.

EL ADVENIMIENTO DEL LIBERALISMO

Las ideas del liberalismo, el nacionalismo, el laicismo y la autodeterminación de los pueblos estaban íntimamente interconectadas, pues todas presuponían la acción de individuos racionales a título individual o colectivo. Los pensadores británicos y franceses del siglo XVIII crearon un nuevo lenguaje político, cuyas implicaciones prácticas se pusieron de manifiesto en la primavera libertaria de las revoluciones norteamericana y francesa. Por muy convencional que pueda parecer el tema, los escritos de la época no dejan duda alguna sobre el poder de estas ideas. Los jóvenes, no sólo de Europa Occidental y de Norteamérica sino del mundo entero, despertaron y repensaron su situación. El movimiento de los nobles rusos liberales de 1825, que querían redactar una constitución contra el zar autócrata, es un buen ejemplo de este tumulto ideológico. Los nobles reformistas apelaban a nociones antiguas de la república virtuosa junto a los derechos del hombre, los pesos y contrapesos de la constitución norteamericana, y las gloriosas páginas, a la sazón recién escritas, por naciones radicales alzadas en armas en Nápoles, Portugal o España (Dixon, 1999, p. 208). Uno de sus intelectuales más destacados afirmaba:

Esta ley divina se decretó para todos los hombres por igual y, por consiguiente,

todos tienen el mismo derecho a que se cumpla. De manera que el pueblo de Rusia no es propiedad de ninguna persona o familia. Al contrario, el gobierno pertenece al pueblo, se ha establecido por el bien del pueblo; el pueblo no existe por el bien del gobierno[3].

En un contexto muy distinto, Ignacio Altamirano (1834-1893), un indio mexicano radical, urgía a sus compatriotas a «amar a la patria y consagrarse a la ciencia», afirmando que los ideales de la Revolución francesa debían ser la meta que los mexicanos tuvieran ante los ojos permanentemente (Brading, 1991, pp. 663-664). Los otomanos francófonos habían tomado nota rápidamente de las ideas de la revolución a través de la Gazette Française de Constantinople. En 1837, Sadik Rifat Pasha, embajador otomano en Viena, escribía sobre la relación entre la «libertad» y las nociones islámicas clásicas de la justicia (Lewis, 2002, p. 51).

Las obras de John Stuart Mill se convirtieron en la biblia para los liberales latinoamericanos de las décadas de 1850 y 1860. En Brasil, el abolicionista Joaquim Nabuco constataba: «Soy un liberal inglés […] en el parlamento brasileño» (Graham, 1972, p. 263). Los reformadores Meiji del Japón de la década de 1870 consiguieron ejemplares de la biografía de George Washington. Los reformadores surgidos de las castas bajas en la India occidental leían en la década de 1850 a Hume, Voltaire, Tom Paine y Gibbon (O'Hanlon, 1985, p. 83). Munshi Abdullah, el primer escritor moderno del mundo malayo, escribió sobre temas relacionados con el liberalismo occidental y sobre los conceptos musulmanes de ilustración para criticar la ignorancia y la corrupción de los rajás malayos de la década de 1820 (Milner, 1994, pp. 10-31).

Todas estas variedades emergentes del pensamiento político se apropiaron de las ideologías liberales clásicas europeas y las reformaron: se hacía hincapié en los derechos individuales, en la propiedad, en el imperio de la ley y en la moralidad del mercado. Pero, como bien han señalado especialistas tan diversos como Berlin, Himmelfarb y Ryan, desarrollaron mucho menos estos temas que los autores europeos, en parte porque el concepto absoluto de los derechos individuales del pensamiento liberal chocaba con su reverencia hacia las tradiciones y el espíritu de las naciones. En las obras de muchos autores continentales europeos la lucha por las libertades individuales se incorporó al argumento de la integridad de las naciones, de su cultura y de su lengua. Johann

Gottfried Herder es de gran importancia en este punto, aunque el activista Giuseppe Mazzini fue el autor más traducido; tradujeron su obra al chino, japonés, bengalí, hindi y muchas otras lenguas. De manera que, cuando el liberalismo emprendió su viaje allende los mares, allí ya se partía de una visión orgánica de la nación. En la tradición británica, la teoría de los derechos se había matizado con ayuda de la ideología paternalista. El John Stuart Mill de Sobre la libertad era bastante más radical que el Mill de «El espíritu de la época». En este último ensayo defendía la idea de que la mayoría de los hombres, e incluso de los sistemas de gobierno representativos, «deberían atenerse a la autoridad de las mentes más cultivadas para sancionar las convicciones de su razón» (Himmelfarb, 1990, pp. 40-41).

Sentimientos de este tipo «conectaron» con la idea de una virtud civil jerárquica propia de las tradiciones políticas de otras sociedades, que, normalmente, acababa eclipsando la formulación más radical de los derechos individuales. De manera que el imperialismo liberal de los autores de las colonias era compatible con el patriotismo liberal de los no europeos. Pese a los ataques de James Fitzjames Stephen al supuesto radicalismo de Mill, Mill mismo dudaba de que los pueblos asiáticos y africanos pudieran ejercer sus derechos individuales adecuadamente al margen de la tutela europea. De esta convicción surgió la doctrina liberal imperialista de la «administración fiduciaria» de finales del siglo XIX. Pero este giro conservador también se dio entre los primeros nacionalistas asiáticos y africanos. Ellos insistían asimismo en la importancia de la tutela de las elites virtuosas, un asunto destacado en las primeras tradiciones de la «comunidad justa». En sus obras tardías, el reformador chino Wang T’ao, mencionado antes, afirmaba que la supervivencia de China como nacionalidad y cultura dependía de la formación de sabios expertos capaces de dirigir al pueblo. Wang alababa la naturaleza consultiva de la constitución inglesa y de la francesa de la Tercera República, porque consideraba a Francia y Gran Bretaña oligarquías benevolentes, no democracias incipientes. En todas sus obras hablaba de la necesidad de «hombres capaces», conocedores de los clásicos chinos y abiertos a la ciencia occidental. Escribió al gobernador modernizador de Cantón, Li Hongzhang, en 1865: «Los hombres capaces son a una nación lo que la energía al ser humano» (citado en Cohen, 1974, p. 161).

Esto no significa que las interpretaciones más radicales de los derechos individuales asociadas a la Revolución francesa, Paine, Wollstonecraft y Gouges no tuvieran influencia alguna en el mundo decimonónico extraeuropeo. Es cierto que la mayoría de los movimientos de resistencia activos contra el imperialismo

europeo adoptaron formas neotradicionales de proteccionismo cultural a modo de eslóganes para el activismo. Además, los grupos de reformistas que buscaban mejorar la situación de esclavos, castas bajas, campesinos y mujeres se hicieron eco de los Derechos del Hombre. El trasfondo de esta apropiación está lleno de giros lingüísticos similares a aquellos que, en Europa Occidental, convirtieron a los «derechos» en verdades absolutas, alterando su significado original de regalo de los reyes. Por ejemplo, el término derivado del sánscrito adhikan originalmente significaba poder adquirido por un soberano o derivado de este, y se usaba de forma similar al Recht de la Europa medieval. En el sur de la India, por ejemplo, existía un tipo de funcionario local llamado adhigari. Esta palabra pasó a designar asimismo, de la mano de reformadores radicales indios, un derecho absoluto y evidente.

Aparte de catalizar estos cambios de significado, las teorías europeas de los derechos dotaban de cierto grado de uniformidad y mutua traducibilidad a conjuntos de sentimientos experimentados por los grupos subordinados de sociedades no europeas que exigían dignidad moral. En Japón, por ejemplo, las ideas sintoístas y budistas sobre el karma y la regeneración dieron lugar al concepto del «noble hombre de familia»: un campesino patriota y estoico, insertado en un cosmos moral más amplio, que valía lo mismo que cualquiera por baja que fuera su extracción social. Se alababa al hombre de familia y se lo comparaba con los samuráis hipócritas y los parásitos de la corte de los que hablaba la literatura de la era Tokugawa (1600-1868). En las décadas de 1870 y 1880, los reformistas modernizadores de Japón quisieron dar a la nueva constitución Meiji una base más popular fusionando estas ideas más antiguas con conceptos occidentales modificados. Cantaban las alabanzas del noble hombre de familia, pero también distribuyeron copias de las traducciones japonesas de Sobre la libertad de Mill y Self-Help de Samuel Smiles durante sus campañas políticas (Sukehiro, 1989, pp. 480-486). De alguna forma, Mill acabó incorporándose al panteón de los dioses-ancestros del Shinto.

Esta hibridación de la teoría de los derechos adoptó una forma diferente en el caso de las castas más bajas de la India. Allí, quienes ocupaban ritualmente una posición inferior solían afirmar que procedían de linajes más elevados basándose en leyendas sobre las castas. Podían decir, por ejemplo, que descendían de sacerdotes brahmanes o de nobles guerreros que habían bajado de casta por culpa de los malos hados. En las décadas de 1860 y 1870, los reformistas de castas bajas de la India occidental, liderados por Joti Rao Phule, elaboraron argumentos en torno a los derechos recurriendo a una gran variedad de fuentes.

Partieron de tradiciones indígenas de devoción religiosa (bhakti) que proclamaban la igualdad de todas las almas ante Dios (O'Hanlon, 1985). Hicieron hincapié en su importancia histórica y posterior degradación a consecuencia de tiranías brahmánicas y en ocasiones musulmanas, pero también citaban directamente a Tom Paine y el mensaje cristiano de igualdad espiritual predicado por los misioneros. Estas referencias europeas vigorizaron y generalizaron las demandas indígenas, pero no las crearon ex novo.

Puede que fuera en el mundo del abolicionismo y de los libertos africanos donde las teorías de los derechos tuvieron su mayor impacto. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano condujo directamente a la abolición de la esclavitud en Francia y en sus colonias. Condorcet, Sieyès y Mirabeau, entre otros, rechazaron la esclavitud basándose en las teorías ilustradas de los derechos humanos absolutos, aunque sus esfuerzos prácticos fueran fiel reflejo del humanismo cristiano de Wilberforce. Los «jacobinos negros» de las revueltas de esclavos que estallaron en las Indias Occidentales en las décadas de 1790 y de 1800 hallaron estos argumentos y los convirtieron en una teoría del gobierno en las plantaciones liberadas. Más tarde, tanto en las Américas como en el Caribe, los activistas antiesclavistas blancos esgrimieron las teorías de los derechos naturales y el humanismo cristiano contra los propietarios de esclavos. En su defensa, los propietarios de esclavos norteamericanos apelaron a algo que se parecía bastante a la visión orgánica de la comunidad de Burke. Los hombres de Iglesia conservadores, así como los magnates de América Central y del Sur, apelaron a la teoría de Aristóteles sobre la esclavitud «natural».

También los criollos y pueblos de raza mixta (europea e indígena) de México y Perú adoptaron y transformaron las teorías de los derechos naturales. En este caso, los teóricos las fusionaron con formas indígenas de patriotismo cívico republicano. Los mexicanos que se rebelaron contra el dominio español y los reformadores posteriores a la Independencia afirmaban que los hombres nacían libres, pero también jugaron con la idea de que mexicanos y peruanos habían heredado la soberanía de los antiguos aztecas e incas para justificar sus exigencias frente al despotismo español. El suelo mexicano no era sólo tierra de pueblos originariamente libres procedentes de Asia, también había aparecido en él la Virgen María en forma de Nuestra Señora de Guadalupe. Evidentemente, estas teorías no condujeron a una rápida emancipación de los indios y mucho menos de los esclavos negros, pero gestaron un pensamiento radical indígena que persistió hasta época de la Revolución mexicana de 1911-1915.

DEL LIBERALISMO AL PROTECCIONISMO CULTURAL

En la sección previa hemos visto cómo se adoptó a los teóricos liberales clásicos de los derechos en sociedades no europeas insertándolos en la tradición indígena de la virtud cívica. Estas tradiciones locales estaban imbricadas en conceptos religiosos en mayor o menor medida. Los pensadores indígenas solían seleccionar los elementos más conservadores de la ideología liberal, que hacían hincapié en la historia y en la unidad orgánica de las comunidades humanas, dejando de lado la idea de derechos no mediados. Encajaban bien en la idea local de jerarquía y orden y, lo que era aún más importante, hablaban de la necesidad de autofortalecimiento que se había difundido por todas las civilizaciones extraeuropeas sometidas total o parcialmente al dominio europeo cuando este alcanzó su clímax a partir de 1850.

Esto es bastante evidente en la recepción y uso de la economía política clásica. En general, hasta los autores asiáticos, africanos y latinoamericanos que defendían los derechos humanos rechazaban enérgicamente el libre comercio. Como bien ha señalado Emma (2001), para los pensadores europeos de la tradición de Adam Smith y Condorcet el libre comercio era una suerte de «independencia moral» o libertad política. Algunos escritores como Ram Mohun Roy y Alexander Crummell, de los hablaremos más adelante, aceptaron la necesidad del libre comercio por considerarlo preferible a la violencia de las compañías que ejercían un monopolio armado, como la Compañía de las Indias Orientales y diversas compañías africanas. Roy llegó incluso a afirmar que la emigración europea al subcontinente como consecuencia de la implementación del libre comercio podría crear una especie de Brasil indígena en el que los intereses comunes de los criollos angloindios, los indígenas y los mestizos garantizaran a todos los indios libertades constitucionales (Ghose, 1887, II, pp. 613-619).

Sin embargo, en general, el proteccionismo económico se acabó asociando rápidamente a la preservación de la propia cultura. Se recurría a Friedrich List y otros defensores de la economía política nacional. Las críticas al «Smithianismus» o «economía política animal» (, 1998) surgió más o menos a la vez en Prusia, Hungría, Brasil e India. En la década de 1840 leían a List en

Bengala, y los intelectuales de Calcuta también anotaban pasajes de los escritos de Adam Smith y J. S. Mill en los que se afirmaba que la guerra y la protección nacional eran argumentos válidos a favor del libre comercio. No está claro cuándo se tradujo a List al chino, pero Wang T'ao, Feng y Kang Youwei elaboraron duros argumentos contra el libre comercio, que favorecía los intereses de los británicos y acababa con la industria indígena. En unas obras escritas tras visitar Inglaterra y Francia, Wang comparaba el sistema internacional moderno con el periodo chino antiguo de los «estados combatientes», que acabó cuando el Imperio impuso como norma universal las normas confucianas. En esas condiciones, las naciones tenían el derecho y el deber de proteger su industria y su artesanía. En 1865, Wang escribió a Li Hongzhang que el problema de estar a merced de los bárbaros europeos tenía dos caras. Primero había que crear un «control de la economía» chino y promocionar «la dignidad nacional china» (Cohen, 1974, pp. 60-70). Ambos asuntos eran totalmente compatibles con las normas chinas antiguas sobre el arte del gobierno. Los Ming habían intentado controlar la economía, pasando del papel moneda a la plata, y promocionar la justicia blindando el país frente al exterior. Los Qing crearon un monopolio de Estado, el Cohong, y quisieron acabar con las importaciones de opio de los británicos por razones similares. El proteccionismo económico y el cultural fueron de la mano, del Japón Meiji a Brasil y Argentina. La idea de un virtuoso monopolio regio o natural para garantizar el empleo a artesanos y trabajadores, junto a precios justos, se expresó en diversos lenguajes políticos. El concepto casaba con el legado de List de formas diversas.

Otra de las doctrinas clave del radicalismo decimonónico fue la expansión del electorado hasta alcanzar el sufragio universal. Una vez más, los elementos jerárquicos y paternalistas de la formulación liberal estaban en tensión perpetua con los dictados de los derechos universales. Fuera de Europa, tanto los administradores coloniales como los literati indígenas buscaban argumentos para rebajar el radicalismo. Hasta los liberales más progresistas, encabezados por John Stuart Mill, negaban en general la capacidad de indios, chinos o africanos para gobernarse a sí mismos, basándose en el hecho de que su vida nacional era defectuosa y siglos de despotismo oriental les habían inoculado el gobierno autocrático; una idea que habían heredado de los escritores del siglo XVIII. El autogobierno nativo sólo se daría tras un periodo de ilustración lo más largo posible. Los reformadores europeos más radicales, como Allan Octavian Hume, fundador del Congreso Nacional Indio, recurrieron a la ficción de que los indios eran capaces de autogobernarse porque eran «arios»; en cierto modo, hombres blancos honorarios. Donde los ingleses introdujeron pequeños electorados

europeos, como en la India, Egipto y el Caribe a partir de 1883, se los consideraba adjuntos en la tarea de recaudar impuestos y de difundir el nacionalismo entre la opinión pública más que escuelas de autogobierno. Las medidas adoptadas en Nueva Zelanda a partir de 1867, que otorgó escaños en el parlamento y más tarde el derecho al voto a algunos maoríes, parece ser una excepción parcial a lo anterior. Pero a aquellos maoríes los consideraban agentes civilizadores de sus dóciles hermanos (Belich, 1996, pp. 265-266): resurge así el concepto de tutela.

Los literati indígenas a menudo apoyaban estas posturas tácitamente. La teoría de la shura, técnicamente el cuerpo representativo de todos los creyentes, formaba parte del islam. El Corán, los Hadices y las reinterpretaciones medievales de Aristóteles ponían el acento en la consulta y el buen consejo. Pero la tradición también daba mucho peso a los consejos de los sabios (los ulama) y a los propietarios. Tanto los conservadores como los populistas del Imperio otomano y sus dependencias se mostraban contrarios a los «parlamentos», creados periódicamente a partir de 1840, porque tendían a generar corrupción entre la oligarquía y a interferir con el buen gobierno. En otras tradiciones se reconocía asimismo mayor peso a brahmanes, monjes budistas o samuráis.

Las objeciones filosóficas a extender el sufragio fueron mayores en el caso del derecho al voto femenino: no se permitió a las mujeres participar en la vida pública. Los teóricos británicos y de otros lugares de Europa estaban en contra del voto femenino porque alegaban que dividiría a las familias, aparte de que dudaban de la capacidad mental de las mujeres. Donde las mujeres obtuvieron el voto, como en Australia del Sur o Wyoming, los líderes señalaban que las mujeres quizá pudieran domesticar a sus machos salvajes de frontera. El derecho de la mujer a ser representada se concedió muy tarde, si es que se concedió. La postura de los reformadores musulmanes es un magnífico ejemplo. En Egipto, Qasim Amin escribió sobre «la emancipación de las mujeres» y afirmaba que el trato que recibían en el mundo musulmán iba en contra de las creencias del islam; una afirmación por la que fue duramente criticado (Badawi, 1978, p. 90). A estos reformistas les preocupaban sobre todo los derechos de las poblaciones sometidas y las naciones, no los de los individuos, hombres o mujeres.

ESENCIAS NACIONALES Y RAZAS

A partir de 1860, el liberalismo clásico había superado su punto álgido en Europa. El darwinismo social hacía hincapié en la evolución de las sociedades en su calidad de organismos, no de cuerpos unidos por un contrato social. Muchos teóricos, incluidos los que se decían liberales como Fitzjames Stephen, pedían una mayor intervención estatal. Los filósofos idealistas se volcaron en la virtud y restaron importancia a los derechos. Este giro fue mucho más evidente fuera de Europa y de Estados Unidos, donde ya se había interpretado el liberalismo teniendo en cuenta las condiciones y filosofías locales. Un factor importante fue la sensación que se tenía en Asia y Oriente Próximo de que la virtud de civilizaciones enteras estaba amenazada por el dominio económico y militar de Occidente. Teóricos tan diversos como Kang Youwei en China, Nakae Chomin en Japón, M. K. Gandhi en la India y Jamal al-din al-Afghani en los territorios islámicos, invocaban la religión, la nación y la cultura como entidades a las que había que servir y proteger. Al mismo tiempo, las predisposiciones de las filosofías políticas no europeas determinaron la recepción, «captura» y uso de estas nuevas teorías occidentales.

Un caso clásico fue la recepción de Auguste Comte en el mundo extraeuropeo descrita por Geraldine Forbes (1999). El positivismo se concebía como una profecía radical sobre la entrada de la humanidad en una nueva era de la ciencia y la razón. Pero hasta en Gran Bretaña y Francia transformaron los positivistas rápidamente la doctrina en una especie de religión laica, haciendo hincapié en la deidad trascendente de Comte, más que en el advenimiento de la Edad de la Razón. En Japón entendieron a Comte como un crítico del «feudalismo» u orden antiguo. Sus seguidores no veían incompatibilidad alguna entre el positivismo, la defensa de nuevas formas de devoción al emperador y una veneración renovada a los espíritus del Shinto. En la India, los positivistas leían las obras de Comte a orillas del Ganges, como si fueran escrituras sagradas. En Latinoamérica las hicieron suyas los militares modernizadores que querían romper con los restos del «espíritu feudal español».

Herbert Spencer fue, como Comte, uno de los pensadores anglófonos más alabados entre los no europeos en la segunda mitad del siglo XIX. Su individualismo y su defensa a ultranza de la filosofía del laissez faire fue lo que más atención atrajo en Europa y Norteamérica. En El hombre frente al Estado conminaba a los liberales de finales de siglo a convertirse en intervencionistas paternalistas, como habían sido los tories en tiempos. La nueva clase emergente

de magnates industriales de ambos lados del Atlántico (sobre todo Andrew Carnegie) tomaron muy buena nota de ello[4]. Pero fuera de Europa y de Estados Unidos, lo que mejor casaba con las sensibilidades políticas locales eran las ideas organicistas de Spencer sobre la comunidad política y la sociedad. Kang Youwei y otros reformistas chinos, por ejemplo, recurrieron a las primeras traducciones de Spencer para sostener que el pueblo chino podía evolucionar por medio de la lucha hasta alcanzar una nueva perfección racial y nacional. En su opinión, Spencer volvía a las nociones confucianas y taoístas de la comunidad política entendida como un ser armonioso y sensible; en sus análisis, dedicaban mucha menos atención al individualismo radical y a los principios del laissez faire. El organicismo de Spencer, al igual que las ideologías raciales de algunos de sus contemporáneos, hallaron un nicho ecológico en sociedades cuyos líderes buscaban la unidad allí donde lo hegemónico eran las divisiones por casta y estatus[5].

Este tipo de apropiación afectaría después al marxismo clásico. En el caso de los pensadores no europeos, lo más útil de las nociones marxistas era el ideal de una comunidad política comunista guiada por la solidaridad. La lucha de clases y los derechos del trabajador alienado recibieron mucha menos atención hasta el surgimiento de los movimientos radicales de la década de 1920. La lucha contra el colonialismo era una lucha entre culturas, no entre clases. En China, los jóvenes radicales que adoptaron el marxismo en la sombría década de 1890 volvieron a las denuncias de corrupción y opresión de los pobres de las rebeliones Taiping y Boxer. Pensaban que podían acabar con lo que consideraban el creciente «poder de los ricos», personas al margen de la comunidad moral semiconfuciana, por medio de huelgas, como al parecer había ocurrido en la autocracia zarista (Spence, 1999, p. 260). En este caso, como en el de Italia o el del México revolucionario, el agrarismo, el socialismo y el conservadurismo popular brotaron del mismo caldo de cultivo que el fascismo posterior. En China, eso sí, las nuevas ideas políticas se adaptaron sutilmente a las doctrinas prevalecientes. Hu Hanmin, uno de los primeros colaboradores de Sun Yatsen, escribió sobre el socialismo en 1905:

No cabe aplicar todas las teorías colectivistas a China en su estado de desarrollo actual. Pero, en el caso de la nacionalización de la tierra, ya contamos con el modelo del «campo de pozo» de las Tres Dinastías [una forma muy antigua de siembra e irrigación conjunta de la tierra] y no debería ser difícil poner en

práctica una idea indígena, de nuestra conciencia racial, en esta épica de cambio político[6].

LIBERALISMO Y CULTURA EN EL SUR DE ASIA

Pasaré a considerar dos ejemplos prácticos en mayor detalle: la India y el pensamiento político panafricano. En el caso de la India hay que considerar la recepción del pensamiento político y social británico, primero, y del europeo, después, en el contexto de un gobierno colonial muy intrusivo. Los administradores y misioneros británicos intentaron moldear deliberadamente las mentes de una pequeña elite india inculcándoles «razón», ciencia y, a ser posible, cristianismo por medio de la extensión limitada de una educación de estilo occidental. Lo que resulta sorprendente es el virtuosismo con el que los pensadores indios adaptaron teorías occidentales (como el liberalismo y, después, versiones del idealismo e incluso del racismo) a sus propias circunstancias, usándolas para alcanzar metas nacionalistas antes del fin del siglo XIX.

Entre 1750 y 1900, los hindúes siguieron transmitiendo y adaptando tradiciones del buen gobierno que tenían puntos de referencia comunes con el republicanismo cívico europeo. Los emperadores mogol habían alabado los frutos de la tradición islámico-aristotélica tales como el libro Akhlaq-i Nasiri. Los gobernantes de los estados sucesores del gran mogol siguieron defendiendo este tipo de texto, que aconsejaba a príncipes y cabezas de familia una conducta correcta. El análisis de las peticiones y periódicos vernáculos de la época sugiere que estas nociones del buen consejo siguieron siendo fundamentales en el lenguaje político de los últimos reinos indios semiindependientes y de las clases educadas al servicio de Gran Bretaña[7]. Pero no hay que dar por sentado que esta tradición sea necesariamente inclusiva o armoniosa. Los puristas musulmanes del periodo de transición, como Shah Wali-Allah y Shah Abd al-Aziz de Delhi, la utilizaron para criticar ferozmente a hindúes y chiíes. Wali-Allah defendía el ideal del buen consejo y la virtud cívica, pero señalaba que en la comunidad ideal no había lugar para idólatras ni herejes (Rizvi, 1980, 1982). Una tradición sánscrita paralela del gobierno justo aparece en obras como Ajnapatra, un texto del siglo XVIII sobre el buen gobierno de la India occidental

maratha (Puntambekar, 1929, pp. 81-105, 207-233). En obras como esta se daba un papel mayor al rey que en su equivalente indomusulmán, y se consideraba virtuosa a aquella comunidad política que contara con una ordenación adecuada de las castas. Sólo a mediados de siglo, en parte debido a la influencia de las concepciones occidentales de la Realpolitik, atrajo la atención de los literati hindúes una tradición propia, más «maquiavélica», asociada a la Arthasastra de Kautilya.

Lo que tradicionalmente se consideraba un gobierno ético siguió marcando el discurso popular y la ideología de los reformistas hindúes y musulmanes durante todo el siglo XIX. Por ejemplo, Sir Sayyid Ahmad Khan, que más tarde fundaría el Mahomedan Anglo-Oriental College de Aligarh, se basó en la tradición akhlaq cuando criticaba a los británicos por la injusticia de su gobierno y por escuchar a malos consejeros en vísperas de la rebelión de 1857 (Khan, 1858). Pero, con el tiempo, sus formulaciones se hicieron mucho menos eclécticas; por ejemplo, llegó a recurrir a san Pablo para hablar de la amistad política entre gobernantes y gobernados. También modificó las teorías europeas sobre el declive eugenésico de las razas cuando hizo un llamamiento a los indios musulmanes para que se regeneraran por medio de la educación y la destreza física, algo que recomendaban asimismo los hindúes de su época.

Mientras, los bengalíes se habían dedicado más directamente a las ideologías liberales que leían en los libros y periódicos británicos. Su figura más destacada fue Raja Ram Mohun Roy, a quien aún se considera acertadamente el primer político y filósofo indio moderno. Roy provenía de una familia de abolengo al servicio del gran mogol, dominaba el persa y estaba bajo la influencia del monoteísmo musulmán y de la ética cristiana. Leía vorazmente en inglés y más tarde también en francés, y falleció en Inglaterra en 1833 defendiendo los «derechos» del emperador mogol, al que habían arrebatado todo poder, y condenando los abusos de la Compañía de las Indias Orientales (Ghose, 1887, II, pp. 525-579). Ram Mohun Roy estaba a favor de la libertad de prensa y del libre mercado, porque pensaba que acabaría con la corrupción causada por el monopolio de la Compañía. En sus escritos se aprecia una visión cosmopolita bastante sorprendente en comparación con las de los Mill u otros contemporáneos ingleses. Defendía el derecho a la autodeterminación de los pueblos y apoyó las revoluciones de Génova, España y Portugal. Era partidario de la emancipación católica y alababa a Daniel O’Connell, aunque no existen pruebas de que este, alguna vez, le devolviera el cumplido.

Ram Mohun Roy parece haber adoptado la idea de Bentham de que el concepto de los derechos abstractos absolutos era una bobada teórica. Lo que él defendía era una extensión del constitucionalismo británico que Blackstone había introducido en la India en el siglo XVIII, reforzado con la separación de poderes y el imperio de la ley de Montesquieu (Majumdar, 1934, pp. 16-17). El Parlamento debía desplazar a la Compañía y ejercer un buen gobierno. Creía que los gobernantes británicos debían contar con consejeros europeos e hindúes cultos: los magnates locales, los comerciantes poderosos y la intelligentsia, que conocían el «sentido del país», debían debatir las propuestas de ley (Ghose, 1887, II, pp. 554-555)[8]. En mi opinión, no se trataba sólo de una invocación de la teoría paternalista whig, sino asimismo de una reapropiación de la tradición mogol del buen consejero, cuyo epítome había sido una forma de representación, denominada mahzar, en la que «el sentido de la localidad» llegaba al gobernante a través de las peticiones de los hombres sabios, las personas de buena cuna y los comerciantes respetables. Roy no creía que la libertad de prensa fuera un derecho absoluto, pero permitía que los gobernantes pudieran estar informados de los errores cometidos «en la administración de un vasto imperio» (Majumdar, 1934, pp. 64-65). Los editores de prensa cumplían en este modelo un papel similar al de los redactores de noticias del régimen mogol, advirtiendo a los gobernantes sobre los casos de corrupción y opresión.

Pronto surgió una tradición liberal más sólida en el Calcuta Hindu College. Un grupo de jóvenes mestizos de ascendencia bengalí empezó a hacer un uso más directo de Tom Paine y de la Revolución francesa. El historiador B. B. Majumdar los califica de «radicales filosóficos»; Henry Derozio (1809-1831), Rasik Krishna Mullick (1810-1858) y sus seguidores se burlaban del brahmanismo y de las «castas», y pedían a los británicos derechos civiles (Majumdar, 1934, pp. 78-155). No menos significativa fue la reacción que despertaron en un grupo de neotradicionalistas algo mayores, quienes habían formado un cuerpo denominado Dharma Sabha (La Sociedad de la Religión Justa) en 1830. Estos hombres también procedían de la nueva intelligentsia y de las clases burguesas de Calcuta. Sin embargo, se quejaron amargamente cuando los británicos prohibieron la costumbre de quemar a las viudas en las piras funerarias de sus esposos (sati). Ram Mohun Roy apoyó la intervención británica en este punto por motivos humanitarios, aunque rechazara otros intentos de modificar prácticas hinduistas heredadas.

Los líderes de Dharma Sabha también estaban en desacuerdo con Roy en temas como el libre comercio y la colonización. Roy creía que los colonos británicos

honrados ayudarían a mermar el despotismo de la Compañía y llevarían las libertades inglesas a la India. Los publicistas asociados a Dharma Sabha afirmaron que la colonización había destruido Irlanda y a los pueblos indígenas de Norteamérica y Australia, aunque dieron un giro hindú a este anticolonialismo temprano. Se dijo que la colonización europea pondría en entredicho la pureza de castas hindú. Es más, supuestamente se les prohibía a los mercaderes hindúes que viajaran a ultramar para no polucionar su casta; lo justo era que les permitieran controlar el comercio de la India sin interferencias. Por estas razones, ni la economía política nacional ni el laissez faire parecían adecuados en las condiciones de la India. Más tarde se metió en un mismo saco el proteccionismo económico y el cultural, presente incluso en las ideas de un liberal modernizador como Bhola Nath Chunder Ghose. En cierto modo, ello anticipaba el binomio de Gandhi, swaraj (autogobierno) y swadeshi (industria nacional), vinculado a la idea de pureza hindú (Chunder, 1869, I, p. 169). Es otro buen ejemplo de cómo se adaptó y transformó el pensamiento político decimonónico europeo cuando lograba encajar en nichos ecológicos concretos.

Estos temas y las tensiones que provocaban resurgieron en las ideologías del Congreso Nacional Indio y sus asociaciones para la reforma tras su fundación en 1885. Aparentemente, el Congreso era una institución liberal típicamente británica (Wedderburn, 1974, pp. 1-5). Sus primeros líderes, europeos e indios, utilizaban los viejos argumentos whigs contra la maldición del Estado fiscal-militar que obligaba al Gobierno de la India a dejar morir de hambre a los campesinos para llevar a cabo guerras de agresión en las fronteras. Por un lado, los hombres del Congreso mostraron cierta desidia a la hora de sopesar medidas de redistribución de tierras y abogaron por fijar su tributación para incentivar la responsabilidad de los propietarios. Por otro, alentaban la creación de cooperativas de crédito agrícola y medidas para regular los arrendamientos. Los del Congreso querían avanzar rápidamente hacia un gobierno de la India semiindependiente. Cuando se mencionaban temas como el derecho al voto femenino o de las castas inferiores, se hacía desde el paternalismo. Las castas inferiores tendrían que acabar con sus sucios hábitos y aprender autocontrol antes de formar parte del proceso político; las mujeres, dejarse guiar por sus esposos. Se adaptó la idea de la valía encarnada de los textos clásicos hindúes a las concepciones coloniales de tutelaje.

El salto a posiciones más radicales se dio con un parlamentario liberal, Dadabhai Naoroji, quien defendía la economía política nacional y el proteccionismo recurriendo a toneladas de datos extraídos de los almanaques parlamentarios. En

líneas generales, la postura de Naoroji era una copia de la de List y los primeros defensores europeos y norteamericanos del proteccionismo. Pero, aunque aparentemente todo fuera sobrio y victoriano, fueron surgiendo líneas de pensamiento más propias. El Congreso de los primeros años mantenía relaciones con diversos movimientos locales que defendían una reimplantación del hinduismo. Una de sus asociaciones más destacadas fue Arya Samaj, un grupo modernizador cuyos líderes renegaban del hinduismo «politeísta» medieval y querían volver a la religión pura de los Vedas, los textos sánscritos más antiguos. Pero para activistas como el fundador de Samaj, Swami Dayananda Saraswati, los hindúes eran una raza y una nación, aparte de un grupo religioso (Saraswati, 1927). Dayananda habló de reunir a todos los hindúes, negando explícitamente que cristianos o musulmanes pudieran desempeñar un papel destacado en el seno de la comunidad india. A Arya Samaj le preocupaba especialmente la protección de la Madre-Vaca. Pedían el fin del sacrificio de las vacas basándose en la autoridad de las escrituras hinduistas y adaptando los argumentos eugenésicos occidentales para afirmar que las vacas eran esenciales para el bienestar físico y económico de los indios. Las normas prescritas por Dayananda para el matrimonio y la higiene sexual también bebían en diversas fuentes europeas e indias. Más tarde sacó a relucir ideas indias más antiguas aún sobre las condiciones adecuadas para la crianza, pero recurriendo a la vez a ciertas concepciones coloniales de la masculinidad.

Otra tradición del pensamiento social y religioso de finales de siglo que se acabó politizando fue la del movimiento bengalí asociado a los maestros religiosos vaishnavitas, los «amos de sí mismos» (swamis) Ramakrishna y Vivekananda. El pionero del movimiento social de Ramakrishna, Swami Vivekananda, había leído a Comte, Mill y Spencer (Vivekananda, 1960, p. 77). En principio le atrajeron las ideas que hacían hincapié en lo inefable e inalcanzable de la Deidad, pero más tarde Vivekananda adoptó y dio un nuevo impulso a la fe en la necesidad humana de amor divino y a la devoción a la Gran Madre y su manifestación asociada, el Dios Krishna. No era tanto una «revuelta contra la razón», como afirmara John Burrow respecto de movimientos análogos en el contexto europeo, sino un intento de dinamizar la vida política y social integrando la razón en la pasión religiosa cósmica. La intervención de Vivekananda en el Parlamento Mundial de Religiones celebrado en Chicago en 1893 fue, sin duda, un acto de autoafirmación política nacional. El hombre santo oriental fue para demostrar que el amor divino y el misticismo de la India eran superiores a las avariciosas y agresivas comunidades políticas de Occidente.

En el fondo, el pensamiento de Vivekananda era político y organicista a la par que social y religioso. Explicó a un discípulo que había cuatro castas en la India como había cuatro castas en el mundo. India cumplía en la escena internacional el papel de la más elevada, la casta sacerdotal de los brahmanes, mientras que las funciones guerreras habían sido cosa del Imperio romano y de los estados militares modernos. Inglaterra era la reina del comercio (bania), y Estados Unidos, con sus pretensiones democráticas, era el ámbito del sudra u hombre corriente (Vivekananda, 1960, p. 564). Una postura más abiertamente política fue la adoptada por Aurobindo Ghose, ideólogo de la construcción de naciones por medio del autosacrificio (Aurobindo, 1958). El culto a la Madre y el rechazo a la presencia occidental corruptora se vinculó a las ideas del denominado periodo swadeshi (o «indófilo») de 1905-1910, cuando la juventud bengalí rechazó en masa el estilo y los bienes occidentales e instigó poco menos que a adoptar un culto terrorista contra los funcionarios británicos. Los denominados «extremistas» de este periodo rechazaron la agitación constitucional y recurrieron a un culto a la violencia que se basaba en precedentes anarquistas rusos e irlandeses. Querían una nación india libre pero, progresivamente, la nación se fue identificando cada vez más con el hinduismo (Sartori, 2008).

Hoy, muchos intelectuales indios creen que esta fue la tendencia dominante de la ideología del Asia meridional a finales del siglo XIX, y que en el siglo XX evolucionó fácilmente hacia lo que se ha denominado el «fascismo hinduista» de Vinayak Damodar Savarkar y el integralista RSS. Pero no debemos homogeneizar y caricaturizar el pensamiento político hindú de en torno a 1900. En contra de esta tendencia se alzó el pensamiento comunitario y antiestatalista de Mohandas Karamchand Gandhi, que entreveró ideas de Ruskin y Tolstói con las del pacifista y vegetariano vaishnavismo gujaratí. Como hemos señalado más arriba, se predicaba el autogobierno sobre la base del autocontrol moral, sexual y en la dieta. En cierto modo, una comunidad nacional era lo que comía, lo que tejía y la imagen que daba de sí misma. Las versiones populares de esta ideología inclusiva, que incorporaba a cristianos y musulmanes al cuerpo político, habían surgido en las provincias. En Bengala, por ejemplo, donde los musulmanes hablaban la lengua vernácula y usaban una escritura derivada del sánscrito, se adoraba a la Diosa Madre tanto en su vertiente protectora como en su personificación de la guerra con el nombre de Kali (Bose, 1997). En 1900 había en la India una red laica de asociaciones voluntarias similares a las misiones de Ramakrishna. Organizaciones como la Sociedad de Servidores de la India urgían a los hombres con formación a dedicarse al servicio de los pobres para crear una auténtica comunidad nacional. El concepto indio de sewa, el

servicio a un señor o deidad, se tradujo en la idea de servicio común al cuerpo político. Nos encontramos, una vez más, con un ejemplo de transformación conceptual y lingüística surgida del contacto con el pensamiento político occidental, aun cuando había antecedentes en las tradiciones indígenas de amor espiritual (bhakti).

EL TRIÁNGULO AFRICANO: RELIGIÓN Y EMANCIPACIÓN

Los intelectuales de la mayor parte de Asia y el norte de África adaptaron las ideas políticas europeas en el contexto de sofisticadas tradiciones de pensamiento indígenas que también pretendían tener validez universal. Las tradiciones éticas del África subsahariana eran orales y particularistas. El pensamiento político panafricano temprano evolucionó en el triángulo de esclavitud formado por Europa occidental, África occidental, el Caribe y Estados Unidos. En este caso, los intelectuales africanos se basaron en las teorías europeas de los derechos humanos. Pero, una vez más, hubo que adaptarlas a las sensibilidades de la cristiandad africana y, más tarde, a las ideas antropológicas que el continente africano tenía de sí mismo.

El pensamiento político europeo tuvo poco impacto directo en el África subsahariana antes de 1900, por la sencilla razón de que la mayor parte de África no se conquistó hasta después de 1870. Evidentemente, los colonos neerlandeses del Cabo habían desarrollado la ideología cristiana conservadora del Pueblo Elegido y la ideología «liberadora» de los derechos naturales en torno a la década de 1790, pero sólo había pequeños contingentes de africanos educados a la occidental en las costas africanas del sur y el oeste. En la década de 1880 surgieron iglesias cristianas negras en diversas partes del continente, que adaptaron el cristianismo a las sensibilidades indígenas con gran virtuosismo. Eliminaron el énfasis europeo en la redención y lo sustituyeron por el interés que experimentaban los africanos por la salud mental y espiritual. Las ideas bíblicas del Pueblo Elegido se adaptaron asimismo a lo que podría denominarse el «patriotismo hotentote» propio de mestizos y africanos semiaculturados del Cabo de Buena Esperanza. Sin embargo, lo que podemos denominar el pensamiento político moderno africano surgió sobre todo en el viejo «triángulo de los esclavos» que conectaba África occidental con las Indias Occidentales y

Estados Unidos.

En principio adoptó la forma de una visión religiosa y milenarista de la emancipación negra y su participación en la república cristiana. Quienes en el siglo XVIII predicaban entre «gente libre de color» en las colonias británicas norteamericanas se basaban en Salmos 68:31: «Vendrán príncipes de Egipto; Etiopía se apresurará a extender sus manos hacia Dios». Los tradicionalistas negros, que escaparon a Jamaica en 1783, llevaron el mensaje de la redención y la liberación a las Indias Occidentales[9]. Pero esta deriva profética se acabó magnificando y transformando por el impacto del jacobinismo negro y el surgimiento del movimiento antiesclavista en Gran Bretaña y Francia[10]. El claro alegato en favor de los derechos humanos para los negros anunciado por Toussaint L'Ouverture en el Santo Domingo francés, por Wilberforce en el Parlamento británico y por el republicano negro Jean-Baptiste Belley en la Asamblea francesa, galvanizó a las comunidades de negros libres y, desde la distancia, a las sociedades esclavistas. La conexión estaba clara, ya que Toussaint tenía diversos comandantes a sus órdenes que habían peleado en las revoluciones norteamericana y francesa. Hasta Thomas Jefferson intentó censurar en Estados Unidos los informes sobre la proclamación de la libertad en Haití.

En décadas recientes, bajo la influencia de los Black Studies algunos historiadores han intentado sugerir que la gran insurrección no debió mucho a la influencia europea. La describen como un grand marronage; una «ruptura hacia la libertad» de los esclavos a gran escala, como las que se habían producido desde el siglo XVII en muchas zonas del Caribe en las comunidades de negros libres (por ejemplo, Fouchard, 1989). Se ha sugerido que el vudun o vudú, la religión neoafricana, latía tras la forma de gobierno milenarista y patriarcal que surgió en Haití. Debe ser indudablemente cierto que los principios jacobinos tenían sentido para los haitianos porque estaban en consonancia con los sistemas de creencias existentes. No obstante, el lenguaje político de los rebeldes y del posterior gobierno libre de Haití llevaba la impronta de la Declaración de los Derechos del Hombre, y tanto los negros como los activistas blancos lo entendían y utilizaban en este sentido.

El mensaje se recibió rápidamente en Norteamérica. John Brown Russworm[11], nacido en Jamaica en 1799, se graduó en Bowdoin College (Brunswick, Maine) en 1826 y fue el segundo graduado de color de una universidad estadounidense. Ese mismo año celebró el medio siglo de la Revolución norteamericana con un

discurso sobre las virtudes de la transformación revolucionaria, pero en referencia a la revolución haitiana. Colaboró con dos periódicos abolicionistas, Freedom's Journal y Rights of All. Mas o menos por la misma época, Daniel Walker publicó An Appeal to the Colored Citizens of the World, but especially to those of the United States of America. En este tratado se defendía la necesidad de una guerra justa contra la opresión. Pero lo que más éxito tuvo entre los abolicionistas norteamericanos, tanto blancos como negros, no fue la idea de una república jacobina sino la de la república de cristianos, que tuvo gran impacto hasta en el continente africano. La fundación, en torno al cambio de siglo, de colonias de esclavos liberados en Liberia y Sierra Leona creó un contexto del que salió una reducida intelligentsia afroamericana. Alexander Crummell, fundador de la primera Academia Negra de Estados Unidos (1897), había experimentado el racismo en Norteamérica. Se movía en los círculos abolicionistas de Gran Bretaña, donde obtuvo un grado en Cambridge, y estuvo enseñando en Liberia (Langley, 1979, pp. 23-31).

Crummell tenía mucho en común con Ram Mohun Roy. No le convencía la idea de los derechos naturales absolutos ni tampoco la de la «expiación», según la cual los negros se habían ganado la libertad gracias al sufrimiento (Crummell, 1861)[12]. Sostenía, en cambio, que la colonización de África por parte de cristianos de color era parte del Plan de Dios para crear una república mundial de virtuosos (Crummell, 1856). La idea que tenía Crummell de la misión civilizatoria cristiana parece estar muy influida por el pensamiento ético del obispo Butler. Una vez más, este «sionismo negro» recordaba al discurso etíope anterior, pero se basaba claramente en las teorías del imperialismo liberal y el libre mercado. Al igual que Roy, Crummell creía que el comercio acabaría con la opresión asociada al monopolio y la ignorancia.

Sin embargo, como ocurrió en China y la India, fue una fase relativamente breve. Antes de finales de siglo, los autores de color empezaron a defender el relativismo. Se decía que la cultura y la historia de la «raza negra» constituían un entorno especialmente favorable para el auténtico cristianismo. El imperialismo y el dominio europeo eran fuerzas destructivas más que creativas. Edward Blyden fue un predicador cristiano de las Indias Occidentales (Langley, 1979, pp. 35-41) que vivió en Liberia y en Sierra Leona y se convirtió en uno de los primeros ideólogos del panafricanismo. Blyden sostenía que la raza negra se caracterizaba por un patriarcado «comunista»[13], al que repelían tanto las versiones del industrialismo e individualismo occidentales como el cristianismo. En su libro Christianity, Islam and the Negro Race (1887) afirmaba, en efecto,

que el islam se adecuaba mejor a las condiciones de África que el cristianismo, sobre todo en la versión de los misioneros europeos. Orishatukeh Faduma (alias W. J. Davies), un yoruba nacido en la Guayana británica, desarrolló una versión más científica del argumento (Moore, 1996). Estaba bajo la influencia de la teología liberal protestante, que había empezado a postular la necesidad de aceptar a las culturas asiáticas y africanas por derecho propio. Alentados por la idea de que la fe y la razón eran comunes a todas las culturas, los teólogos liberales hicieron hincapié en la idea de la diferencia racial y cultural rechazando, sin embargo, el tipo de racismo jerárquico promovido por Gobineau[14]. Faduma describió cuidadosamente el pensamiento que subyacía a las «constituciones antiguas» de los reinos Yoruba y Asante de África occidental y les dio una explicación antropológica. Decía, como Herbert Spencer, que Dios utilizaba la evolución de las razas y de las culturas para mejorar la vida corporativa de la humanidad. Los africanos habían creado en tiempos la civilización egipcia, de la que había salido la griega, y volverían a santificar el mundo. Escribió:

Los principios fundamentales [del cristianismo y de la razón] siempre serán los mismos, aunque en su aplicación a las necesidades de la raza humana, la adaptación es un desideratum tan justo como científico. La mente hebrea tiene y debe tener una coloración hebrea, la negra una coloración negra y la europea una coloración europea (Moore, 1996, p. 79).

La postura intelectual de Blyden, Faduma y su generación recuerda a la de Vivekananda, y no es mera coincidencia. El liberalismo protestante y el panafricanismo florecieron en la atmósfera creada por el Parlamento de Religiones de 1893. Vivekananda elaboró su ideología sociopolítica en un contexto en el que las tradiciones vivas de la ética y práctica vaishnavitas estaban muy vivas; Blyden y Faduma contemplaban África desde la distancia. Su mundo era el mundo del triángulo de los esclavos y del abolicionismo. Pero el panafricanismo no fue una tradición inventada. Se basaba en las primeras observaciones antropológicas de las sociedades africanas, y en la memoria y la experiencia de los conversos africanos al cristianismo.

Como decíamos al principio de este ejemplo práctico, en el seno de esas

sociedades africanas el cristianismo fue casi la única forma de pensamiento occidental que tuvo impacto durante el siglo XIX. John y Jean Comaroff han sostenido que la recepción del cristianismo en África fue una especie de «colonización de las mentes» que borró o transformó por completo ideologías anteriores. En cambio, J. D. Y. Peel y sus discípulos replicaron que africanos y europeos se encontraron en términos de igualdad discursiva, cuando no material. El gran estudio de Peel sobre los yorubas es la obra más exhaustiva jamás escrita sobre el pensamiento político africano. Es cierto que, ya en la década de 1830, el oeste y el sur del continente se estaban «convirtiendo» al mensaje cristiano. Los africanos restaron importancia a la idea de redención de la cristiandad europea e incidían en el gran papel de Cristo a la hora de limpiar el cuerpo político, un eco distante de la religión africana. Creían que el cristianismo era un medio para imponer un orden social adecuado, liderado por ancianos, organizado por cohortes de edad y basado en la amistad. Las ideas bíblicas del Pueblo Elegido y la Ley Mosaica legitimaron ideológicamente el surgimiento de nuevas formas de nacionalidad. Entre los yorubas, hubo una serie de conversos cultos, de entre los que destaca el Dr. Samuel Johnson, que crearon uno nuevo relato de la historia yoruba compatible con el cristianismo. Estos hombres borraron la memoria del anterior conflicto ético y político en el seno de la «nación». Transformaron deidades anteriores en figuras históricas. Se basaron en el ejemplo de la conversión de los ingleses paganos en una nación cristiana siguiendo a san Agustín (Peel, 2000, pp. 278-309). El auge de los cultos de sanación, y las formas de oración y organización eclesial comunitarias, convirtieron a las iglesias africanas en unidades básicas del nacionalismo africano emergente con su ideología de la negritud.

CONCLUSIÓN

En un capítulo tan corto, y sobre un tema tan vasto como este, sólo puedo incitar al estudiante del pensamiento político occidental señalando algo obvio. Los pueblos de fuera de Europa se debatieron con el pensamiento político abstracto de forma coherente y creativa a lo largo del siglo XIX. Recibieron y transformaron las ideologías europeas en el seno de «nichos ecológicos» creados por las tradiciones filosóficas asiáticas, africanas o latinoamericanas, y por las condiciones socioeconómicas locales. Esto dio lugar a nuevas escuelas de

pensamiento que no eran occidentales, asiáticas ni africanas, pero se dirigían a una modernidad global común. En general, al menos durante el siglo XIX, las ideologías de los derechos individuales estuvieron subordinadas en el mundo extraeuropeo a las ideas de orden, estabilidad y jerarquía en mucha mayor medida que en Europa. Pero podemos extraer una conclusión más ambiciosa. Es posible que, al tomar en consideración la deriva extraeuropea, se haya transformado la disciplina de la historia del pensamiento político europeo. No cabe duda de que hay que entender las ideas políticas a la luz de la intención de sus autores y de su significado en un campo más amplio que el del discurso y el debate público. Pero no se puede divorciar, a la historia del pensamiento político, de la historia de las religiones ni de la historia de la ciencia, ni dentro ni fuera de Europa. La categoría misma de «pensamiento político» es autolimitadora, sobre todo en el siglo XIX, cuando las concepciones de lo político volvieron a entreverarse con temas propios del universalismo religioso[15] y se expresaron en metáforas derivadas de la ciencia. Por último, la deriva de las ideas políticas fuera de Europa deja claro que, incluso antes del surgimiento de las ideologías socialistas modernas y democráticas, la práctica política y las concepciones populares de la pureza y la justicia retroalimentaban y transformaban las teorías del gobierno construidas por las elites. De manera que, en teoría política, el «giro hermenéutico» acaba de empezar y la hermenéutica transcultural será la disciplina del futuro.

[1] Gandhi, 1997, introducción del editor.

[2] No menciono aquí la tradición cívica republicana porque fuera la única tradición, ni siquiera la dominante del pensamiento social y político anterior a la era liberal. Las tradiciones de la Realpolitik, la monarquía por derecho divino o el igualitarismo milenarista eran igual de importantes. Pero lo que hemos acabado llamando republicanismo cívico fue, de alguna manera, el mínimo denominador común del pensamiento europeo y uno de los más invocados por las oligarquías dominantes.

[3] P. I. Pestel, citado en Vernadsky et al., 1972, p. 514.

[4] Spencer, 1969, introducción del editor.

[5] Para Japón cfr. Brown, 1955, un estudio escrito justo después de la Segunda

Guerra Mundial que sigue siendo valioso.

[6] Hu Hanmin citado en Bernal, 1976, p. 71.

[7] Estos temas se exploran en detalle en Bayly, 1998, pp. 64-85.

[8] Es lo que Roy comunicó a la Comisión Parlamentaria sobre Asuntos Indios, 1831.

[9] El relato más corto y mejor es el de Kwame Anthony Appiah, «The Black World», «Pan Africanism», www.africana.com/Articles/tt_658.htm.

[10] El estudio clásico sigue siendo el de James, 1989.

[11] «Julius S. Scott on John Brown Russworm, Africans to Americans», www.pbs.org/wgbh/aia/part3/3i3131.html.

[12] Crummell fue uno de los primeros pensadores políticos y religiosos que pasó de la expiación a la idea de Jesús como ejemplo social; cfr. Hilton, 1988.

[13] Gran parte de la sociología de África de Blyden se publicó en revistas tras 1885. Está resumido en Blyden, 1908.

[14] Las críticas concretas a Gobineau formuladas por los panafricanistas, en Mathurin, 1976.

[15] Hilton, 1988; cfr. asimismo Marx y Engels, 2002, introducción del editor.

XXVI

IMPERIO E IMPERIALISMO

Duncan Bell[1]

INTRODUCCIÓN

Imperio es uno de los términos más contestados del léxico político moderno. Ha significado múltiples cosas a lo largo de los siglos y hoy seguimos sin contar con una definición clara y coherente. Como en el caso de gran parte de nuestro vocabulario político, etimológicamente hunde sus raíces en el mundo antiguo. Proviene del término latino imperium, que designaba originalmente el derecho al mando (de los magistrados) en Roma. Posteriormente se amplió su significado hasta que llegó a denotar, en época de Julio César y de Augusto, el espacio físico ocupado por las adquisiciones territoriales de Roma, el Imperium Romanum (Richardson, 1991). Los imperios europeos subsiguientes nunca escaparon del todo a la obsesión con el ritual, la virtud y la gloria, la sanción de la religión o la idea, tan central en el enfoque romano, de que extendían la civilización. Hasta el siglo XVIII, cuando se empezó a aplicar a conquistas en el exterior y a formas de gobierno, el término se utilizaba casi exclusivamente en el pensamiento político europeo para referirse al Sacro Imperio Romano Germánico o para designar aquellos territorios sobre los que los estados individuales ejercían su soberanía[2]. Sin embargo, el concepto de imperio ha cambiado con el tiempo, al igual que las prácticas a él asociadas, que han asumido diversas formas en diferentes contextos nacionales y regionales.

En este capítulo voy a centrarme en el pensamiento político de la expansión europea del siglo XIX. Es decir, pretendo explorar algunas de las teorías que criticaban, justificaban y cuestionaban la conquista y gobierno de territorios no

adyacentes, en una época en la que se asistió a una extensión masiva de la escala física de los imperios. En 1800 las potencias europeas controlaban el 35 por 100 de la masa terráquea del planeta; en 1878 era un 67 por 100; en 1914 alcanzó un asombroso 84 por 100 (Kennedy, 1987, pp. 148-149). No voy a estudiar el legado de «imperio» en el contexto europeo, hablando, por ejemplo, del Sacro Imperio Romano Germánico disuelto por Napoleón en agosto de 1806, ni de formas de imperialismo no occidentales. Durante gran parte del siglo, el dominio militar y comercial de Gran Bretaña fijó los términos de la mayor parte del discurso europeo (y luego norteamericano) sobre el imperio. De ahí que estudie, sobre todo, aunque no exclusivamente, el pensamiento político británico. Aunque individuos de todos los puntos del espectro político aportaron argumentos en defensa del imperio, los relatos teóricos más rigurosos y las visiones más ambiciosas tendían a emanar de autores que se autodefinían como liberales; de manera que voy a centrarme en los liberales. La relación entre el liberalismo y el imperio era compleja y variable: escapa a la generalización casual. Fraguada en las hogueras políticas e intelectuales de finales del siglo XVIII y principios del XIX, el liberalismo era una constelación polifacética de posturas en continua evolución, que se mezclaba y a menudo fusionaba con ideas filosóficas (algunas viejas y otras nuevas), así como con prácticas político-económicas[3]. Pese a que los liberales eran de los imperialistas más ardientes, también vertieron agrias críticas contra el imperio. Aunque haya quien afirme lo contrario (Jahn, 2005; Mehta, 1999), no hubo una «lógica», «impulso» o «afán» imperial liberal concreto o inherente. Esta línea de argumentación parece sugerir, como mínimo, que, para evitar que los liberales se convirtieran en imperialistas, fue (y es) necesario un acto de voluntad o de circunspección teórica. Aunque es cierto en el caso de algunas articulaciones concretas del liberalismo, no brinda un retrato adecuado de la tradición liberal, que era muy diversa y en cuyo seno se formulaban críticas diversas. El pensamiento liberal europeo, en líneas generales, hacía gala de una gran indeterminación teórica en lo que a expansión y gobierno imperial se refiere.

Las cuestiones relativas al imperio formaban parte del tejido del pensamiento político decimonónico. A veces se planteaban de forma directa; por ejemplo, en los debates acerca de los medios y fines del gobierno despótico sobre los pueblos sometidos que hallamos en las obras de John Stuart Mill y de Alexis de Tocqueville, así como en las críticas fulminantes al imperio formuladas por Benjamin Constant o Herbert Spencer. El imperio también permeó, en un sentido menos directo, pero no menos importante, muchos otros aspectos del pensamiento social y político, contribuyendo a moldear concepciones de la

libertad, la nacionalidad, el género y la raza, apoyando las proclamaciones de la igualdad moral y la racionalidad política, creando marcos para los debates sobre el alcance y el valor de la democracia y sustentando los análisis de la naturaleza de la economía política, el progreso, la civilización y el yo. La ideología imperial se difundió por un sinfín de medios y se articuló en gran variedad de registros, incluido un saber «colonial» antropológico, cartográfico y tecnológico. Dio forma a la evolución de las ciencias naturales y sociales. Permeó la literatura y las artes visuales. Esta variación polifónica y esta omnipresencia ideológica apenas sorprende teniendo en cuenta el gran papel desempeñado por los imperios en la estructuración del orden mundial. Pero el tenor y el tono del pensamiento imperial difería mucho entre individuos y posturas teóricas, a menudo dependiendo del poder relativo de las comunidades de las que emanaba. Los pensadores decimonónicos europeos tendían a hacer gala de una enorme confianza, y a menudo de una mal disimulada arrogancia, en la forma en la que percibían los logros materiales y culturales de su propia «civilización» en comparación con modos de vida «más atrasados». Esto solía traducirse en exigencias sobre la superioridad moral y, en muchos casos, en la justificación del protectorado. Pero hubo variaciones nacionales significativas. Durante la mayor parte del siglo, los británicos ejercieron el dominio imperial de forma bastante segura, aunque en algunos ambientes se tenía la desagradable sensación de que el declive (y posiblemente la caída) era una amenaza inminente, sobre todo hacia finales de siglo. Los franceses, por su parte, solían dirigir miradas envidiosas al otro lado del Canal: las aspiraciones universalistas del republicanismo posrevolucionario se habían moderado por el reconocimiento de las realidades políticas. A medida que avanzaba el siglo, esta combinación de inseguridad y de emulación afectó a Alemania, Italia y, en menor medida, al pensamiento político norteamericano. Al inicio del siglo XX, muchos europeos observaban nerviosos, con admiración y envidia, cómo crecía el poder político, económico y militar de Estados Unidos. Un nuevo y potencialmente vasto imperio acechaba en el horizonte. El deseo de competir exitosamente, tanto en términos económicos como geopolíticos, dio lugar a muchos debates sobre el imperialismo.

Para ilustrar la variedad del pensamiento imperial voy a esbozar brevemente las ideas de cuatro pensadores influyentes: John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Herbert Spencer y J. A. Hobson[4]. Pero, antes de hacerlo, quisiera analizar algunos temas generales que dieron lugar y forma a las concepciones de imperio en el siglo XIX.

CARTOGRAFÍA DE LA IMAGINACIÓN IMPERIAL

Los pensadores europeos del siglo XIX tendían a ver el mundo a través de una lente bifocal. Fuera cual fuese su idea particular de imperio e independientemente de su ubicación en el espectro político, tendían a dividir a los pueblos del mundo en dos categorías: los civilizados y los no civilizados («salvajes» o «bárbaros»). La distinción no excluía variaciones considerables en el seno de cada categoría; permitía, por ejemplo, la creación de elaboradas jerarquías de estados «civilizados» y de los diferentes tipos de «salvaje». Pero la línea de pensamiento más importante dividió al mundo en dos, utilizando una lógica dualista que se remontaba a la distinción griega entre quienes hablaban griego y quienes no: los «bárbaros». Desempeñó un papel central en el pensamiento político del siglo XVIII, cuando los teóricos gradualistas del progreso le dieron una sofisticada forma histórico-sociológica, sobre todo en Escocia (Hont, 2005; Pocock, 2005). En el siglo XIX fue crucial. Cada esfera se analizaba de acuerdo con argumentos políticos, jurídicos y éticos diferentes. A su vez, la mayoría de los expertos en derecho internacional del siglo dieron expresión formal a esta visión bifocal del mundo (Anghie, 2005; Koskenniemi, 2001; Pitts, 2007). Sin embargo, no había consenso en torno a la definición de civilización. Se la podía describir atendiendo a la forma de entender la religión, al nivel de sofisticación tecnológica, a las propiedades raciales adscritas, al dinamismo económico, a la estructura de las instituciones jurídicas y políticas, a los criterios de género, a percepciones sobre la capacidad individual, moral e intelectual o (lo más típico) a una combinación de varios de estos elementos. La idea de la división en dos ofrecía una doble justificación del imperio. Primero, implicaba que las comunidades políticas «no civilizadas» carecían de los derechos que protegían la independencia soberana de la que gozaban las potencias «civilizadas». Segundo, en nombre del progreso universal o de un Dios providencial, era legítimo e incluso necesario ayudar a los pueblos «inmaduros» del mundo a alcanzar la «madurez». Lo segundo no seguía necesariamente a lo primero, pero solían ir de la mano.

Los liberales británicos y franceses no eran los únicos que hablaban el lenguaje de la civilización y lo usaban para defender el imperialismo. También era un tema común en el pensamiento socialista[5]. Eduard Bernstein, un destacado teórico «revisionista» del socialismo evolutivo, fue crítico con el nacionalismo agresivo desplegado por muchos de sus compatriotas, pero también afirmó en

una polémica obra, Las premisas del socialismo, que no había ninguna buena razón para considerar «reprensible en sí» la adquisición de colonias, y proseguía: «Sólo podemos reconocer a los salvajes un derecho condicionado a la tierra que ocupan. En último término, las civilizaciones superiores tienen un derecho superior» (Bernstein, 1993, pp. 169-170)[6]. Desde su propio exilio inglés, al reflexionar sobre el gran poder del capitalismo, Karl Marx empleó a menudo formas de clasificación civilizatorias. En el Manifiesto comunista, Marx y Engels afirman: «La burguesía civiliza a todos, hasta a las naciones más bárbaras, gracias a la rápida mejora de todos los instrumentos de producción y a lo mucho que lo facilitan los medios de comunicación» (Marx y Engels, 2002, p. 224). Aunque se mostró muy crítico con la mayoría de las facetas del imperialismo europeo, haciendo hincapié tanto en las perniciosas motivaciones como en sus crueles resultados, Marx hizo una defensa moderada de la dinámica modernizadora del imperio. Si bien modificó mucho sus ideas al respecto hacia el final de su vida, nunca las desarrolló del todo y se encuentran dispersas entre sus numerosas obras. A principios de la década de 1850 sus argumentos en torno al Imperio británico en la India, publicados en una serie de artículos del radical New York Daily Tribune, estaban llenos de ambivalencias. Por un lado, afeaba la brutalidad, la opresión y la avaricia de los británicos y de todos los imperios occidentales. Escribió: «Se han desvelado ante nuestros ojos la profunda hipocresía y la barbarie inherente a la civilización burguesa, que en casa adopta formas respetables, pero en las colonias va desnuda» (Marx y Engels, 1960b, p. 81). Los británicos disimulaban su sed de conquista con el vocabulario de la benevolencia. Por otro lado, en la India, el imperio y sobre todo el desatado ímpetu del capitalismo habían generado unas inesperadas consecuencias beneficiosas, sobre todo al desencadenar una «revolución social» que estaba remodelando a una sociedad estancada y lastrada por el sistema de castas. Se estaban erosionando los fundamentos del «despotismo oriental», lo que permitiría en el futuro la expresión de la «grandeza y la energía histórica» del pueblo indio (Marx y Engels, 1960a, p. 36). Sin embargo, Marx afirmaba que la civilización británica era «superior» a la de los hindúes (Marx y Engels 1960b, p. 77). Afortunadamente los británicos habían llevado el ferrocarril, la racionalidad burocrática y la modernidad industrial a la India. «La industria moderna resultante del sistema ferroviario acabará con las divisiones hereditarias del trabajo en las que descansa el sistema de castas indio: un impedimento decisivo para que la India progrese y adquiera poder» (Marx y Engels, 1960b, p. 80). El imperio estaba renovando el mundo. En su capítulo sobre «La teoría moderna de la colonización» de El capital (1954b, p. 758), Marx criticaba las prácticas capitalistas de adquisición imperial y sugería que la colonización de

tierras «vírgenes» podría garantizar la libertad del trabajo. Pero, a partir de la década de 1870, los argumentos de Marx dieron un giro importante y la idea de imperio fue parte de una reorientación teórica general. Al principio teorizaba sobre la transición del «postcapitalismo» al «anticapitalismo»; pasó de concebir el capitalismo como una fase desestabilizadora pero necesaria en el camino hacia el futuro socialista, a considerarlo un proceso destructivo. Lo que Marx buscaba y acabó encontrando era el mejor modelo de asociación humana en comunidades primordiales. Así, bajo la influencia de las obras de etnología de (entre otros) Lewis Henry Morgan, las ideas de Marx sobre los efectos del imperio pasaron de la ambivalencia a la hostilidad manifiesta (Stedman Jones, 2007b)[7], pero sólo a costa de volver a un idilio preindustrial mitopoyético.

De manera que los liberales no eran los únicos que formulaban argumentos civilizatorios; contribuyeron a estructurar diversas formas de pensamiento universalista. Estos argumentos tampoco eran nuevos ni exclusivos de Occidente. La distinción entre civilizaciones era algo común en Japón, China y los estados islámicos (O'Brien, 2006, p. 18). No es que los usaran inevitablemente en defensa de los imperios, aunque sin duda contribuyeron a justificar su existencia. La civilización era asimismo una categoría clave para los adversarios de la expansión, que criticaron el argumento civilizatorio de (al menos) tres formas. En primer lugar, el intento de exportar civilización podía fallar teniendo en cuenta las dificultades intrínsecas de la tarea y, sobre todo, la contumacia de las comunidades-meta. Hacia finales de siglo este fue un argumento sumamente popular, cuando empezaron a ocupar su lugar en el debate imperial los estudios antropológicos y sociológicos sobre la estructura de las comunidades «nativas» (Mantena, 2010). Además, aunque la difusión de la civilización fuera posible y universalmente beneficiosa, había modos más humanos y eficientes de transmitirla, un argumento formulado por Richard Cobden y adoptado por muchos liberales internacionalistas posteriores, que consideraban que el motor principal de la transformación era el comercio internacional (Hobson, 1968, caps. 8 y 13; Morley, 1910, pp. 333-334). Por último, el argumento más común era que, aunque el imperio fuera un vehículo eficaz para difundir la civilización, acababa dañando inevitablemente a la metrópolis imperial en el ámbito político, económico, social y moral. La búsqueda del imperio era contraproducente en sí, pues suponía un reto para las fuerzas del progreso y hasta para los logros de la civilización misma. Era la lección que muchos europeos posteriores al Renacimiento habían extraído de la caída de Roma y constituía un elemento clave de las críticas al imperio de Bentham, Constant, Cobden, Spencer y una larga lista de radicales del siglo

XIX.

Los binarios civilizatorios solían complementarse, sustituirse y, en ocasiones, minarse por medio de otros intentos de clasificar y ordenar el mundo. A menudo se debía a las dificultades para integrar las sociedades intermedias, que ocupaban un lugar incómodo entre los pueblos civilizados y los bárbaros. Hubo encendidos debates en China, Japón, Rusia, las repúblicas latinoamericanas que se habían liberado del dominio de un imperio español en plena desintegración entre 1808 y 1826, y hasta en los países del sur de Europa. Otra forma de clasificar el mundo pasaba por descripciones normativas de la civilización. Era por ejemplo bastante corriente juzgar a los estados del mundo civilizado de acuerdo con sus supuestos niveles de «grandeza», una etiqueta a menudo, pero no siempre, relacionada con la extensión geográfica o con el hecho de que formaran parte del selecto grupo de «grandes potencias» militarmente dominantes.

Recientemente se ha dicho que en las primeras décadas del siglo XIX hubo un «giro imperialista», un movimiento caracterizado por el creciente apoyo a la expansión y el gobierno imperiales, sobre todo entre los liberales. Suponía una ruptura radical con el pensamiento político del siglo XVIII, un periodo de «ilustración contra el imperio» definido por las ideas de pensadores como Bentham, Condorcet, Diderot, Herder, Hume, Kant, Smith y Voltaire (Muthu, 2003; Pitts, 2005). Sin embargo, hubo una continuidad sustancial entre ambos periodos. En primer lugar, muchos comentaristas del siglo XVIII (aunque suelen quedar fuera de los cánones elaborados retrospectivamente) eran partidarios orgullosos de los beneficiosos efectos «civilizatorios» del imperio. Burke era un ardiente defensor de la visión munificente del imperio y afirmaba, por ejemplo, que la difusión del cristianismo era vital para sacar a las poblaciones indígenas de su sopor moral y político, sobre todo en las Indias Occidentales y en el caso de los esclavos de las Américas (Kohn y O'Neill, 2006). Adam Ferguson, otro duro crítico de Warren Hastings, defendía un imperio monárquico y comercial. William Robertson, autor de una historia extremadamente popular de Carlos V y el Imperio español, expuso unos argumentos que dieron forma al imperialismo liberal posterior. Hasta Jeremy Bentham, que en general se mostraba escéptico frente al imperio, a veces enumeraba posibles beneficios de la colonización. Se puede analizar la poesía de la época bajo la misma luz: hasta en sus articulaciones más celosamente antiimperialistas, y, sobre todo, en el caso de los evangélicos y de los disidentes, se hablaba de «rehabilitación moral en términos de imperialismo revitalizado» (O'Brien, 2001, p. 292). En segundo lugar, a lo largo del siglo XIX numerosos liberales vertieron duras críticas contra el

imperio, a menudo en términos similares a los utilizados en el siglo XVIII. No obstante, hay que reconocer que en el fondo se hacía un guiño al imperio, en la medida en que la confianza en la capacidad de las potencias imperiales para conquistar y gobernar con eficacia aumentó en la primera mitad del siglo debido al fortalecimiento de la fe en la superioridad moral de las instituciones políticas y la cultura europeas (que los imperios fomentaban a su vez). A lo largo del siglo XIX las potencias europeas incrementaron enormemente su dominio económico y militar en el resto del mundo, y esto respaldaba el argumento, cada más extendido, de que los «civilizados» tenían el deber, no sólo la capacidad o el derecho, de intervenir directamente para ayudar a los «pueblos atrasados». El político radical e imperialista británico Joseph Chamberlain resumió la idea en 1897: «El sentido de posesión ha dado lugar a un sentimiento diferente: el sentido de obligación. Ahora consideramos que sólo se puede justificar nuestro gobierno en su territorio si somos capaces de demostrar que contribuye a la felicidad y da mejores perspectivas a la gente» (Chamberlain, 1897, p. 3).

Normalmente, tanto los críticos como los entusiastas del imperialismo compartían la idea de la superioridad civilizatoria europea, aunque la interpretaban de formas distintas. (Por este motivo las etiquetas «proimperial» y «antiimperial», aunque a veces sean inevitables, son demasiado vagas como para poder discriminar satisfactoriamente desde un punto de vista histórico y teórico.) En estrecha alianza con otras evoluciones políticas e intelectuales de las que se habla en otras partes de este libro, incluidas la creciente popularidad de las teorías raciales, las ideas sobre el progreso o el desarrollo de las ciencias sociales, los fundamentos materiales y normativos de la expansión imperial se hicieron más firmes y acabaron arraigando a lo largo del siglo. El pensamiento político europeo reflejaba, a la par que promovía, una creciente confianza en los poderes potencialmente transformadores del imperio.

El imperio asumió muchas formas políticas y jurídicas diferentes. Los pensadores británicos tendían a diferenciar entre colonias de colonos, como las fundadas en Australia, Nueva Zelanda y Canadá, y el Imperio «dependiente», que incluía sobre todo a la India, pero también abarcaba territorios del Caribe y de África. Ambas categorías eran artificiales y funcionaban de manera muy distinta, sobre todo en la segunda mitad del siglo. A los colonos se los consideraba básicamente avanzadillas civilizadas (o, al menos, semicivilizadas) de la «madre patria»; a los territorios dependientes, comunidades «atrasadas» que precisaban un gobierno generoso pero firme. Como señaló el historiador J. R. Seeley en un tratado de gran éxito, The Expansion of England:

Las colonias y la India se encuentran en extremos opuestos. Las máximas políticas que mejor se aplican a unas son las menos indicadas en otra. En las colonias todo es novísimo. Ahí está la raza que más progresa en las circunstancias que más favorecen el progreso. Allí no hay pasado, sólo un futuro sin fronteras. El gobierno y las instituciones son ultrainglesas. Todo es libertad, industria, invención, innovación y, hasta ahora, tranquilidad (Seeley, 1883, p. 176).

Los colonos ya estaban, por así decir, dentro de la esfera de la civilización, y lo más preocupante no era cómo ilustrarlos, sino hallar la mejor forma de regular las relaciones entre los colonos y las comunidades indígenas (un tema que recorre muchos tratados liberales), así como garantizar la lealtad de las colonias a la «madre patria». Ambas formas de imperio solían justificarse recurriendo a distintas versiones de una defensa a largo plazo de las adquisiciones territoriales, según las cuales cabía reclamar tierras «desocupadas» o escasamente utilizadas[8]. De manera que los derechos de propiedad derivaban, en parte, de las formas de producción y de los modos de organización política. Las diferencias que se percibían entre el imperio de los colonos, al que en el siglo XIX solía denominarse Greater Britain o la «Gran Bretaña expandida» (Dilke, 1868; Bell, 2007), y otros elementos del imperio se vio reforzada por la introducción de un «gobierno responsable» (básicamente, instituciones representativas limitadas) a mediados de la era victoriana. Pero la distinción entre «dependencias» y «dominios» no siempre estaba clara[9]. Hay que tener cuidado al generalizar sobre «el» Imperio británico; en realidad, se trataba de diversos imperios entreverados cuyos límites costaba discernir.

El pensamiento político de la época se basaba en la comparación, la mirada imperial se extendía por el mundo y en el tiempo. Otros imperios, pasados y presentes, se convirtieron en modelos de gobierno, en prácticas que emular y en lecciones sobre qué evitar. El punto de referencia histórico más común era Roma, a la que se recurría para formular una serie de argumentos políticos enfrentados y a veces contradictorios. La diana más común de la época era el Imperio británico, que provocaba envidia y sarcasmo, aunque predominaba la primera. Así como los constitucionalistas franceses –al menos desde Montesquieu y hasta Constant y los doctrinaires– habían dirigido la mirada al

otro lado del Canal buscando un modelo de equilibrio y contención, los pensadores imperialistas franceses a menudo buscaban en Gran Bretaña modelos de imperio, tanto positivos como negativos. Reflexionando sobre la mejor política para Argelia, Tocqueville quiso aprender de la experiencia de los británicos en la India, así como de la campaña norteamericana de colonización interna. Uno de los factores clave que llevó, a la política de la Alemania guillermina o Weltpolitik, a buscar un «lugar bajo el sol» en la década de 1890 fue la idea de que había que competir en términos de igualdad con los grandes imperios del mundo, y, en concreto, con Gran Bretaña[10]. A finales de siglo, numerosos imperialistas americanos también miraban a Gran Bretaña en busca de una guía para adquirir y gobernar sus nuevas posesiones territoriales, incluidas Hawái y las Filipinas (ambas anexionadas en 1898). En uno de los textos clave del imperialismo norteamericano, The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783 (1890), Alfred Thayer Mahan buscaba un modelo para la futura política norteamericana y analizaba las lecciones que cupiera extraer del surgimiento del Imperio británico; la obra fue muy bien recibida en Gran Bretaña. Pero el flujo no era unidireccional. Hobson recurrió mucho al imperialismo norteamericano (sobre todo en las Filipinas) y a los escritos norteamericanos sobre economía para apuntalar su relato sobre el imperialismo de finales del siglo XIX (Hobson, 1997, pp. 76-79).

Los críticos del imperio sacaron lecciones distintas del pasado. Uno de los mayores detractores del imperialismo francés, el economista político y parlamentario Amedée Desjobert, llegó a la conclusión contraria que Tocqueville al afirmar que la experiencia británica mostraba a las claras el ruinoso coste del imperio (Pitts, 2005, pp. 219-225, 185-189). Se puso de moda señalar el declive de los imperios europeos anteriores, sobre todo el del español, y se recurrió al manido argumento de que se había acabado con la libertad romana por perseguir un imperio. Pero el capital simbólico del mundo antiguo podía gastarse de diversas formas. Muchos comentaristas británicos, entre ellos Thomas Carlyle (1971, p. 202) y el historiador J. A. Froude (Froude, 1886, pp. 8-10; Bell, 2009), se inspiraron en los anales de Roma, mientras que otros, sobre todo James Mill, John Stuart Mill y William Ewart Gladstone, preferían el modelo alternativo de la colonización griega (Gladstone, 1855; James Mill, 1992a; John Stuart Mill, 1843). Aunque los defensores victorianos de la Greater Britain alababan lo novedoso que era el Imperio (colonial) británico, buscaban inspiración en Norteamérica como modelo para una política de expansión federal. Seeley (1883) hasta creía que Norteamérica se convertiría en el modelo de un «Estado-mundial» anglosajón.

También se comparaba a los imperios entre sí como estrategia para «eliminar la ansiedad moral» generada por las prácticas reales del imperio (Welch, 2003, p. 254). No se podía relativizar la crueldad de la conquista ni del gobierno imperial, de manera que se le quitaba hierro comparándola con las grandes atrocidades cometidas por imperios anteriores, o afirmando (sobre todo en la India) que a las poblaciones sometidas les iba mejor siendo gobernadas por los británicos, que, pese a todos sus defectos, eran menos violentos que otros estados imperiales. Seeley hablaba de los «medios injustificables» a los que había recurrido la Compañía de las Indias Orientales para adquirir poder, aunque luego matizaba, señalando que su conducta no era «tan mala como muchas otras» y recalcaba que los «delitos» que se habían cometido «son algo universal en la colonización» (Seeley, 1883, pp. 135-136). También se podía alegar que los gobernantes del imperio habían debilitado tanto las estructuras políticas indígenas, que, si se iban, el caos resultante sería devastador. Para el político radical Charles Dilke, aunque el imperio británico se había impuesto de forma ilegítima en la India, era esencial que siguiera ahí porque, de retirarse este apoyo, la India caería en manos «de Rusia o de sí misma» (Dilke, 1868, II, p. 383). Fue un argumento que también planteó Marx sin llegar a dar una respuesta clara. «La sociedad india no tiene historia, al menos no conocida», proclamaba a principios de la década de 1850. «Lo que llamamos su historia es la historia de los sucesivos intrusos que impusieron su dominio a aquella sociedad pasiva, que ni ofrece resistencia ni cambia. Por lo tanto, la cuestión no es si los ingleses tienen derecho a conquistar la India, sino si preferiríamos que la conquistaran los turcos, los persas o los rusos» (Marx y Engels, 1960b, p. 76). Lo que se estaba diciendo era que los británicos actuaban como «herramientas inconscientes de la historia» al traer consigo la revolución social (Marx y Engels, 1960a, p. 37).

Gran parte del pensamiento imperial se basaba en la lógica de la competición. El poder y el estatus de un país solían asociarse a su extensión e influencia mundial. El anhelo de grandeza nacional y la preocupación por hacerse con un poder militar adecuado y un territorio extenso desataron la creencia generalizada de que la expansión imperial era importante, necesaria de hecho[11]. La obsesión con la escala, el territorio y el control de ciertos puntos estratégicos clave dio lugar a finales del siglo XIX al surgimiento de la geopolítica, muy popular en Alemania, aunque estos tópicos habían estado en el corazón de los debates sobre el imperio a lo largo de todo el siglo. El discurso imperial se entreveró asimismo, aunque de forma desigual en los diferentes contextos nacionales, con las ideas del «darwinismo social» sobre la lucha perpetua y la dura competición entre estados (y a menudo entre razas)[12]. Pero las repercusiones políticas del

evolucionismo eran difíciles de prever; los defensores de una «biología de la paz» afirmaban que generaría mayores niveles de armonía internacional y de cooperación, y que las formas más virulentas del racismo evolucionista podían utilizarse para contrarrestar una expansión imperial que llevaba a peligrosas mezclas interraciales (Crook, 1994; Hawkins, 1997). A la preocupación por la escala se unía la creencia, muy difundida a finales del siglo XIX pero a menudo puesta en entredicho por los historiadores actuales, de que los imperios generaban mucha riqueza. Hay que recalcar que el beneficio económico, aunque fuera importante, no era la única razón, ni siquiera la principal, que justificaba el imperio. Hasta los mayores defensores de los beneficios económicos arrojados por el imperio, como Joseph Chamberlain, hacían hincapié en la importancia de la gloria, la virtud y el carácter para defender la expansión (Cain, 2007a). Es más, muchos imperialistas deploraban la relevancia dada a los cálculos económicos, pues creían que era rebajarse y que denotaba la falta de auténtico espíritu y de grandeza evocados por la misión imperial.

LIBERALISMO E IMPERIO: GLORIA Y CIVILIZACIÓN

John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville desempeñaron un papel crucial en la evolución del pensamiento liberal europeo. También trataron asuntos del imperio en calidad de teóricos y como actores políticos. Aunque sus concepciones del liberalismo se solapaban en muchos puntos, su forma de justificar el imperio difería considerablemente.

Francia perdió la mayoría de sus posesiones imperiales tras la derrota en las guerras napoleónicas y su sometimiento a los términos acordados en el Congreso de Viena (1815). Fue la humillante conclusión de una serie de conflictos imperiales con Gran Bretaña que habían recorrido todo el siglo XVIII, un periodo que Seeley denominó «la segunda Guerra de los Cien Años» (Seeley, 1883, p. 24). Napoleón Bonaparte había invadido Egipto en 1798, luciendo el manto de Alejandro y proclamándose liberador, no conquistador, pero le expulsaron en 1801. En el nuevo siglo la conquista en el extranjero aparecía con regularidad en la agenda de los pensadores franceses, que solían dirigir nostálgicas miradas al pasado, recordando la breve incursión de Napoleón en la expansión extraeuropea (Pitts, 2005, pp. 163-196). Benjamin Constant, el

anatomista de la «libertad de los modernos» nacido en Suiza, consideraba que el gobierno de Napoleón era la encarnación del «espíritu de conquista» (1814). Como la mayoría de los críticos del siglo XIX, Constant analizaba el imperio desde dos ángulos diferentes. Lamentaba que se negara injustamente el autogobierno a los habitantes de las sociedades conquistadas. «Una cosa es –escribió– defender la patria, y otra atacar a pueblos que tienen su propia patria» (Constant, 1988c, p. 69). Haciéndose eco de un problema largo tiempo debatido en el pensamiento político (Armitage, 2000), también temía que buscar un imperio pusiera en peligro la estabilidad y el progreso internos, y, sobre todo, que la centralización y militarización necesarias para construir imperios exitosamente supusieran una amenaza para la libertad. La conquista era un «gran y desastroso anacronismo», una opción válida para el mundo de los antiguos, pero no para los modernos comercialmente fuertes y cada vez más liberales (Constant, 1988c, p. 55; 1988b).

A medida que avanzaba el siglo, esta actitud escéptica, heredada del siglo XVIII, fue cada vez más rara en Francia, aunque nunca llegó a desaparecer del todo. A partir de la década de 1830, los liberales franceses, decepcionados por su incapacidad para gestar una transformación radical en casa y temiendo la fragilidad del país, volcaron sus esperanzas en el imperio (Pitts, 2005). En la ideología imperial liberal francesa de mediados de siglo se apreció la influencia de Jean-Baptiste Say y de los seguidores de Saint-Simon, sobre todo de Michel Chevalier, quien recurrió a muchos ejemplos imperiales británicos y norteamericanos para abogar por el papel civilizatorio de Francia en el mundo (Todd, 2011, pp. 175-176). La idea de civilización desempeñó un papel importante, aunque variable, en la imaginación imperial francesa a lo largo de todo el siglo. Las exigencias universales del modelo político posrevolucionario francés debían difundirse hasta los últimos rincones de la tierra. Esta proyección ideológica dio alas a la expedición norteafricana de Napoleón y a la creación del Institut d'Egypte en 1799. Además, formó parte del razonamiento oficial tras la conquista de Argelia, que comenzó con la toma de Argel en 1830. Pero fue en la segunda mitad del siglo, y sobre todo durante la Tercera República, cuando la influencia del pensamiento francés fue mayor (Giradet, 1972). Un elemento central de su argumentación era el concepto de «amo». «Ser civilizado implicaba no estar sujeto a formas concretas de tiranía: de la tiranía que ejercen los elementos sobre el hombre, la enfermedad sobre la salud, el instinto sobre la razón, la ignorancia sobre el conocimiento y el despotismo sobre la libertad» (Conklin, 1997, pp. 5-6). La autoproclamación de su calidad de «amos» abrió la puerta al imperio. La ciencia y la «filosofía del cientifismo» también fueron

cruciales para esta visión y la articulación que hizo de ella el primer ministro francés republicano y defensor de las colonias, Jules Ferry, quien ejerció una enorme influencia en las décadas de 1870 y 1880 (Petitjean, 2004). En un discurso pronunciado ante la Cámara de los Diputados en 1884, afirmó: «Las razas superiores tienen derecho porque tienen un deber. Tienen el deber de civilizar a las razas inferiores» (Ferry, 1884, p. 210). Muchos pensadores franceses, administradores y políticos se aferraron a las grandiosas proclamas de la mission civilisatrice. Pero en Gran Bretaña los intelectuales no hablaban con una única voz y siguieron siendo muy críticos con la agresión imperial (cfr., por ejemplo, Louis, 1905).

Las ideas sobre el imperio de Tocqueville deben ponerse en relación con el estatus político postnapoleónico de Francia y las vicisitudes del liberalismo francés emergente. Era un hombre tanto del siglo XVIII como del siglo XIX, y combinaba el republicanismo aristocrático con el liberalismo. A menudo se ha ignorado, o se ha restado importancia, a la función crucial del imperio en el pensamiento tocquevilliano. Isaiah Berlin llegó incluso a afirmar que Tocqueville rechazaba «cualquier forma de gobierno por parte de extranjeros, por benevolente que fuera» (Berlin, 1965, p. 204). Tocqueville es conocido sobre todo por su agudo análisis de la democracia francesa y de la norteamericana, pero también fue un ardiente defensor del colonialismo francés en Argelia (Boesche, 2005; Pitts, 2005; Richter, 1963). Participó tan activamente en la administración imperial como su amigo Mill, pues trabajó como experto en Argelia en la Cámara de los Diputados (1839-1851) y visitó las colonias en algunas ocasiones, aparte de escribir informes al parlamento sobre estrategia política y militar. Sin embargo, lo que guiaba la visión del imperio de Tocqueville no era el deseo de civilizar. Al contrario que Mill y también que muchos autores franceses posteriores, justificaba el imperio aludiendo, sobre todo, a la gloria nacional y a los revitalizadores efectos del colonialismo sobre la sociedad francesa. Una «moral» nacional fuerte y una ciudadanía activa eran, después de todo, antídotos contra los peligros que presagiaba la difusión de la democracia (Kelly, 1992, pp. 31, 54, 65). La política del poder y la virtus republicana habían sido, en su opinión, los fundamentos de la conquista y del gobierno colonial. Resulta sorprendente una nota neorromana que incluyó en sus Recollections (Tocqueville, 1959c, p. 79): «La guerra casi siempre amplía la mente de un pueblo y eleva su carácter. En algunos casos, es el único contrapeso al aumento excesivo de predisposiciones que emanan naturalmente de la igualdad de condiciones; debe considerarse un correctivo necesario para ciertas enfermedades inveteradas a las que están expuestas las comunidades

democráticas»[13]. El proyecto de imperio cumplía una función similar.

La colonización del norte de África fijaría los fundamentos materiales y morales de la grandeza nacional. Tocqueville, preocupado por el estado agonizante de la sociedad francesa, a la que consideraba carente de patriotismo, cada vez más materialista y falta de cohesión social y propósito moral, propuso revigorizar la patria por medio de la conquista exterior. «Con tiempo, perseverancia, habilidad y justicia –profetizaba–, no me cabe duda de que podremos erigir un monumento a la gloria de nuestro país en la costa africana» (Tocqueville, 1837b, p. 24). Su concepción del colonialismo cambió con el tiempo[14]. En sus dos «Cartas sobre Argelia» (1837), hablaba de la posibilidad de ir integrando lentamente y de forma amable a las diferentes poblaciones indígenas en las sociedades de colonos franceses, para que pudieran vivir bajo las mismas leyes, unidos en el respeto mutuo y la tolerancia. Tras su visita a Argelia en 1841, se volvió más pesimista sobre las perspectivas de asimilación y llegó a afirmar en su «Ensayo sobre Argelia» (1841), publicado póstumamente, que los colonos franceses debían vivir al margen de las comunidades locales y gobernarlas. Cada vez se planteaba más preguntas sobre estrategia y gobierno imperial. Cuando los franceses se vieron envueltos en una guerra brutal, prescribió la violencia contra quienes se resistían (Tocqueville, 1846, 1847a, 1847b). «Para que podamos colonizar –proclamaba–, no sólo debemos recurrir a medidas violentas sino incluso a la iniquidad», lo que implicaba que a veces estaba justificado «desatar el infierno […] quemar las cosechas […] vaciar los silos y, por último, […] apresar a hombres, mujeres y niños desarmados» (Tocqueville, 1841, pp. 83, 70). Conviene leer estas crueles observaciones teniendo en cuenta el relato simpatizante, aunque en último término ambivalente, del exterminio en América de los amerindios que hace el autor en La democracia en América (Tocqueville, 2000, pp. 302-391). Sólo a finales de su carrera política, en los informes que remitió al Parlamento sobre la política argelina (Tocqueville, 1847a, 1847b), se mostró decepcionado con la violencia metódica de toda ocupación y reconocía que era contraproducente, aunque nunca rechazó el proyecto colonial en sí. Invocó con desesperación y fe medidas como la universalidad de la teoría republicana. «No debemos repetir una y otra vez la historia de la conquista de América, estando ya a mediados del siglo XIX», advertía. «No perdamos de vista que sería miles de veces menos excusable que en el caso de aquellos que una vez tuvieron la desgracia de dar tal ejemplo, puesto que somos menos fanáticos y hemos difundido por todo el mundo el ejemplo y los principios de la Revolución francesa» (Tocqueville, 1847a, p. 146). Partiendo de la experiencia británica, ofreció vagas sugerencias de gobierno indirecto en las que se cooptaba

a las elites locales y se hacía hincapié en la coincidencia de intereses entre colonos y colonizados.

Tocqueville identificaba un doble movimiento, hacia fuera y hacia arriba, que prometía ser una ruta de escape para los problemas de Francia: la forja del imperio obligaría a los ciudadanos franceses a mirar hacia el exterior, y a reemplazar el solipsismo políticamente neutro del individualismo por una concepción más amplia del bien común (nacional). Francia ascendería y pasaría de ser una gran potencia desmoralizada y destronada a ser una fuerza resurgente en la política mundial. En la visión imperial de Tocqueville destaca la disonancia, típica de muchos liberales decimonónicos, entre la fe en el derecho de autogobierno de los pueblos y su apoyo real a la conquista exterior. También es un muestrario de las diversas formas en las que los liberales justificaban el imperio. No había nada inherentemente liberal en los argumentos de Tocqueville, podían haberlos formulado (y lo hicieron) no liberales. De hecho, guardaban un parecido más que casual con el imperialismo republicano antiguo. Este tipo de argumentos eran anatema para muchos liberales, incluidos los amigos británicos con los que intercambiaba correspondencia Tocqueville, que los criticaban porque se centraban explícitamente en el interés nacional y no en el supuesto bienestar de las poblaciones sometidas.

En Gran Bretaña, al igual que en Francia, los debates sobre la naturaleza y la justicia del imperio crearon alianzas intelectuales inusuales a la par que divergencias significativas entre pensadores que, en otros aspectos, hacían gala de posturas parecidas. Los políticos radicales, por ejemplo, daban relatos contradictorios del imperio, mientras que otros, que divergían en sus enfoques teóricos y políticos, justificaban el imperio de forma similar. Casi todos estaban de acuerdo en que la legitimidad del proyecto imperial derivaba sobre todo de los beneficios que arrojaba para la población. Por ejemplo, el utilitarista radical James Mill afirmaba en 1810 que, aunque la ocupación británica de la India no arrojara beneficios económicos (incluso si generara pérdidas importantes), era buena si mejoraba la vida de los colonizados. «Si buscamos una continuación del gobierno británico en la India, y la buscamos con sinceridad, es por los nativos, no por Inglaterra. La India siempre ha sido una carga y puede que no sea posible conservarla. Pero este gobierno británico de la India, pese a todos sus vicios, es una bendición incalculable para la población indostaní». En otro pasaje reconocía la brutalidad europea, pero le otorgaba una importancia secundaria y concluía: «Estamos convencidos de que hasta los mayores abusos cometidos por las potencias europeas son menos duros que el despotismo oriental» (Mill, 1810,

p. 371). Estas ideas no las compartían sólo los radicales ambiciosos o los utilitaristas. Thomas Babington Macaulay, parlamentario whig, popular historiador y feroz crítico de Mill, elaboró una defensa complementaria del imperio en un discurso pronunciado en julio de 1833 sobre la renovación del privilegio concedido a la Compañía de las Indias Orientales. Afirmó que la India aún no estaba preparada para autogobernarse, pero creía que en algún momento (inespecífico) del futuro esto cambiaría. Cuando llegara el momento clave de la transición, ello habría sido resultado de un «buen gobierno» imperial, bienintencionado y capaz. Los británicos podrían congratularse de la buena obra realizada. «Haber hallado a un gran pueblo hundido en los abismos de la esclavitud y la superstición, y haberlo gobernado de forma que anhelara los privilegios que otorga la ciudadanía y fuera capaz de ejercerlos, sería un pedacito de gloria para todos nosotros» (Macaulay, 1833, pp. 585-586)[15].

En los escritos de John Stuart Mill hallamos una defensa de esta visión «benevolente» del imperio[16]. Mill siguió las huellas de su padre y trabajó la mayor parte de su vida adulta en las oficinas de la Compañía de las Indias Orientales, donde alcanzó puestos directivos y de donde sólo se fue cuando el gobierno abolió en 1858 sus estatutos tras el Motín de los Cipayos (1857). Su vida y obra estuvieron inextricablemente unidas al imperio.

Mill fue uno de los muchos defensores utilitaristas del imperio (Stokes, 1959), uno de los primeros en proponer lo que Bernard Williams ha denominado «utilitarismo gubernamental» por el elitismo, la naturaleza esotérica y los «destacados orígenes coloniales» de la doctrina (Williams, 1995, p. 166). Muchos utilitaristas eran imperialistas tan fervientes como Mill, incluidos James Fitzjames Stephen y Henry Sidgwick (Sidgwick, 1891, pp. 311-328; 1902, p. 236). Stephen era juez y especialista en jurisprudencia, y fue miembro del Consejo del Virreinato de la India (1868-1872). Decía defender un liberalismo reformulado que pudiera gobernar con «un espíritu imperial liberal» (Stephen, 1862, p. 82). En Liberty, Equality, Fraternity, su gran crítica a John Stuart Mill, afirmaba que los ciudadanos patriotas debían estar orgullosos de la gloria que les habían deparado las victorias militares en la India (Stephen, 1990, p. 113). Su liberalismo autoritario era un buen ejemplo de las modulaciones del pensamiento político imperialista. Pero, aunque Stokes tenía razón al señalar que el utilitarismo estaba teniendo un profundo efecto sobre el gobierno de la India, no todos los utilitaristas eran imperialistas convencidos. En general, Bentham se mostró crítico con el imperio. Ofreció sus consejos (que nadie le había pedido) a los líderes de la nueva República francesa al señalar: «Las colonias son una

forma de esclavitud tan perniciosa para el tirano como para el esclavo» (Bentham, 2002b, p. 202). En su panfleto «¡Emancipad a vuestras colonias!» –escrito en 1793, aunque no se publicó hasta 1830– hablaba, sobre todo, del Estado posrevolucionario[17] y afirmaba que la emancipación era esencial por motivos de «justicia, coherencia, política, economía, honor [y] generosidad»:

> Digo que acabaréis renunciando a vuestras colonias porque no tenéis derecho a gobernarlas: no quieren ser gobernados por vosotros cuando va en contra de sus intereses. No sacáis nada gobernándolas, no podréis mantenerlas porque el coste os arruinaría, porque va en contra de vuestra constitución conservarlas […] Si buscáis la felicidad de toda la humanidad guiándoos por la Declaración de Derechos, las dejaréis en libertad (Bentham, 1830, pp. 312-313).

El consejo no iba dirigido sólo a Francia, sino asimismo a Gran Bretaña y España. Si los franceses emancipaban a sus colonias puede que los británicos no tuvieran más remedio que hacer lo propio (Bentham, 1830, p. 310). Decidir entre dar ejemplo o mantener bajo la bota a poblaciones dominadas a la fuerza era duro. «Reformar el mundo por medio del ejemplo es actuar con generosidad y sabiamente; reformar el mundo por la fuerza es como reformar la luna, donde todo está pensado sólo para los lunáticos» (Bentham, 1830, p. 310). En su exhortación «¡Deshaceos del imperio de ultramar!» (1820-1822), era igual de crítico con el imperialismo español. Pero, al igual que casi todos los críticos del imperialismo, Bentham defendió algunos aspectos (una versión idealizada) del imperio. En algunos momentos de su larga carrera, acusando hasta cierto punto la influencia del giro en el pensamiento económico y constitucional, brindó su apoyo a políticas coloniales concretas (por ejemplo, en 1801-1804 y luego en 1831). En torno al cambio de siglo, en un momento en el que contemplaba al mundo político a través de un oscuro prisma, ofreció algunos comentarios positivos sobre los beneficios económicos y sociales de la colonización con ayuda de colonos. Hacia el final de su vida, inspirándose en las obras del inconformista economista político Edward Gibbon Wakefield, elaboró un plan para una nueva colonia en Australia del Sur que no llegó a publicar (Schofield, 2006, pp. 199-220; Semmel, 1970). Como veremos, Herbert Spencer fue otro de los utilitaristas que, pese a sus feroces críticas al imperialismo, justificó moderadamente las empresas coloniales y hasta incentivó el emprendimiento.

Los utilitaristas carecían, al igual que los liberales, de un desarrollo teórico concreto del imperialismo. Sin embargo, las formulaciones del utilitarismo liberal de Mill consagraron el gobierno imperial. Afirmaba que el imperio era un bien público mundial que beneficiaba al mayor número y llevaba el progreso a los pueblos atrasados, contribuyendo así a garantizar una mayor estabilidad internacional del sistema. El Imperio era un motor de «superación», un enorme laboratorio de «etología», la ciencia del individuo y del «carácter» colectivo que había esbozado en su Sistema de lógica (Mill, 1974, VII, pp. 861-875). Consideraba que sólo era justificable si, en último término, beneficiaba a los colonizados. «Cuando tratamos con bárbaros, el despotismo es una forma de gobierno legítima», escribió en Sobre la libertad, «siempre y cuando el fin sea su autosuperación y los medios conduzcan eficazmente a ese fin» (Mill, 1977a, p. 224). En opinión de Mill, una defensa tocquevilliana del imperio no era legítima. La conexión entre su culto a la pericia o capacidad gestora y sus ideas sobre el imperio también quedaba al descubierto. Mill consideraba que el conocimiento de los expertos era la base de un gobierno estable y prudente, como señala en su discusión sobre los contrapesos necesarios para limar los excesos de la democracia parlamentaria (Mill, 1977b, pp. 448-520). Quería acabar asimismo con las interferencias del gobierno nacional en los asuntos del imperio. Afirmaba que el gobierno de la India debía librarse de los grilletes que le habían impuesto las nefastas políticas de parte, basadas en la inexperiencia burocrática y en la miopía moral, y ponerse en manos de administradores imperiales con experiencia y desinteresados como él mismo.

La forma que tenía Mill de entender los beneficios y cargas de la civilización se basaba en su noción de progreso universal y secuencial. La civilización era un logro raro y frágil, un nivel de desarrollo que sólo habían alcanzado unas pocas comunidades (Mill, 1836a; Kelly, 2010, pp. 174-218). La autodeterminación nacional, esa otra consigna liberal, sólo valía para quienes cumplieran los requisitos necesarios y suficientes que definen la nacionalidad. Su famosa definición de libertad, el «sencillo principio» que regía su concepción ideal de la sociedad, no se aplicaba a quienes no habían alcanzado «la plena madurez de sus facultades». Los niños, los mentalmente incapaces y las sociedades que se encontraban en «un estadio de atraso social que demuestra que es la raza misma la que aún es menor de edad» no podían beneficiarse de ella. «La libertad como principio no puede aplicarse a ningún estado de cosas anterior al tiempo en el que la humanidad empezó a ser capaz de evolucionar merced a los debates entre libres e iguales» (Mill, 1977a, p. 224). Sólo unos pocos estados selectos habían alcanzado ese nivel de madurez. Mill se hacía eco de las opiniones de su padre

sobre la «atrasada» India, una idea elaborada, como es sabido, en The History of British India (1818), aunque en este aspecto nunca mantuvo una postura firme y fue pasando de una postura racial dura en su juventud a un enfoque más empático en las décadas de 1830 y 1840, para volver a un punto oscuro tras 1857 (Zastoupil, 1994, pp. 153-154). Como su padre, Mill nunca visitó la India, a la que prefería juzgar desde la distancia. «Los bárbaros –afirmaba– no tienen derechos como nación; el único que ostentan es, quizá, que se les faculte para convertirse en una lo antes posible» (Mill, 1859a, p. 119; cfr. asimismo Mill, 1836a; 1977a; 1977b, pp. 566-567). Ello se debía a que eran incapaces de reciprocidad o de seguir las normas, y, por lo tanto, no estaban en plano de igualdad con el resto de los estados más avanzados, en los que las cualidades cognitivas y morales de los individuos se habían desarrollado más. Las «mentes» de quienes carecen de civilización, escribió, «no son capaces de grandes esfuerzos» (Mill, 1859a, p. 118). Con este argumento negaba a los «bárbaros» cualquier derecho para defenderse de una conquista imperial que justificaba. Mill señalaba que el deber principal de una potencia imperial ocupante era ayudar a la población indígena a alcanzar un nivel en el que fuera «capaz» de ejercer un autogobierno responsable por medio de una combinación de coacción (legislativa, sobre todo) y de ejemplo. El imperio debía guiar, según la metáfora familiar más extendida de la época, a los niños hacia la madurez. Como consignó en su obra Consideraciones sobre el gobierno representativo, la forma imperial

de gobierno es tan legítima como cualquier otra, cuando es la que, en el estadio de civilización existente en los pueblos sometidos, facilita su transición a una etapa de superación. Hay […] sociedades en las que un fuerte despotismo es la mejor forma de gobernar a la gente para entrenarla en los procesos que los capacitan para adquirir formas más elevadas de civilización (Mill, 1977b, p. 416).

En las últimas décadas del siglo, sobre todo en vísperas del Motín de los Cipayos y de la controversia que siguió a la brutal represión de una rebelión en Morant Bay (Jamaica) en la década de 1860, se empezaron a poner en entredicho en Inglaterra tanto el valor como la posibilidad de la misión civilizatoria[18]. En su obra Liberalism, Herbert Samuel, pensador «nuevo liberal» y más tarde político,

alababa el potencial civilizatorio del imperialismo. «Las razas bárbaras prosperan mejor si renuncian a su autogobierno durante un tiempo, incluso durante un largo periodo, a cambio de las enseñanzas de la civilización» (Samuel, 1902, p. 330). Administradores coloniales brillantes como Evelyn Baring, conde de Cromer, también se dedicaron a la misión civilizatoria (Owen, 2004, pp. 183-349). En manos de pensadores como Henry Maine y Seeley, sin embargo, fue surgiendo una visión del imperio menos ambiciosa y más desencantada, que intentaba defender la conquista en términos más antropológicos, sociológicos e históricos que en nombre de la moral universal y de un progreso implacable (Mantena, 2010). Esto ocurría en el mismo momento en el que los pensadores franceses daban una importancia cada vez mayor al potencial civilizador del imperio, aunque los problemas que se había tenido que arrostrar en Argelia solían reducir su optimismo (Conklin, 1997, pp. 21-23).

Un tema que tienden a ignorar los expertos en el pensamiento de Mill es la importancia que dio a la creación de colonias. Aunque es cierto que dedicó gran parte de su atención a la India, también escribió extensa y apasionadamente sobre el valor económico y político de las colonias (Bell, 2010). Mill se asoció pronto en su carrera con el «movimiento de reforma colonial», influido por el radicalismo filosófico de su padre y de Bentham. No consideraba que la colonización fuera la «imposición de una civilización» a los «bárbaros», pensaba que suponía fundar nuevas comunidades civilizadas por todo el mundo. Sobre la propuesta de asentamiento en Australia presentada por Wakefield, comentó: «Como las colonias griegas que florecieron rápidamente y de forma tan espectacular que eclipsaron a la madre patria, las colonias suponen trasplantar una sociedad entera, no uno de sus fragmentos» (Mill, 1843, p. 739). En la primera parte de su carrera se centró sobre todo en los beneficios socioeconómicos de una «forma ilustrada de colonización» (Mill, 1834, p. 733), afirmando que la emigración planificada (y autofinanciada) a las colonias ayudaría a aliviar la situación de la clase obrera británica y fortalecería a la economía en su conjunto (Mill 1965a, libro 2, pp. 962-968). Aunque estas ideas siguieron formando parte de su concepto de colonización, en los últimos veinte años de su vida hizo hincapié en la combinación de factores socioeconómicos y geopolíticos. Por ejemplo, en su Consideraciones sobre el gobierno representativo afirmaba que las colonias eran valiosas al menos por tres razones (Mill, 1977b, pp. 565-566). En primer lugar, reducían la posibilidad de una guerra al rebajar el número de agresores soberanos potenciales del sistema internacional. En segundo lugar, ayudaban a mantener abiertos los mercados mundiales, evitando «una exclusión mutua por medio de aranceles hostiles, de la

que no se ha librado ninguna de las grandes comunidades de la humanidad, excepción hecha de Inglaterra»[19]. Por último, las colonias ofrecían un magnífico ejemplo para el mundo: «Las posesiones de Gran Bretaña ostentan la ventaja, especialmente valiosa en los tiempos que corren, de ser gobernadas por la potencia que mejor ha entendido la libertad en todos los tiempos, a lo que hay que añadir su influencia moral y el peso que tiene en el consejo de las naciones». Pese a su optimismo Mill, como Tocqueville, era muy crítico con la conducta real de muchos colonos, sobre todo en relación con las comunidades indígenas (Mill, 1977b, p. 571). Era una queja bastante común e incluso podía recurrirse a ella para justificar una mayor expansión del imperio. En torno al cambio de siglo, George Bernard Shaw (1900) defendió el imperialismo en Sudáfrica recurriendo a argumentos de corte fabiano. Afirmó que los estados no ostentaban derechos especiales sobre la tierra bajo su control, como tampoco los tenían los terratenientes; había que justificar la acción política en nombre de la humanidad. Por consiguiente, en ausencia de un Estado mundial o federación, el imperialismo benevolente garantizaba la protección de la población indígena frente a los gobernantes tiránicos, en este caso los bóers.

Las ideas de Mill sobre las colonias complementaban sus puntos de vista sobre el gobierno despótico; ambos contribuían a difundir los valores británicos y la libertad (además del buen gobierno) por todo el mundo. Ambos alimentaban las llamas del progreso, por así decir. Creía que el vínculo entre la política y las colonias era voluntario y que se podría romper en el momento en el que cualquiera de las partes mostrara su disconformidad. La idea presuponía la paridad entre la metrópolis y la colonia en dos áreas clave: la racionalidad individual y la cultura política. No hablaba de paridad en su concepción de las comunidades «bárbaras».

LIBERALISMO E IMPERIO: AMBIVALENCIA Y CRÍTICA

Aunque los liberales fueron fervientes defensores del imperio, también vertieron duras críticas contra lo que Constant denominaba «el espíritu de conquista»[20]. Dos figuras destacadas del liberalismo británico, el filósofo individualista Herbert Spencer y el economista «neoliberal» John Hobson, ilustran la crítica liberal al imperio y al imperialismo. También articularon algunas de las

ambivalencias liberales comunes en torno a este tema.

Puede que Herbert Spencer sea uno de los filósofos más leídos del siglo XIX y cuyas ideas se difundieron mucho más allá de Europa (Harré, 2003, p. 24; Bayly en el capítulo anterior). Una de las razones que explicaban su popularidad, sobre todo fuera del continente europeo, era la vehemencia con la que rechazaba el imperialismo en virtualmente todas sus formas. Desde sus primeros escritos de la década de 1840 hasta sus últimas y desencantadas obras, en las que criticaba al imperio en vísperas de la Guerra de Sudáfrica (1899-1902), denostó la avaricia, la arrogancia y la hipocresía desplegadas por los gobiernos coloniales (Bell y Sylvest, 2006; Weinstein, 2005). A medida que fueron cambiando las actitudes públicas y el pensamiento imperial, cuando el jingoísmo empezó a hacer mella en la elite intelectual británica, Spencer se mantuvo firme en su rechazo. Sus críticas al imperio podrían incluso considerarse un elemento integral de su crítica, más general, a la autoridad política.

En The Proper Sphere of Government (1842-1843), Spencer hablaba de los «males» de la guerra, en concreto de las guerras de conquista, que distraían la atención y requerían recursos que no iban a la industria o al comercio, los mecanismos subyacentes del progreso. La violencia no casaba con «el espíritu cristiano», retrasaba la «civilización del mundo» y actuaba como una «gran barrera que impide la difusión de ese sentimiento de fraternidad universal entre todas las naciones tan esencial para la prosperidad real de la humanidad» (Spencer, 1992, pp. 212-213). Aunque más tarde afirmara que la guerra había sido un motor esencial para el desarrollo original de las comunidades humanas, sostenía que en el mundo moderno eran algo obsoleto, un retroceso a una edad más oscura y una amenaza para la transición de la sociedad «militante» a la sociedad «industrial» que tanto había costado conseguir (Spencer, 1992, pp. 658-731). En una jerga radical emblemáticamente británica, denunciaba un imperialismo que preservaba a la elite gobernante, a los aristócratas, a los militares, al clero y a los políticos; a todos los reprendía regularmente por sus mentiras[21]. El imperio era una sangría financiera para el país y la riqueza acababa, por lo general, en manos de unos pocos elegidos. «Pero ¿quién saca provecho? Los monopolistas. ¿Y quiénes son los monopolistas? La aristocracia». (Spencer, 1992, p. 220). «La colonización artificial es ofensiva –afirmaba–, y el comercio colonial siempre se acaba convirtiendo en un monopolio que beneficia a la aristocracia» (ibid., p. 261). Originalmente, Spencer anclaba estos argumentos manidos en una «filosofía sintética», idiosincrática; un relato no darwinista de la evolución humana[22].

Dando un fuerte giro al tropo común de «civilización vs. barbarie», Spencer afirmaba que la conquista de un imperio podía acabar «barbarizando» a Gran Bretaña (Spencer, 1902b). Era tanto causa como síntoma de una re-barbarización más general, que se manifestaba asimismo en el auge de la literatura sangrienta, en el patriotismo desplegado con ocasión de la guerra en Sudáfrica, en el fetichismo de los deportes competitivos (odiaba el fútbol) y en una regimentación en iglesias, escuelas y en la vida política, que, afirmaba, «nos devuelve a la Edad Media» (Spencer, 1902c, p. 138). Si no se ponía coto al imperialismo, Gran Bretaña podría volver a un estado de barbarie militante. «La militancia y el imperialismo» eran, advertía, «diferentes manifestaciones de la misma condición social» (Spencer, 1902a, p. 113). En 1896 escribió a su traductor al francés:

La verdad es que, de todos los sentimientos que me suscitan los asuntos sociales, lo que más detesto es la conducta bárbara de los pueblos fuertes hacia los pueblos débiles […] En mi opinión, las naciones que se consideran civilizadas no son más que salvajes blancos armados con rifles y cañones, que conquistan a tribus de salvajes oscuros armados con jabalinas y flechas tan fácilmente como un gigante abate a un niño. Llevan mucho tiempo glorificando sus victorias, toman posesión de las tierras conquistadas y tiranizan a los pueblos sometidos (Duncan, 1908, pp. 399-400).

El imperialismo europeo no sólo era cínico, hipócrita y cruel, también era, en su opinión, una especie de «robo político», es decir, «lo diametralmente opuesto al progreso humano» (Duncan, 1908, pp. 399-400). Era el retorno a una época más primitiva. Como Bentham, en principio Spencer no se oponía a la colonización cuando era un acto no violento para asegurar y poblar «nuevos» territorios. Pero la implicación del Estado en la colonización no estaba justificada, pues conducía inevitablemente a una militancia estatal mala para los emigrantes y suponía un trato injusto para las poblaciones indígenas. «Para nuestra vergüenza hay que señalar que nuestra historia colonial está repleta de la injusticia y la crueldad a las que se ha sometido a los poseedores originales de la tierra», lo que demostraba la brutalidad con que obraba la «colonización de Estado» (Spencer, 1992, p. 224); era un «sistema artificial». Teniendo en cuenta sus muchos argumentos a favor de un Estado mínimo, no resulta sorprendente su rechazo a la

implicación estatal en la colonización. Pero no se oponía a un sistema «natural» de colonización en el que la gente emigraba para crear nuevas comunidades sin implicación alguna por parte del gobierno, siempre que fuera el resultado de la iniciativa privada al margen de la maquinaria del Estado. Eso evitaría los peligros asociados a la «interferencia» estatal y garantizaría un trato justo a las poblaciones indígenas. Spencer consideraba que los ingleses de Pensilvania constituían un magnífico ejemplo (Spencer, 1992, pp. 225-226). Pero estos emigrantes dejaban de ser ciudadanos británicos y no podían invocar la «protección de la madre patria» (Spencer, 1992, p. 221). Ningún buque de guerra acudiría en su ayuda.

J. A. Hobson, un pensador liberal y, en sus propias palabras, un «hereje de la economía», también recurrió al radicalismo para hacer una sofisticada crítica al imperialismo que tuvo gran influencia. Sus conclusiones sobre la dinámica causal del imperialismo variaron con el tiempo, al igual que su análisis jurídico sobre el valor del imperio. Aquí sólo me centraré en sus ideas anteriores a, o incluidas en, su obra seminal Imperialism: A Study (1902), un texto que fijó los términos de gran parte del debate del siglo XX, sobre todo por su gran influencia en la obra de V. I. Lenin Imperialismo: la fase superior del capitalismo (Lenin, 1917 y Lenin, 1968)[23]. Hobson empezó su carrera como un unionista liberal bastante convencional y defensor del libre comercio. Fue partidario de un imperio moderado, pero se metamorfoseó en nuevo liberal crítico del imperialismo a principios de la década de 1890, combinando selectivamente elementos del pensamiento fabiano, la sociología política de la modernización industrial de Spencer y la concepción de la sociedad económica orgánica de Ruskin (Cain, 2002). A finales de la década de 1890 se convenció de que el «nuevo» imperialismo, que se desarrollaba sobre todo en «los trópicos» (África y Asia), era una gran amenaza para la democracia británica[24]. «No es ya que el imperialismo sea innecesario –advertía–, es sumamente dañino» (Hobson, 1898, pp. 31, 46). Como ocurrió en el caso de la mayoría de los críticos del imperio más radicales a lo largo del siglo, lo que más le preocupaba no eran las víctimas del imperio en ultramar, sino el daño potencial y el daño real causado en casa. El nuevo imperialismo era un reto para «la paz, la economía, la reforma y el autogobierno popular» (Hobson, 1997, p. 126) que se traduciría en militarismo, reacción y patriotismo.

Hobson escribió Imperialismo por la guerra en Sudáfrica. Fue su tercer libro sobre el tema, y todo lo que trata está prefigurado parcialmente en The War in South Africa (1901c) y en The Psychology of Jingoism (Hobson, 1901a). En este

caso, su ambición y ámbito de estudio eran considerablemente mayores. Daba una explicación multicausal del fenómeno del «hambre de tierra» (Hobson, 1997, p. 13) que se había apoderado de Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos a partir de más o menos 1870. La «característica más destacada» de este «nuevo imperialismo» era la competencia entre los grandes imperios capitalistas (Hobson, 1997, p. 19) y su mayor estímulo era la inversión. La «raíz primaria del imperialismo» (que es el famoso título de uno de los capítulos) era producto de la combinación de exceso de ahorro entre los capitalistas y subconsumo de las masas, lo que había imposibilitado que los ricos gastaran o invirtieran su dinero con provecho en el mercado nacional. Presionaban, pues, para que se abrieran más mercados en ultramar, buscando elevadas tasas de retorno, lo que a su vez exigía conquistas territoriales. Su mejor ejemplo no era la historia reciente del imperialismo británico, sino el ataque norteamericano a las Filipinas (Hobson, 1997, pp. 76-79). El análisis que hace Hobson de la lógica económica subyacente al nuevo imperialismo, partiendo de su teoría del «subconsumo», concedía gran importancia a pequeños grupos de individuos influyentes, sobre todo financieros. «Los intereses comerciales de la nación en su conjunto están subordinados a los de ciertos intereses sectoriales que usurpan el control de los recursos nacionales y los usan en su propio beneficio» (Hobson, 1997, p. 46) [25]. No eran los aristócratas monopolistas tradicionales de Spencer sino una generación de aristócratas financieros, «parásitos del patriotismo» (ibid., p. 61), que manipulaban la política en beneficio propio:

El motor del imperialismo no es financiero. Las finanzas encienden el motor imperial, dirigen la energía y determinan su funcionamiento, pero no son el combustible ni generan potencia directamente. Las finanzas manipulan a las fuerzas patrióticas que políticos, soldados, filántropos y comerciantes generan; el entusiasmo que suscita la expansión proviene de estas fuentes, y, aunque es fuerte y genuino, también es irregular y ciego. El interés financiero ostenta las cualidades de concentración y claridad de cálculo necesarias para el funcionamiento del imperialismo (Hobson, 1997, p. 59).

Haciéndose eco de Spencer y Bentham, afirmaba que el imperialismo era irracional desde el punto de vista de «toda la nación», aunque fuera «racional desde la perspectiva de ciertas clases de la nación» (Hobson, 1997, p. 47). Este

imperialismo, guiado por el beneficio, recurría a diversas formas de manipulación y propaganda engañosa y se lo consideraba parte necesaria de la política del gobierno; era una especie de «maquiavelismo» basado en la avaricia y el cálculo y expresado en el evocativo lenguaje del «destino nacional» y la difusión de la «civilización» (Hobson, 1997, pp. 12-13). Su análisis de la psicología social del imperialismo, articulada sobre todo en The Psychology of Jingoism, tuvo bastante eco en Europa de la mano de la «psicología de masas» (Bellamy, 2003) y anticipó el análisis, que realizó Joseph Schumpeter en Zur Soziologie der Imperialismen (1919), de las tendencias regresivas y atávicas que suscitaba el imperialismo.

La crítica de Hobson al imperialismo encajaba en sus prioridades como reformador «neoliberal». A su juicio, el exceso de capital que daba impulso al imperialismo podía gastarse más eficazmente en casa mediante una reforma social interna. Hobson, al contrario que Lenin, no era crítico con el capitalismo en sí: quería redirigirlo en una dirección socialdemócrata de base amplia y someterlo a crecientes controles por parte del gobierno para atemperar sus efectos más destructivos. «No es el progreso industrial el que exige la apertura de nuevos mercados y áreas de inversión, sino la mala distribución de la capacidad de consumo que evita la absorción de mercancías y capital en el propio país» (Hobson, 1997, p. 85).

Las ideas de Hobson sobre el imperio eran bastante más ambivalentes que las de Spencer. El imperio no era el problema sino la forma maligna que adoptaba. Había empezado siendo un liberal imperialista e incluso cuando dio rienda suelta a las críticas en su fase más radical siguió siendo ferviente defensor de ciertos tipos de imperialismo, incluyendo la creación de asentamientos de colonos, e insistía en la diferenciación «radical entre el colonialismo genuino y el Imperialismo» (Hobson, 1997, p. 36). El primero difundía la civilización progresivamente, pero el segundo sólo «difundía la autocracia» (ibid., p. 27). Uno de los muchos problemas que planteaba el nuevo imperialismo era que obstaculizaba la gestación de una federación imperial formada por el Estado británico y los asentamientos de los colonos, que beneficiaría a las unidades individuales y al mundo entero poniendo freno al imperialismo (Hobson, 1997, pp. 328-355)[26]. En un punto llegaba a afirmar que las federaciones entre imperios ayudarían a pacificar la política mundial.

Si sostenemos que toda garantía razonable del buen orden y de la civilización en el mundo implica una aplicación creciente del principio de federación en la política internacional, parecerá apenas natural que los primeros pasos de ese proceso sean la formación de uniones de estados que compartan sangre, lengua e instituciones. Tras la fase que ya hemos alcanzado deberían imponerse la federación británica o anglosajona, el pan-teutonismo, el paneslavismo y el pan-latinismo […] Así estaría la cristiandad dividida en unos pocos grandes imperios federales, todos ellos con un resto de dependientes sin civilizar. A mi juicio, sería la evolución óptima de las tendencias actuales y nuestra mejor esperanza de una paz permanente sobre la base de un «inter-Imperialismo» (Hobson, 1997, p. 332).

Pero, sin la centralización política necesaria en una federación imperial, las colonias corrían el riesgo de convertirse, a su vez, en potencias imperiales semiautónomas con veleidades de dominar a las «razas inferiores» de sus regiones, lo que podría llevar a que Inglaterra se enzarzara con otros estados imperiales agresivos. Los peligros eran los mismos que en la «madre patria»: las cohortes locales de financieros influyentes presionarían para lograr una expansión del mercado y conspirarían para «subvertir una democracia honrada y capaz de desarrollarse por sí misma» (Hobson, 1997, p. 345)[27].

CONCLUSIONES

La historia del imperio forma parte de la historia de la modernidad. En el siglo XIX cierto número de potencias europeas, lideradas por Gran Bretaña, continuaron con una política agresiva de expansión por el mundo entero que culminó con la «partición de África» de la década de 1880. No era sorprendente que a los pensadores políticos del siglo XIX les preocuparan, a veces obsesivamente, a veces de forma indirecta, los problemas del imperio. En este capítulo he hecho hincapié en los temas generales que unieron a muchos pensadores europeos de la época y he ilustrado los distintos tipos de argumentos que daban los liberales en Gran Bretaña y Francia. A medida que se expandían los imperios occidentales, las nuevas ideologías se difundieron entre

conquistadores y colonos, se adaptaron a los nuevos escenarios y luego fueron modificadas y puestas en juego por agentes indígenas. De entre las tradiciones ideológicas que gustaron a las elites del mundo no occidental, cabe mencionar ciertas formas de marxismo, nacionalismo y liberalismo. Los líderes de las protestas antiimperialistas de «lugares tan distantes como Santiago de Chile, Ciudad del Cabo y Cantón invocaban sus “derechos” como individuos y representantes de naciones» (véase Bayly en este mismo volumen). El proyecto de imperio modernizador occidental contenía las semillas de su propia destrucción, un proceso sangriento que tuvo lugar a lo largo del siglo XX y cuyos efectos aún experimentamos. Los imperios europeos se fueron pudriendo desde dentro hasta que, al final, los costes humanos, morales, geopolíticos y financieros resultaron imposibles de sobrellevar, dando lugar a la retirada, el repliegue y, a menudo, la reorganización de las comunidades políticas imperiales. Aunque al modo moderno, la maldición de los romanos volvió para acosar a sus lejanos herederos.

[1] Me gustaría agradecer a una serie de personas sus valiosos comentarios a borradores de este capítulo: Robert Aldrich, Peter Cain, Gregory Claeys, István Hont, Beate Jahn, Karuna Mantena, Julia Skorupska, Gareth Stedman Jones, Casper Sylvest y Michael Taggart. Téngase por dicho lo habitual sobre la responsabilidad de lo escrito.

[2] Sobre la historia del concepto y de términos relacionados, como «colonialismo» o «imperialismo», cfr. Burbank y Cooper, 2010; Armitage, 2000, 2002; Duverger, 1980; Finley, 1976; Koebner y Schmidt, 1964; Muldoon, 1999; Pagden, 1995; Pocock, 1990. Útiles estudios sobre las formas históricas de los imperios, en Alcock et al., 2001; Bayly, 2004; Lieven, 2000.

[3] Sobre las dificultades inherentes a considerar el liberalismo sólo una teoría política normativa, cfr. Geuss, 2002. En el presente volumen diversas variaciones sobre el tema liberal son expuestas por Bayly, Claeys, Harrison, Jennings, Mommsen, Rosen, Thompson, Vincent y Young.

[4] Se habla en mayor detalle de cada uno de estos autores en otras partes de este volumen; de ahí que no ofrezca una panorámica general de su pensamiento político. Cfr. especialmente los capítulos de Harrison, Rosen, Jennings, Thompson y Vincent.

[5] Sobre los diferentes «imperialismos socialistas» británicos cfr. Claeys, 2010.

[6] Bernstein vivió en Londres entre 1887 y 1901, tras escapar de su Alemania natal huyendo de una orden de arresto. En principio fue buen amigo de Engels, pero sus escritos generaron la «controversia revisionista» sobre la futura dirección del socialismo a finales de la década de 1890. Karl Kautsky y Rosa Luxemburg, entre otros, criticaron sus ideas sobre el colonialismo.

[7] La diana principal de buena parte de las reflexiones de Marx sobre etnología era Henry Maine, «cabeza de alcornoque John Bull». Marx consideraba que estaba muy equivocado en lo tocante a la naturaleza de las antiguas «comunidades aldeanas». Sobre Maine, véase Mantena, 2010.

[8] Se suele denominar terra nullius, pero hay que reconocer que es un uso anacrónico y que el término (aunque no el concepto ni la práctica) se ha acuñado recientemente (Fitzmaurice, 2007). Sobre el uso histórico del concepto cfr. Tuck, 1999 y Tully, 1993. Los liberales no eran los únicos que recurrían a este tipo de argumento. En su defensa del colonialismo, Bernstein escribió: «No es la conquista sino el cultivo de la tierra el que confiere históricamente el derecho de uso» (Bernstein, 1993, p. 170). Sobre el uso que le dieron los socialistas británicos cfr. Claeys, 2010. Otras líneas de argumentación sugieren que al menos algunas de las poblaciones aborígenes estaban abocadas sin remedio a la extinción (sobre todo los aborígenes australianos), un proceso lamentable, pero que había que aceptar como una dimensión necesaria del progreso humano; Brantlinger, 2003.

[9] La dificultad para describir claramente y etiquetar los elementos del Imperio británico era un tema recurrente; Cornewall Lewis, 1841; Mill, 1977b, p. 562; Mills, 1856; y Jenkyns, 1902, pp. 1-9.

[10] Un ejemplo asombroso de esto, en los escritos del académico e imperialista Carl Peters (Perras, 2004).

[11] Un buen ejemplo de los poderes civilizadores del comercio, en la obra del economista francés Paul Leroy-Beaulieu De la Colonisation chez les peuples modernes (1874). En 1880, Leroy-Beaulieu se convirtió en profesor de economía política en el Collège de France.

[12] Sobre el debate de la raza cfr. Pick (en este volumen); Rich, 1986 y Mandler, 2000.

[13] Publicados póstumamente, estos Souvenirs de Tocqueville son un relato muy selectivo de sus pensamientos y actos durante el periodo revolucionario de 1848-1849.

[14] Cfr. especialmente Pitts, 2005, caps. 6-7, de la que bebe la visión de conjunto aquí esbozada; y también Richter, 1963 y Welch, 2003.

[15] Macaulay fue el autor de una famosa intervención en el debate entre «orientalistas» y «anglicanizantes» sobre la mejor forma de invertir el dinero necesario para la enseñanza de idiomas en las escuelas superiores indias (el primero de los grupos favorecía la enseñanza del sánscrito y el árabe, mientras que el segundo prefería el inglés). En su «Actas sobre la educación en la India» (2 de febrero de 1835) afirmaba, con James Mill, que había que imponer la lengua inglesa porque era la adecuada para difundir las enseñanzas propias de una civilización superior.

[16] Las ideas de Mill sobre el imperio han sido objeto de un intenso debate académico. Cfr., por ejemplo, Bell, 2010; Jahn, 2005; Kohn y O'Neill, 2006; Mantena, 2010; Mehta, 1999; Mori et al., 1999; Pitts, 2005; Sullivan, 1983 y Zastoupil, 1994.

[17] El documento se tituló «¡Emancipad a vuestras colonias!» para su publicación, por deseo de Bentham, en 1830.

[18] Sobre la controversia del gobernador Eyre, en la que tomaron parte muchos grandes intelectuales de la época, incluidos (en bandos opuestos) Mill y Thomas Carlyle, cfr. Kostal, 2005 y Semmel, 1962.

[19] En general, las ideas de Mill sobre la economía política de la colonización estaban muy influidas por las obras de Wakefield, que también sirvieron de inspiración a Bentham y atrajeron la atención de Marx (Wakefield, 1968; Mill, 1965a, pp. 120-122, 735-736 y 958-959; Marx, 1954a, cap. 33; Pappe, 1951).

[20] Las críticas más coherentes vertidas sobre el imperialismo en Gran Bretaña fueron las de los seguidores de Auguste Comte, como Frederic Harrison y F. S. Beesly (Claeys, 2010). Muchos de los positivistas (incluido Harrison) eran liberales.

[21] Sobre las actitudes de los radicales hacia el imperio cfr. Cain, 2007b y Weinstein, 1998.

[22] Más detalles en Francis, 2007; Taylor, 1992; y Weinstein, 1998.

[23] Sobre las semejanzas y diferencias con Lenin, cfr. A. M. Eckstein, 1991; y Long, 1996.

[24] Para las críticas de los «nuevos liberales» al «nuevo imperialismo», cfr. Hobhouse, 1972, pp. 13-56.

[25] Como muchas de las críticas de la época al capitalismo financiero, las ideas de Hobson pecan de antisemitismo (Cain, 2002, pp. 84 y 92-93). Relatos radicales anteriores sobre el imperialismo financiero, en Claeys, 2007b y Claeys, 2010.

[26] La oposición de Spencer a la federación imperial, en su carta a J. Astley Cooper, 23 de junio de 1893 (Duncan, 1908, p. 328).

[27] Más tarde Hobson se desdijo, horrorizado por la campaña de reforma arancelaria de Chamberlain. Denominó a los partidarios de la federación imperial que quedaban «incautos presa de un sentimentalismo “kiplinguesco”» (Hobson, 1909, p. 238).

EPÍLOGO

DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA AL FIN DE SIÈCLE: EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA, 1800-1914

Jose Harris[1]

UNA PANORÁMICA DE 1900

Los comentaristas de diversos países que escribieron entre 1900 y la víspera de la Primera Guerra Mundial estaban en profundo desacuerdo en torno a lo que habían sido los temas y tendencias esenciales de la evolución del pensamiento político a lo largo del siglo anterior. En la Gran Bretaña eduardiana había quien consideraba que el ethos político predominante de los últimos cien años se había caracterizado por un fuerte voluntarismo, el énfasis en la privacidad, la libertad personal y la limitación y «descrédito» progresivos de los poderes del Estado. Pero otros veían la historia del periodo en términos casi contrarios, pues para ellos había significado el eclipse del «individualismo», el declive de las antiguas comunidades y corporaciones que se autogobernaban y el inexorable auge de «un Estado colectivista en proceso de creación» (Barker, 1914, pp. 102-121; 1915b, pp. 236-238, 248-251; Davies, 1914, passim; Figgis, 1914, pp. 54-98; Dicey, 1914, pp. 259-288). En el imperio guillermino también había quien hacía hincapié en las crecientes tensiones entre autoritarismo y democracia de masas, mientras que otros hablaban de la evolución hacia un Rechtsstaat liberal, reformista y mucho más progresista (Eley, 1991a, pp. 316-346; Guillard, 1915, pp. 254-353; John, 1989, pp. 105-131; Kepp, 2000, pp. 215-266; Mitzman, 1987, pp. 15-36; Naumann, 1905, pp. 197-220; Tönnies, 1914, pp. 65-70). En la Francia del cambio de siglo ocurrió algo similar; los entusiastas identificaban la

Tercera República con el avance de la «solidaridad» y el «espíritu público», pero a los críticos les parecía hallarse en un abismo de corrupción cultural y «mediocridad utilitarista». Sólo una combativa minoría consideraba que las estructuras internas del poder del estado francés no habían cambiado tras la Revolución de 1789 (Agathon, 1911, pp. 21-118; Hayward, 1961, pp. 19-48; 2007, pp. 253-257, 285-297, 299-304; Sorel, 1916, pp. 107-116; Sternhell, 1996, pp. 32-89). En las últimas décadas del siglo XIX hubo quien consideró que el incremento de servicios sociales públicos por toda Europa Occidental era lo más característico de la nueva era democrática; sin embargo, otros pensaban que provocaría una peligrosa vuelta al estancamiento, el patriarcalismo y a la servidumbre de épocas anteriores (Belloc, 1912, pp. 29, 143-146, 148-153, 179-194; Spencer, 1982, pp. 487-518; Webb, 1910, pp. 730-765; Weber, 1994b, pp. 68-69). En todos los países occidentales había comentaristas políticos que asumían que la emancipación femenina había alcanzado su tope máximo, mientras que otros hacían hincapié en la exclusión de las mujeres del ámbito jurídico, constitucional y de todos los aspectos de la esfera pública.

En torno al cambio de siglo, las opiniones sobre quiénes habían sido los pensadores políticos y los filósofos clave de los cien años anteriores también divergían. Lo que un día fuera el pilar de la filosofía moral, el utilitarismo de Bentham, ya había pasado de moda en las décadas de 1860 y 1870. Pero el riguroso positivismo analítico asociado a las ideas jurídicas y administrativas de Jeremy Bentham siguió ejerciendo su influencia entre los juristas y reformadores sociales de muchas partes de Europa, el Imperio británico, Latinoamérica y Estados Unidos; el famoso felicific calculus de Bentham (pensado para calcular la suma colectiva de la felicidad humana individual) se llegó a considerar un capítulo importante de la economía política «marginalista» (Hutchison, 1953, p. 14; Stark, 1946, pp. 583-608). A John Stuart Mill aún lo reverenciaban como a un pionero del feminismo y de la moralidad pública; su obra de mayor fama internacional fue El sometimiento de las mujeres. Pero en 1900, las ideas sobre la libertad y el ámbito de la «intervención estatal» de Mill empezaron a considerarse «negativas» y pasadas de moda en muchos círculos progresistas (Collini, 1993, pp. 328-336). El Manifiesto comunista siguió teniendo mucha difusión entre socialistas y radicales, y los escritos más teóricos de Karl Marx atrajeron la atención de los filósofos continentales. Pero la mayoría de los lectores del cambio de siglo, incluidos muchos socialistas, rechazaban la idea de Marx del eclipse posrevolucionario del Estado por considerar que pertenecía a un tiempo pasado (Hughes, 1958, pp. 68-89; Tudor y Tudor, 1988, pp. 45-46, 84-85, 90-95, 218-223; Wells et al., 1912, pp. 21-24). De hecho, en gran parte de

Europa Occidental y Norteamérica el término «socialismo» se había empezado a identificar, para bien o para mal, con la provisión estatal de servicios sociales públicos: una perspectiva de la que Lenin se burlaba cuando hablaba de «pomposos proyectos de reformas miserables» (Lenin, 1961-1966, v, p. 354). El resurgir del «idealismo» filosófico a finales del siglo XIX en Gran Bretaña, Francia, Italia y Estados unidos reavivó el interés por los escritos de Hegel y de Kant, pero como puntos de referencia del pensamiento político del momento tenían menos relevancia que Platón y Aristóteles, cuya influencia seguía intacta. Además, muchos de los pensadores idealistas del cambio de siglo mostraban menos interés por el poder político de los estados que por el carácter y los deberes de los buenos ciudadanos (Caird, 2002, pp. 20-37; Den Otter, 1996, pp. 47-50, 168-175; Nicholson, 1990, pp. 23-39). En el siglo XIX, el positivismo evolucionista de Herbert Spencer siguió contando con muchos seguidores en la India, Japón y zonas de Estados Unidos y de Latinoamérica, pero tras 1900 la obra de Spencer se leía cada vez menos en su Inglaterra natal. El positivista francés Auguste Comte ejerció una influencia más duradera, aunque a veces subestimada, en Europa Occidental, Norteamérica y Sudamérica. Sus ideas sobre la ciencia, la modernidad y la «religión de la humanidad» permeaban el pensamiento, no ya de los que se autoproclamaban «positivistas» sino también de muchos cristianos progresistas, reformadores sociales, internacionalistas y socialistas éticos (Godard, 1900, pp. 17-103; Harp, 1995, pp. 5-6, 58-60, 212-214; Lévy-Bruhl, 1903; Wright, 1986, passim). Las obras del teórico federalista suizo Johann C. Bluntschli se consideraron ejercicios rompedores de ciencia política cuando esta materia se introdujo en las Universidades de Oxford y Cambridge, en la década de 1870. Pero Bluntschli se había retirado del debate público a principios del siglo XX (lo que sugiere que quizá no supieran juzgar bien a quien se significaba intelectualmente, o puede que la «modernidad» misma estuviera cambiando más rápidamente de lo que hubiera cabido imaginar) [2]. Los escritos de Mary Wollstonecraft, Madame de Staël, Harriet Martineau, Harriet Taylor, George Sand y, posteriormente, Millicent Fawcett y Elizabeth Cady Stanton fueron, como reconocieron hasta sus detractores, potentes contribuciones al debate sobre el estatus político de las mujeres. Pero hasta 1890, pocos contemporáneos, incluso entre las feministas en activo, consideraban estas obras algo más que una brillante campaña literaria; no entendieron que fuera parte de una antigua tradición intelectual de la teoría política de sistemas (infra).

Los historiadores del pensamiento decimonónico más recientes también han intentado identificar temas seminales, textos filosóficos «clásicos», y las obras que, supuestamente, habían iniciado las revoluciones inglesas de las décadas de

1640 y 1680, la Revolución norteamericana de la década de 1770 o la francesa de 1789. Pero en estos asuntos el consenso siempre ha sido elusivo y difícil. Hay quien afirma que, aunque los políticos del siglo XIX sin duda provocaron un torrente incesante de ideas sistémicas y polémicas, al contrario que en siglos con anteriores no formularon grandes paradigmas teóricos, comparables a los sentados por Maquiavelo, Locke, Rousseau o los Padres Fundadores de la República norteamericana. Un comentarista reciente del pensamiento británico ha afirmado que el debate político del siglo XIX es una «colcha de retazos» formada por muchos relatos deslavazados y sin nexo, que a menudo tienen gran interés histórico por derecho propio, pero no son una llave mágica que nos dé acceso al carácter marcadamente político de la época. No hubo «momentos maquiavélicos» en la política británica del siglo XIX, ningún punto crucial para la empresa intelectual ni grandes luchas entre corrientes de pensamiento por la hegemonía de sus ideas; nada que definiera de forma esencial la historia de su propio tiempo o le diera forma (Bevir, 1996, pp. 114-127, y passim; Francis y Morrow, 1994, pp. 1-8). Los historiadores del pensamiento político de la Europa decimonónica no lograron ponerse de acuerdo en los grandes metarrelatos de la época, de manera que se centraron en la diversidad de ideas y controversias existentes en el seno de las culturas nacionales (Castiglione y Hampsher-Monk, 2001, pp. 1-9, y passim; Di Scala y Mastellone, 1998, pp. 15-143). Lo que es más sorprendente es que, de las grandes corrientes ideológicas que chocaron en la Guerra de Secesión norteamericana, no surgiera ninguna obra de análisis político comparable a los Federalist Papers de ochenta años atrás. Desde otro punto de vista, un crítico ha sugerido que la «extraña muerte» de la teoría política moderna, a menudo asociada a la cultura occidental tras 1945, se llevaba gestando en Gran Bretaña y Norteamérica desde finales del siglo XIX, precipitada, en parte, por la pérdida de sentido de la política como actividad «filosófica» y su sustitución por un supuesto conocimiento político que formaba parte de una ciencia exacta de lo social y de la conducta (Tuck, 1993, pp. 72-73, 76-79).

Estas críticas póstumas al pensamiento político del siglo XIX están relacionadas con el carácter denso y diverso de la época. El tono negativo de estas opiniones (como si hubiera tenido que ocurrir algo mucho más coherente o ambicioso) puede ponerse en cuestión. Una advertencia obvia es que algunos de los padres de las ideas políticas del siglo XIX (entre ellos Mill, Marx, Ricardo, Tocqueville, Nietzsche y Weber) no fueron escuchados por audiencias a su altura hasta mucho después (muchos de los escritos esenciales de Marx, por ejemplo, no se publicaron hasta la cuarta década del siglo XX). Otro argumento es que estos

juicios se emitieron en una época en la que, en Europa y en el mundo entero, muchas instituciones e ideologías estaban acabando con estructuras heredadas de siglos, que se disolvieron o fueron drásticamente reformadas por el impacto de la industrialización, la ciencia, la migración, el comercio internacional y los imperios formales e informales. La esfera de las ideas políticas era más vasta y los auditorios públicos eran mayores y más variados en el siglo XIX de lo que lo habían sido en 1789, sobre todo en los contextos, bastante más circunscritos, de la Revolución norteamericana y de las guerras civiles inglesas. Además, a lo largo del siglo, el discurso político invitó a moverse simultáneamente en direcciones contrarias que acababan en rumbos de colisión. Teorizar sobre política se fue volviendo más académico y más popular a la vez, más internacional y más regional; era una actividad penetrada por otras disciplinas teóricas y más consciente de su legado intelectual que en siglos anteriores. En muchos escritos políticos del siglo XIX (incluidos los de muchos autores y movimientos de los que ya se ha hablado en este libro), se aprecia una conciencia acrecentada de la multitud de formas que adoptaba la diferencia humana (clase, nacionalidad, raza, sexo, cultura e individualidad básica), algo que a veces no encajaba bien con nociones antiguas y más nuevas de una humanidad universal. De manera que la teoría política, que había trabajado durante muchos siglos con el modelo de una única república, commonwealth o Estado como unidad de análisis independiente, tuvo que dar cuenta de la diversidad mundial. No nos puede sorprender la ausencia de la afilada abstracción presente en los escritos de Thomas Hobbes.

Si tenemos en cuenta este complicado cruce de presiones, quizá lo más sorprendente del pensamiento político decimonónico no es que sea menos coherente o unidireccional que en épocas anteriores, sino que, por precariamente que fuera, muchos puntos de referencia de la «Ilustración» canónica se mantuvieron incólumes. Como en siglos anteriores, los teóricos políticos de muchos países se siguieron ocupando de las sempiternas cuestiones de las leyes, la propiedad, la religión y la virtud cívica, pero a la vez relacionaron esos asuntos con nuevos intereses como la opinión pública, la evolución, la democracia de masas, las fuerzas del mercado, el nacionalismo cultural y el avance del saber sobre la psique humana. Como en muchos periodos anteriores, competían entre sí los modelos «geométricos» del «hombre» o de la «humanidad» (en las obras de Ricardo o James Mill, por ejemplo) con aquellos que reflejaban simplemente la realidad histórica (como en los relatos de Joseph de Maistre, Ludwig Feuerbach o Sir Henry Maine). En anteriores capítulos de este volumen ya se han analizado las respuestas dadas a estas cuestiones por

diferentes pensadores del siglo XIX. En este ensayo final intentaré determinar algunas de las nuevas derivas más importantes, así como la forma en que se las incorporó a (o rompieron el molde de) las imágenes y los lenguajes del pensamiento político más tradicional. Como ya es un tópico hablar de un «largo siglo XIX» que no acabó hasta 1914, dedicaremos asimismo algo de espacio al torrente de nuevas tendencias, políticas, problemas y profecías que fueron surgiendo tras 1900 en lo que podría denominarse el «largo fin de siècle».

CUESTIONES Y PROBLEMAS

Pese a las continuidades identificadas anteriormente, hacia 1900 en Europa, América y el ancho mundo tanto el contexto como el contenido del pensamiento político era muy distinto en muchos aspectos al de cien o cincuenta años antes. Esta área de estudio había florecido en gran medida al margen de las instituciones académicas formales (salvo en Escocia y el norte de Alemania), pero en la década de 1870 se había convertido en un ingrediente estándar de los cursos universitarios de historia, derecho, filosofía, política y ciencias sociales en Europa, Estados Unidos, Gran Bretaña y los dominios británicos (Burrow et al., 1983, pp. 341-363; Karl, 1974, pp. 44-47). En el transcurso del siglo los autores de muchos textos políticos canónicos, de Aristóteles a David Hume, cuyas obras en tiempos habían sido tan inaccesibles como las bibliotecas de los ricos donde se guardaban, se dieron a conocer a los lectores gracias a ediciones más baratas, a comentarios de especialistas tanto académicos como de divulgación y a traducciones a muchas lenguas. Lo mismo ocurrió con los teóricos de los procesos políticos de la época, tanto a nivel académico como popular. El auge de las instituciones representativas, de los partidos políticos organizados, de los movimientos revolucionarios y de reforma, unido a las crecientes oportunidades de acceder al funcionariado, generaron nuevas audiencias populares ante las que defender los argumentos políticos. Eran mucho mayores que en tiempos de la Revolución francesa de 1789, que, con todas sus connotaciones de libertad y democracia, tiranía y terror, siguió ejerciendo su influencia en el siglo XIX, convirtiéndose en un catalizador de la imaginación, que, gota a gota, iba rebajando el discurso que una vez fue coto exclusivo de cortesanos, juristas, nobleza rural culta y libelistas de café.

En aquella época el contenido y el marco de referencia del pensamiento político también se habían modificado y transformado. Muchos conceptos políticos clave (como ciudadanía, soberanía, sociedad civil y comunidad política) cambiaron sutilmente de significado y se añadieron nuevos (opinión pública, pluralismo, feminismo, justicia social y bienestar social) al vocabulario político en muchos idiomas. La palabra «ciudadano», por ejemplo, que en Inglaterra se solía asociar en 1800 a simpatizantes del jacobinismo y a la subversión radical, cien años después era un signo de respetabilidad, deber cívico y devoción por el bien común (Harris, 2004a, pp. 84-86). El concepto de «libertad» también fue adquiriendo una serie de matices con el tiempo. Tradicionalmente, en Europa continental la «libertad» había sido un «privilegio» especial (como la libertad de la que se disfrutaba en las ciudades) e incluso en la Declaración de los Derechos del Hombre primaba el sentido de «un privilegio especial que debería tener todo el mundo» sobre la connotación «negativa» de la libertad entendida como el derecho a hacer todo lo no expresamente prohibido, más común en el mundo anglosajón. Con el auge del discurso idealista entró en juego un tercer matiz: el de la libertad «positiva», que implicaba que la libertad obedecía a un propósito superior, como la autorrealización, el cumplimiento del deber o «el deseo de perfección por la perfección misma» (una noción que a su vez se remontaba al significado bíblico del término, utilizado por los estoicos o por san Pablo) (Green, 1911, pp. 2-27; Hobson, 1901b, pp. 29-30)[3]. Los términos «pensamiento político» y «teoría política» eran neologismos a finales del siglo XIX. Se incorporaron discretamente al vocabulario francés e inglés como alternativas menos formales a las muy contestadas nociones de «filosofía política» y «ciencia política» (esta segunda se identificaba cada vez más en ciertos ambientes con los intentos, ya mencionados, de alinear el estudio de la política con el «positivismo» y las ciencias naturales) (Bonnot de Mably, 1849; Cornewall Lewis, 1832; Haigh, 1878; Kawakami, 1903; Merriam, 1903).

Algunas de las grandes corrientes del pensamiento político habían cambiado su identidad con el paso del tiempo y, a finales del siglo XIX, se asociaron a causas que nunca hubieran defendido antes. El «republicanismo», por ejemplo, que en 1793 parecía inextricablemente vinculado al jacobinismo y el regicidio, resurgió en el siglo siguiente con un espectro mucho más amplio de significados nuevos y antiguos. El modelo «romano» de republicanismo, que procedía de los escritos de Tito Livio y Cicerón, ocupó un primer plano en el pensamiento constitucional decimonónico de muchos países y no era incompatible en modo alguno con la monarquía constitucional, siempre y cuando los reyes y reinas concretos practicaran la virtud cívica y obedecieran las leyes ratificadas por el pueblo[4].

Una versión más idealizada de «republicanismo» hacía hincapié en el deber de los gobernantes de ocuparse del bienestar de su pueblo y se inspiraba en La república y Las leyes de Patón. Estos dos grandes textos fundacionales de la filosofía política europea resultaban cada vez más asequibles tanto en griego como en las lenguas vernáculas, y las ideas que contenían fueron impregnando las políticas educativas cívicas y de bienestar «modernas» por vías a menudo inesperadas (Biagini, 1996a, pp. 21-44; Harris, 2004a, pp. 343-360; Ruskin, 1903-1912, XXIX, pp. 177-78, 226-241, 253-254; Turner, 1981, pp. 369-446). Las tres versiones de la república, jacobina, romana y platónica, junto a otras nuevas, se introdujeron en Latinoamérica, donde, de Cuba a Perú, diversas corrientes del pensamiento político republicano se las veían con los intratables problemas planteados por la construcción de naciones postcoloniales (Belaúnde, 1938, pp. 63-100, 148-168; Collier, 2003, pp. 3-20, 145-146; Jaksic, 2001, pp. 124-128, 153, 176-177, 219-220; Posada-Carbó, 1998, pp. 1-33, 61-106). En Estados Unidos, en cambio, la tradición republicana (en tiempos profundamente hostil a corrupciones propias del «viejo mundo» como el cosmopolitismo y los «intereses monetarios») había sido absorbida a lo largo del siglo XIX por un Partido Republicano organizado, vinculado cada vez más no ya a las comunidades locales y a nociones como el «bien común», sino al proteccionismo, los grandes negocios y el capital industrial y financiero (Merriam, 1923, pp. 25-29; Meyers, 1960, pp. 3-15, 24-28, 74-97, 207-212).

Otros cuerpos de ideas, aparentemente similares en todas partes, presentaban importantes diferencias en el seno de las culturas nacionales. El liberalismo mismo, aunque ampliamente asociado a la libertad personal, el internacionalismo, el libre comercio y el laissez faire, había adquirido en la segunda mitad del siglo connotaciones de «intervencionismo estatal», «reformismo social» y/o «nacionalismo» en Alemania, Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos (Brouilhet, 1910, pp. 71-163; Freeden, 1978, passim; 2005, pp. 60-77; Karl, 1974, pp. 61-81; Sheehan, 1966, pp. 64-94, 155-177; 1978, pp. 189-218, 260-267, 272-283). En gran parte de la Europa «latina», católico-romana, el pensamiento político siguió muy vinculado al conservadurismo y al «partido del orden» durante todo el siglo XIX. Pero en todos los demás lugares de Europa y en el mundo en general, los teóricos católicos analizaban cada vez más las libertades personales, el derecho a la libre asociación y la resistencia a la opresión ejercida por el Estado y los empresarios (Nitti, 1895, pp. 180-198, 214-233, 242-257, 267-310; Vidler, 1964b, pp. 14-18, 35-51, 126-127). El pensamiento protestante integró un espectro de ideas políticas aún mayor en el seno de los contextos nacionales, pues abarcaba desde grupos que apoyaban una

relación muy estrecha entre la Iglesia y el Estado a aquellos que consideraban anatema cualquier interferencia laica en los asuntos de la Iglesia. En algunos países (sobre todo en los cuatro reinos de las islas británicas), las mayores presiones a favor de una «secularización» institucional en el siglo XIX no fueron obra de quienes rechazaban la religión, sino más bien de devotos congregacionalistas, metodistas, cuáqueros, presbiterianos libres, anglicanos y católico-romanos: todos defendían que el auténtico cristianismo debía mantenerse al margen del poder coactivo del Estado y de la sociedad laica (Brown, 1982, pp. 292-349; Figgis, 1914, pp. 3-53; Laski, 1917, pp. 27-210; Skinner, 2004, pp. 101-122, 133-138). Para algunos teóricos británicos, la idea del Estado laico tenía un significado semirreligioso, pues «pretendía superar las divisiones confesionales, creando «una ciudad-Estado nueva con fundamentos eternos creada y construida por Dios» (Amos, 1883, p. 483). La masonería, que en gran parte de Europa continental siguió siendo una filosofía social muy unida al libre pensamiento, el racionalismo y (supuestamente) la subversión radical, evolucionó de manera distinta en Gran Bretaña, el Imperio británico y Norteamérica, convirtiéndose en un movimiento filantrópico, cívico y paternalista al que pertenecían alcaldes, capitanes de la industria, directores de colegios públicos y duques (Gould, 1931; Hazareesingh y Wright, 2001; Sherren, 1914). Muchos liberales y conservadores de Gran Bretaña, Irlanda, Francia y Norteamérica también formaron parte del movimiento sufragista militante, que, en Rusia y Alemania, era una causa socialista o revolucionaria (Caine, 1992, pp. 131-172; Caine y Sluga, 2000, pp. 130-136; Hause y Kenney, 1984, pp. 61-67, 81-86; Stites, 1978, pp. 89-154, 233-277). El socialismo había evolucionado a lo largo de lo que parecían rutas mutuamente excluyentes que iban del superestatismo al antiestatismo, del milenarismo religioso al positivismo científico, y del comunitarismo arcaico de Fourier y William Morris al ultramodernismo tecnológico de Lenin, H. G. Wells y Georges Sorel.

En su nivel más abstracto y ambicioso, la teoría política siguió siendo en el siglo XIX lo que siempre había sido, por ejemplo, en los escritos de Aristóteles, Platón, Hobbes y Locke: un discurso mucho menos centrado en las instituciones y en las políticas que en el intento de articular verdades «universales» sobre la naturaleza del gobierno, la ley, la obligación política, la asociación humana y la psicología individual. El análisis de estos asuntos dio lugar a un importante debate metodológico sobre si estas verdades se descubrían mejor a través del razonamiento a priori, con ayuda de un estudio empírico de las leyes, las órdenes, las costumbres, las instituciones y la historia, o por medio de la dialéctica entre ambas. Este tipo de debates habían ido irrumpiendo con fuerza

en muchas otras esferas del conocimiento a lo largo del siglo XIX (Burrow, 1979; Lively y Rees, 1984; Mill, 1865b; Seward, 1909). Pero hasta para los teóricos que insistían en que la teoría política se componía de verdades axiomáticas, los detalles empíricos de la vida material e institucional habían cobrado mucha mayor importancia y tenían mayor alcance que en el caso de generaciones anteriores. Hasta finales del siglo XVIII gran parte de los escritos de teoría política habían sido un ejercicio jurídico y/o teológico. Empleaban conceptos y ejemplos que tomaban prestados de la vida civil, del derecho común y del canónico, y en lo material sólo les preocupaban el uso de la fuerza y los derechos y deberes que conllevaba la propiedad. Principles of Moral and Political Philosophy del archidiácono Paley, la obra de pensamiento político de mayor circulación en Inglaterra (con diferencia) hasta principios de la década de 1850, es un magnífico ejemplo de esto último (Paley, 1785, pp. 91-105)[5]. Las raíces jurídicas y teológicas siguieron siendo fuertes en muchos tratados decimonónicos, incluidos algunos que negaban tajantemente tener dicha ascendencia. Sin embargo, los teóricos políticos de todas las corrientes se vieron obligados a tomar en cuenta nuevos tipos de información y esclarecimiento.

Los nuevos datos y explicaciones más importantes estaban relacionados, primero, con el creciente impacto de la producción material, con los «mercados», y, en segundo lugar, con el surgimiento de un fenómeno nuevo y algo misterioso denominado «sociedad» (una entidad de la que hablaremos en mayor detalle más adelante). Desde los tiempos de Hume y de Adam Smith se habían ido incorporando a los escritos de teoría política las premisas, los ejemplos materiales y los modelos de racionalidad humana propios de la economía política, que se vieron progresivamente reforzados a lo largo del siglo XIX por la evolución de otros campos del conocimiento como la psicología, la antropología, la etnología y la biología evolutiva. Bajo la influencia primero de Herbert Spencer y luego de Darwin, los autores políticos empezaron a considerar la biología algo más que una «metáfora orgánica», casi un determinante concreto de la conducta humana y de resultados diferenciales en los asuntos públicos y privados (Burrow, 1979, pp. 97, 112-113, 187-190). La «historia» también se utilizaba, cada vez más, en la argumentación política, no sólo como disciplina empírica auxiliar que ayudaba a explicar los orígenes de la vida humana organizada, sino asimismo en calidad de fuerza desencarnada, casi metafísica, que impulsaba activamente a individuos, culturas, clases, razas y naciones moldeando su destino.

Estos cambios de énfasis en la forma de analizar la vida política a lo largo del

siglo XIX se explican por la ingente acumulación de conocimientos sobre culturas políticas alternativas. Hasta los sistemas políticos de las antiguas Grecia y Roma, una plantilla útil para el pensamiento político europeo desde la Alta Edad Media, se conocieron en mucha mayor profundidad y detalle gracias a los avances en los estudios universitarios (sobre todo en el caso de las universidades alemanas). El aumento de la investigación histórica, arqueológica y filológica, la extensión generalizada del derecho romano en época postnapoleónica y la proliferación de ediciones populares críticas de los grandes textos latinos y griegos, difundieron el conocimiento sobre el mundo antiguo y sus ideas políticas, filosóficas y religiosas en mucha mayor medida que antes, cuando los textos clásicos apenas eran accesibles (Jenkyns, 1980; Mommsen, 2007; Stein, 1999, pp. 104-132; Turner, 1981). Esta erudición tuvo un impacto en la imaginación de la época que fue mucho más allá del «fútil clasicismo» del que se burlaban críticos como Thorstein Veblen, quien afirmaba que sólo servía para echar arena a los ojos de los órdenes inferiores (Veblen, 1970, pp. 252-258); lo cierto es que muchos de sus exponentes fueron maestros de la teoría y protagonistas de la modernidad política más avanzada. La teoría de las «instituciones representativas» de J. S. Mill, por ejemplo, fue pensada explícitamente para introducir en la cultura prosaica y privatizada de los años centrales de la Gran Bretaña victoriana los valores de la disciplina y el altruismo; valores públicos que Mill asociaba a la polis ateniense (Biagini, 1996, pp. 21-44; Mill, 1960, pp. 205, 210, 216-217, 310, 319-320). El análisis de la propiedad privada realizado por Marx no debía mucho a las ideas, pero sí a la terminología técnica (alienación, expropiación, etcétera) del derecho civil romano. La defensa que hacía John Ruskin de las políticas de «bienestar social» en Unto this Last no bebía sólo en fuentes como el Antiguo Testamento y el Nuevo; tenía en cuenta asimismo los modelos de paternalismo ilustrado desarrollados por Platón en La república y en Las leyes (Ruskin, 1903-1912, xvii, pp. 1-114), Las novelas y tratados didácticos, escritos en forma de diálogos sobre el buen gobierno, la justicia social y la «vida buena», se hicieron muy populares en los medios literarios y políticos de finales del siglo XIX y principios del XX. Pero, incluso a finales del periodo, la educación clásica no se consideraba un mero ejercicio de anticuarios sino «la cuna del arte de gobernar moderno» (Feiling, 1913; HMSO Special Reports, 1910, pp. 1-56; Lowes Dickinson, 1905; Mallock, 1975; 1915, pp. 5-179).

La era clásica no fue la única cantera de la que se extrajeron conceptos políticos de épocas pretéritas. Hubo apropiaciones similares de modelos históricos sacados de obras como la historia de Sismondi sobre las repúblicas italianas

bajomedievales, La cultura del Renacimiento en Italia de Burckhardt, las nuevas ediciones de las Eddas islandesas y las sagas noruegas, los estudios antropológicos sobre las primeras comunidades aldeanas o las raíces de la familia indoeuropea y el enorme cuerpo de erudición histórica en torno al derecho común inglés (Burckhardt, 1958; Maine, 1871, pp. 128; 1893, pp. 185-224; Palsdottir, 2001; Pollock y Maitland, 1895; Sismondi, 1832; Wawn, 1994, 2000). Los estudios de historia constitucional medieval y renacentista fueron utilizados a finales del siglo XIX por radicales y feministas para sugerir que antiguamente el sufragio político no había correspondido exclusivamente a los hombres propietarios de tierras y portadores de armas, como creían muchos comentaristas modernos (Rogers, 1885; Stopes, 1907a). En Irlanda, una síntesis especialmente explosiva de elementos del republicanismo clásico, del Romanticismo europeo y del renacer cultural gaélico había dado fuste a la ideología política del movimiento nacionalista irlandés (Lyons, 1979, pp. 31-52; Moran, 2006; Small, 2002, pp. 31-52, 59-83). Estos puntos de referencia aportaron a los teóricos políticos de Europa y otros lugares toda una cornucopia de datos históricos, formas de argumentar y mitos visionarios de culturas políticas más antiguas, junto a una amplia gama de perspectivas críticas y, a menudo, revolucionarias sobre los asuntos políticos del siglo XIX.

No menos importante que estos modelos de épocas pretéritas fue el impacto de los nuevos conocimientos sobre culturas políticas contemporáneas de allende las fronteras europeas. Desde época clásica, el pensamiento político occidental había sido muy eurocéntrico, algo comprensible, y las comunidades políticas extraeuropeas como Persia, China, Turquía, Utopía y hasta América solían invocarse para ilustrar estereotipos tanto adversos como favorables. En los escritos políticos de principios de la Edad Moderna se solía simpatizar en general con la idea de que había estructuras políticas «civilizadas» en las comunidades políticas extraeuropeas bien ordenadas (aunque, por definición, no en las «salvajes» o «primitivas»). Durante gran parte del siglo XVIII, las transacciones entre franceses, holandeses y británicos y los habitantes de China y la India, en general no se consideraron encuentros con civilizaciones «inferiores», a veces todo lo contrario, aunque en tiempos hubieran sido violentas y brutales. Sin embargo, el aumento de la información concreta sobre culturas remotas, unido a la brecha tecnológica que se había abierto entre Occidente y otras naciones, dificultaba el mantenimiento de un modelo de política y de gobierno civil universal, similar a los diseñados por teóricos políticos anteriores como Hobbes y Locke. A principios del siglo XIX y hasta mediados de la centuria, hubo etnólogos europeos que demostraron el «atraso»

de ciertas etnias para poner en cuestión la teoría de que la raza humana formaba parte de una misma especie. Pero a finales del periodo esta idea estaba menos generalizada, pues se creía que los pueblos «atrasados» y sus instituciones estaban escalando los peldaños inferiores de la misma escala evolutiva que, en tiempos, habían subido las naciones del Occidente progresista (Burrow, 1979, pp. 128-134, 242-251; Stocking, 1987, pp. 259-273).

Sin embargo, este tipo de argumentos también se pusieron en cuestión debido a preocupantes fenómenos extraeuropeos, como el dinamismo del régimen político del Japón posterior a la restauración Meiji. En el Japón de la década de 1860 habían coexistido una burocracia «moderna», instituciones militares, científicas y educativas, nociones como «derechos» y «libertad personal», e incluso variantes del socialismo cristianas y marxistas, con los códigos políticos, religiosos y familiares antiguos, que eran muy distintos a cualquier cosa conocida en el Occidente decimonónico (Kawakami, 1903, pp. 93-106, 114-145, 187-193; Tsunoda et al., 1958, pp. 131-210). También Rusia asombraba y confundía a los observadores de países más al oeste por la extraña conjunción de comunidades campesinas de corte medieval (mir) y una industria del petróleo que se desarrollaba rápidamente, por su monarquía absoluta y su autogobierno a nivel local (zemstvo), por sus reformas penales y sus salvajes pogromos raciales, por su analfabetismo rampante y su magnífico sistema de educación superior, sin olvidar su arraigado gusto tanto por el nihilismo como por la devoción cristiana (Drage, 1904, pp. 18-42, 70-71, 125-133, 167-199, 585-587, 642-646; Kovalevsky, 1902; Mitzakis, 1911, pp. 11-13, 62-69; Thompson, 1896, pp. 265-272). En cuanto a Estados Unidos, descrito en el pensamiento anterior como poco más que un museo de humanidad primitiva («al principio todo era América»), aparecía en las obras decimonónicas europeas como algo diferente y muy complejo. Hasta la década de 1840 se consideró a Estados Unidos un paraíso de igualdad y autogobierno en el que imperaba una tosca virtud cívica (sólo truncada por la corrupción). Pero, a medida que avanzaba el siglo, se empezó a describir a esta nación en términos mucho más ambiguos. Europa seguía considerándola una tierra de inmigrantes y refugiados, pero veía cómo se iba subiendo al carro del expansionismo económico agresivo, del materialismo y del futuro dominio mundial (Cox, 1902; Seeley, 1883; Tocqueville, 1968, I, pp. 58-105, 271-279, 290-298; Wells, 1906). Además, en la segunda mitad del siglo, en Japón, China, Rusia, México, Venezuela, Chile y otros lugares, eruditos, juristas e intelectuales realizaron análisis sistemáticos de las normas y conductas políticas de sus propios regímenes, lo que indudablemente demostraba una interacción con el pensamiento europeo, sin que ello implicara que habían

dejado de ser culturalmente específicos y sui generis. Lo cierto es que, a finales del siglo XIX, todo parecía indicar que la vanguardia dedicada a este tipo de actividades especulativas ya no estaba en Europa Occidental sino en las grandes universidades de Estados Unidos, entre los grupos disidentes y revolucionarios de la Rusia imperial, de China y Latinoamérica, o entre los intelectuales samuráis del Japón Meiji que estaban diseñando nuevos modelos de ultranacionalismo y servicio público desinteresado[6] (Bary et al., 1960, pp. 51-97; Kawakami, 1903; Tsunoda et al., 1958, pp. 147-150, 158-193, 252-257).

VINO NUEVO EN ODRES VIEJOS

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, estos procesos a nivel mundial plantearon retos a los teóricos de la época en muchos países, pues debían dar sentido tanto a los elementos dinámicos como a los decadentes de sus propias culturas y comprender un mundo en eterno cambio y expansión. En las grandes metrópolis del mundo –Berlín, París, Londres, San Petersburgo, Kioto y Nueva York–, las camarillas de intelectuales, activistas clandestinos y defensores del orden establecido siguieron reflexionando en torno a las variantes modernas de las cuestiones clásicas planteadas por Aristóteles: quién debía ostentar el poder político, con qué propósito, y si las normas y prácticas de la política del poder eran únicas para culturas concretas o eran las mismas para todos (como las leyes de la física).

Una de las versiones nuevas de problemas antiguos más debatida fue la cuestión de hasta dónde debían resistir los regímenes establecidos antes de incorporar a las nuevas y pujantes clases y subclases socioeconómicas creadas por la expansión industrial y comercial o aun rendirse a ellas. El problema afectaba sobre todo a Europa Occidental y Norteamérica, pero inquietaba en todas las naciones que participaban en el mundo del comercio internacional de los imperios. Los conflictos de clase generados por «facciones» se remontaban en la historia del pensamiento político a la antigua Atenas e incluso a épocas anteriores. Pero en las guerras postnapoleónicas habían aparecido grandes obras de destacados teóricos europeos como Guizot, Hegel y Ricardo, que intentaron explicar un nuevo tipo de división de clases «funcional» desde perspectivas profundamente diferentes e hicieron de ello el pilar central de las economías

políticas modernas y, por ende, de las relaciones sociales entre estados modernos (Guizot, 1997, pp. 31, 53, 128-132; Hegel, 1991, pp. 261-267, 453-454; Ricardo, 1973, pp. xvii, 52-63). A mediados de siglo, la «clase» como categoría analítica aparece sobre todo en las obras de Marx y Engels, pero no la usaban sólo ellos, pues formaba parte del lenguaje del pensamiento político (aunque a veces el hecho quedara difuminado al perderse o distorsionarse los numerosos matices de la terminología de clase cuando se la traducía a otras culturas)[7]. El debate sobre la relación entre los derechos políticos y la propiedad iba muy unido al de clase. Las definiciones de propiedad fueron variando sutilmente con el tiempo, y no me refiero sólo a nociones como la posesión de la tierra o a conceptos como «cargo» y «privilegio», sino asimismo a lo que se entendía por capital comercial e industrial, al significado dado al fruto del trabajo tanto físico como intelectual y, de forma más especulativa y contestada, a las nociones básicas del yo, la autoevolución y la «personalidad» humana (Herbert, 1893, pp. 1-8; Proudhon, 1994, pp. 5-6, 10-12, 52-54, 124-125; Ryan, 1984, pp. 5-6, 10-12, 53-54, 124-125; Stein, 1964, pp. 47, 59, 166-167). Fue esta última dimensión la que permitió el desarrollo de un pensamiento político «feminista», algo a menudo señalado en las obras políticas escritas por mujeres, aunque no siempre tocaran el tema (Caird, 1913, pp. 1-11; Stopes, 1907b; Wills, 1913). Los temas de clase fueron por ello afectando a la naturaleza misma del Estado a medida que la preeminencia económica y política fue desligándose en muchos países de las castas gobernantes hereditarias, cuyo estatus se había definido desde hacía siglos por la propiedad de la tierra como única cualificación, en la que se basaban la defensa, el honor, el orden público y la asignación de cargos públicos.

Otras cuestiones relacionadas habían ido surgiendo una y otra vez en teoría política, tanto en el seno de las diversas culturas políticas como más allá de sus fronteras. Por ejemplo, el tema de la naturaleza y los límites de la «intervención estatal» o el de la lealtad debida a la «familia», la «comunidad», la «nación» y la «humanidad» en general. Surgió un nuevo tipo de cultura y civilización gracias a la industrialización a gran escala y al crecimiento de las grandes ciudades. El impacto del cambio económico dejó huella en el patriarcado, en los roles de género y en las estructuras de la vida familiar (Tönnies, 2001, pp. 24-29, 34-35, 48-51, 209-210, 252-253). Por otro lado, en el horizonte mental de los pensadores de muchos países acechaba, en la segunda mitad del siglo, la integración política o la exclusión de individuos y pueblos pertenecientes a razas «minoritarias» o «extranjeras». Esta deriva de la práctica política se aprecia perfectamente en el ejemplo de la Guerra de Secesión norteamericana y en el auge del nacionalismo étnico y lingüístico en Europa, Asia y Latinoamérica en

unos años de migraciones masivas, sin precedentes a nivel internacional, como fueron las décadas de 1870 y 1880. La teoría social y política había tratado el problema sistemáticamente en relación con la cuestión, mucho más antigua, del papel y estatus de los judíos europeos. A lo largo del siglo XIX se propusieron diversas estrategias de integración: pluralismo religioso y cultural, la inmersión total de las identidades étnicas y religiosas en un Estado exclusivamente laico, la creación de asentamientos judíos o la incorporación colectiva del judaísmo, en calidad de secta, a la Iglesia católica romana; esta última fue la solución propuesta por Theodor Herzl, teórico del sionismo (Marx, 1974, pp. 212-241; Schorske, 1981, p. 121; Sombart, 1913). Ningún otro tema mostraba con tanta claridad las profundas ambigüedades en torno a las cuestiones raciales latentes en el pensamiento político de la época, ni advertía mejor de los profundos cambios que conllevaría la larga transición de la era del feudalismo y el dinasticismo a la política del Estado-nación, la democracia y los modernos sistemas de masas.

Todas estas nuevas cuestiones coexistieron y, en cierta medida, se solaparon con otros temas, muchos más antiguos, que fueron resurgiendo. Pensemos, por ejemplo, en los derechos y deberes de las diferentes formas de ciudadanía, en la naturaleza de la «soberanía» territorial y en la relación entre la política nacional y las exigencias internacionales del papado (un problema especialmente difícil cuando el papa perdió todo poder territorial a raíz de la unificación italiana). La cuestión de la soberanía (en el sentido del derecho del Estado a defenderse de la injerencia de otros poderes)[8] se había ido distanciando, a lo largo del siglo XIX, de nociones relacionadas con la realeza personal. Pero la «soberanía» seguía siendo un tema básico, tanto de la jurisprudencia positivista que permeaba el pensamiento constitucional en muchos países occidentales, como de las teorías del Estado «racional-liberales» de principios del siglo XX (Dicey, 1885, pp. 134-176; Laski, 1917, pp. 1-25). También fue una noción muy contestada en un entorno político determinado por la expansión de los imperios a gran escala, los movimientos de liberación nacional, la migración masiva allende las fronteras nacionales y la expansión incesante del libre comercio de capitales y bienes de consumo. En la segunda mitad del siglo surgió en ciertos círculos la idea, muy criticada, de crear poderes regulatorios que estuvieran por encima de los estados-nación y tuvieran un alcance mayor. Se habló de la creación de un tribunal internacional, del arbitraje obligatorio para la resolución de disputas entre estados, de la codificación del «derecho de guerra», de nociones relacionadas con autoridades soberanas supranacionales y de la inviolabilidad de los «derechos humanos» (Comte, 1865; Holland, 1908; Hook 1891; Laity, 2001).

Sin embargo, para la mayoría de los escritores y teóricos de la política, el mayor teatro de operaciones del siglo XIX fue el conjunto de instituciones que denominamos «el Estado», también en Gran Bretaña, aunque se ha repetido con frecuencia (casi siempre sin fundamento) que los británicos del siglo XIX no tenían una concepción del Estado (o la tenían limitada) ni contacto con las instituciones que lo conformaban[9]. El siglo había asistido a la creación de muchos nuevos estados con las estructuras constitucionales más diversas en Europa, Latinoamérica y las colonias de la Commonwealth británica. Y pese al auge del discurso «internacionalista» de finales de siglo, no parecía haber muchas razones para suponer que el Estado sería superado en un futuro cercano como vértice de la vida política. De hecho –pese a las críticas de los libertarios y los radicales al poder del Estado–, a finales de siglo este pareció cobrar más importancia, no menos, para la vida de las naciones, a medida que cada vez más comunidades subordinadas empezaban a exigir autogobierno y autonomía nacional para desgajarse de los antiguos imperios dinásticos y supranacionales (cfr. infra).

Sin embargo, aunque creció el número de estados (y a veces aumentó su tamaño), cada vez era mayor la diversidad de opiniones en torno a sus funciones y poderes. En las obras de Bentham de finales del siglo XVIII, en las de John Austin de mediados del siglo XIX y en las de Max Weber de principios del siglo XX, se elaboró una poderosa corriente de pensamiento político de carácter transnacional, que fue definiendo la esencia del Estado en términos implícitamente hobbesianos: una «sociedad política» gobernada por un poder que ostentaba el mando último o «absoluto» y era el único legitimado para recurrir al uso de la fuerza en un territorio dado (Austin, 1965, pp. 212-293; Bentham, 1970b, pp. 5-6, 18-30, 196-208, 289; Weber, 1954, pp. 338-348, 2005, 126-149)[10]. Este modelo de poder estatal que hunde sus raíces en la «soberanía» (y en los conceptos relacionados, aunque no idénticos de «dominio», rulership o Herrschaft) estaba muy difundido entre los teóricos británicos y continentales, que no lo consideraban una suerte de aquiescencia a la tiranía estatal sino una definición objetiva y «científica» del orden político existente, tan inexorablemente «verdadera» en cualquier orden constitucional como la ley de la gravedad en la física de Newton (Comte, 1851-1853, pp. 432-435; Stephen, 1892, pp. 16, 30; Tocqueville, 1968, pp. 68-71). Hasta J. S. Mill, considerado el profeta de la libertad personal, afirmó: «El gobierno siempre está en manos […] del poder más fuerte en el seno de la sociedad, y […] el mayor poder social y […] no depende de las instituciones sino las instituciones de él» (Mill, 1981, p. 169). Esta perspectiva «hobbesiana» había sido muy criticada en

multitud de círculos, que la consideraban despótica, históricamente pasada de moda o lógicamente defectuosa. Las críticas no procedían sólo de liberales clásicos como Lord Acton, que negaba que los estados con constituciones adecuadas tuvieran necesidad alguna de poderes «absolutos» o arbitrarios. También se sumaron a los críticos los defensores de principios de siglo de diversas corrientes del «idealismo» filosófico de Immanuel Kant, que, pese a estar de acuerdo en gran medida con las explicaciones de Hobbes, creían que la racionalidad formal requería gobernantes soberanos para vincularla a la ley moral universal. T. H. Green, Bernard Bosanquet y el joven John Dewey hicieron hincapié, a finales de siglo, en el papel del Estado como medio para desarrollar la vida moral colectiva, más que (o además de) como sistema de coacción organizada (Bosanquet, 1910, pp. 172-178; Dewey y Tufts, 1910, pp. 473-485; Green, 1911, pp. 121-125, 206-216, 230-247; Kant, 1998/9, pp. xxvi-xxix). El disenso también halló eco entre ciertas feministas de finales del siglo XIX, que creían que la premisa de que el Estado era una institución inherentemente fundamentada en la fuerza era parte de un razonamiento falso que excluía al denominado «sexo débil» del poder político (Caird, 1897, pp. 190-191). Los románticos conservadores y los liberales nacionalistas plantearon objeciones similares; no describían al Estado como un burdo mediador con una fuerza bruta superior, sino como la encarnación institucional de la identidad histórica, lingüística, corporativa y religiosa de la nación (Moran, 2006, pp. 96-114; Seton-Watson, 1915, pp. 5-31)[11].

Hubo toda una gama de teóricos que vertió críticas de un tipo diferente sobre el Estado. Muchos de ellos aceptaban su legítimo papel «coercitivo», pero esperaban que las autoridades realizaran una serie de funciones relacionadas con el «bienestar» de las que no se ocupaban antes y que iban mucho más allá de los límites tradicionales del orden público y la defensa nacional. Desde finales del siglo XVIII, casi todos los gobiernos «civilizados» habían ido extendiendo sus actividades de «policía». «Policía» era un término que originalmente no sólo implicaba el poder de arresto y vigilancia, sino que comprendía asimismo cierta provisión de servicios públicos como el mantenimiento de las carreteras, la iluminación de las calles, el alcantarillado y la educación primaria, que contribuían a hacer la vida comunitaria más civilizada, ordenada, sana y «educada» (France, 1992, pp. 60-64; Gordon, 1994, p. 72). En este ámbito –el de la creación de una infraestructura de servicios sociales, económicos y medioambientales para apoyar y civilizar a poblaciones cada vez más numerosas–, muchas naciones decimonónicas habían asistido a la expansión drástica del papel y de las funciones del Estado, y (en opinión de algunos) a un

cambio fundamental de su identidad, incluso en décadas supuestamente comprometidas con el liberalismo y el laissez faire.

En este proceso de expansión estatal, los teóricos políticos y publicistas de muchos países fueron a veces meros intérpretes del cambio institucional, otras, agentes activos y a menudo una mezcla de ambos. No era una implicación limitada a ciertas zonas del espectro político; incluía a conservadores, liberales, socialistas, nacionalistas, bonapartistas, revolucionarios y otros disidentes (incluidos algunos que, en principio, rechazaban enérgicamente el poder del Estado)[12].

Además, grupos ideológicamente muy diferentes a menudo tomaban prestadas ideas políticas de otros. Pensemos, por ejemplo, en la (muy católica) Sociedad de San Vicente Paúl francesa –cuya rama inglesa había inspirado en las décadas de 1850 y 1860 las teorías del bienestar familiar de la Charity Organisation Society (fuertemente antiestatista)–, que en las décadas de 1880 y 1890 elaboró un programa de trabajo para ofrecer servicios públicos por medio de consorcios público-privados que se convirtieron en un rasgo característico de la Tercera República francesa (militantemente laica) (Layet, 2005, pp. 30-40; Vidler, 1964b, pp. 24-25, 52, 64-67, 89; Zeldin, 1977, pp. 1015-1021). Lo que resultó paradójico fue que Pierre-Joseph Proudhon, más convencido que Marx de la corrupción imperante en todos los estados de su época y de lo superfluos que resultarían en el futuro, había avanzado teorías sobre la reforma social y el bienestar que resultaron ser los pilares centrales del «solidarismo» francés, que, a su vez, condujo a largo plazo a la creación de la seguridad social francesa (Hayward, 1960, pp. 33, 39; Jabarri, 1999, pp. 12-16). En Alemania, Lorenz von Stein, cuyos escritos pioneros sobre los movimientos socialistas franceses eran anteriores a Marx y ejercieron una gran influencia sobre él, fue el artífice de las nuevas estructuras fiscales, sociales y administrativas introducidas en las décadas de 1840 y 1850 por la «monarquía del bienestar» prusiana; en el transcurso del siglo, tales políticas de construcción y consolidación estatal recibieron un gran impulso gracias a sus protagonistas, pero también a las amargas críticas ideológicas al imperio bismarckiano y guillermino (Steinmetz, 1993, pp. 123-145). En Gran Bretaña, una larga línea de teóricos populistas que abarca más de cien años (de Tom Paine en la década de 1790 a William Cobbert en la de 1820 y John Ruskin en la de 1860, sin olvidar a los nuevos liberales y los fabianos de las décadas de 1890 y 1900) había planteado una serie de propuestas que permitían usar el poder estatal para regenerar la economía por medio de planes de empleo público, de servicios sociales y de una redistribución

progresiva de los ingresos y la riqueza (Money, 1905, pp. 291-325; Paine, 1989a, pp. 223-226, 232-254, 259; Ruskin, 1903-1912, XVII, 1905, pp. 21-114). Sin embargo, hasta el último cuarto del siglo XIX, la filosofía que guio al gobierno central británico debió menos a este populismo económico que a las doctrinas más austeras de Ricardo, que opinaba que lo único que podían hacer los estados para impulsar la prosperidad nacional era ocuparse de la fortaleza de su moneda, mantener abiertas las líneas de suministros, buscar «ventajas comparativas» a nivel mundial y trabajar por la paz cívica. La puesta en práctica tácita de rigurosas doctrinas de administración fiscal y monetaria (que suponían estrictos controles del gobierno central sobre el gasto de los gobiernos locales en vez de una provisión directa de los nuevos servicios públicos) desempeñó un papel fundamental a la hora de desarrollar y reajustar las engañosas infraestructuras invisibles del Estado británico decimonónico (Gladstone, 1971, pp. 132-157).

Conviene señalar que muchas de estas nuevas concepciones del poder estatal guardaban una relación, directa o indirecta, con la esfera «social»; y aunque el Estado siguió siendo central para el pensamiento político, su papel como institución dominante en la vida humana colectiva se fue modificando progresivamente a lo largo del siglo XIX debido al surgimiento del elusivo fenómeno de la «sociedad». Aunque se suele ignorar o malinterpretar el significado de esta deriva, debemos hacer hincapié en ella. Si bien el término «sociedad» era muy antiguo (derivaba del término latino societas), hasta finales del siglo XVIII hacía referencia a la reunión de seres humanos en grupos pequeños, acotados y creados con un propósito concreto, tales como asociaciones comerciales, para ejercer la caridad, con una finalidad artística o educativa… o simplemente también de buena vecindad y de «sociabilidad»[13]. En este marco de referencia no era extraño que al Estado mismo se lo considerara una societas, es decir, una sociedad responsable de mantener el orden público; de ahí que se empezara a hablar de lo que hoy denominamos «sociedad civil» (Cornewall Lewis, 1832, p. 240; Harris, 2003, pp. 12-19; Kant, 1998/9, p. 119). Estos significados limitados y precisos de sociedad siguieron usándose en los siglos XVIII y XIX (y siguen teniendo esa acepción hoy). Sin embargo, en los escritos de tiempos de la Ilustración escocesa y de la Revolución francesa, había surgido una forma nueva de entender la «sociedad», mucho más ambiciosa, como fenómeno a gran escala que abarcaba la multiplicidad de las relaciones humanas y se aplicaba a toda una comunidad política nacional e incluso a toda la humanidad. Es lo que Adam Smith había denominado la «gran sociedad» o, más evocadoramente, «el gran damero de la sociedad humana», en el que los individuos no se limitaban a ser «piezas» pasivas, sino que eran

«jugadores» autónomos sometidos a «reglas», pero capaces de dilucidar sus propios movimientos personales en el seno de la compleja totalidad que engrana los asuntos humanos (Smith, 1974, p. 234; Merz, 1896-1914, IV, pp. 182-184).

Esta nueva concepción macroscópica de la sociedad tardó en penetrar en el lenguaje y en la imaginación del pensamiento político, y se convirtió en objeto de confusión y perplejidad para muchas personas pensantes del siglo XIX (Merz, 1896-1914, IV, pp. 545-590). En algunas culturas fueron los novelistas, pintores y autores de literatura fantástica (como, por ejemplo, Elizabeth Barrett Browning, autora de Aurora Leigh, o Balzac, Dostoievski y Dickens), no los teóricos políticos o «sociales», quienes mejor aprehendieron esta realidad existencial que todo lo abarcaba. Lorenz von Stein, uno de los primeros teóricos que captó la importancia de esta nueva forma de agrupación humana, le dio mucha relevancia en la década de 1840 y describió de forma imperfecta y esquemática sus facetas de fenómeno social y de idea sociológica (Stein, 1956, pp. 17-51; Tönnies, 1974, pp. 121-182). John Stuart Mill quiso escribir un gran libro sobre el tema, una secuela de su Sistema de lógica, pero como es sabido no pudo; su colega Herbert Spencer se pasó la vida intentando descubrir, sin éxito, el funcionamiento de las leyes causales sociales. El mejor exponente en un contexto específicamente histórico fue Alexis de Tocqueville, cuya Democracia en América describe muy gráficamente el funcionamiento de una comunidad política en la que no había sólo una «gran sociedad» sino cientos de «pequeñas sociedades», que realizaban espontáneamente a un nivel básico muchas de las funciones de coordinación e implementación de políticas llevadas a cabo en otros lugares por el «Estado» (de Tocqueville, 1968, I, pp. 78-81, II, pp. 657-676).

Una generación después, el teórico alemán Ferdinand Tönnies dio una descripción de los recientes cambios sociopolíticos. Tönnies escribía en la década de 1880 y diferenciaba estrictamente entre «sociedad» y «comunidad», términos que eran casi intercambiables en el lenguaje coloquial, pero que en realidad hacían referencia a dos tipos de organización colectiva muy distintos y a dos formas diferentes de racionalidad humana y de subjetividad. Tönnies sugería que las «comunidades» partían de relaciones que evolucionaban de forma gradual e inconsciente, que venían «dadas», «formaban parte de» y no eran «elegidas». En cambio, las «sociedades» eran el resultado de una construcción consciente, de unas relaciones sociales «atomizadas» y de la elección racional individual. Afirmaba que esta antítesis formaba parte de todas las esferas de la cultura humana: del gobierno, la política, el derecho y los intercambios

económicos a la religión, la estética, las relaciones sexuales y los modos de la percepción subjetiva. Según Tönnies, toda interacción humana de cualquier periodo histórico combinaba elementos de ambos modelos. Pero la increíble explosión de los mercados a partir de principios del siglo XVIII, unida al auge de las teorías racional-positivistas de la política y el derecho, habían desequilibrado la balanza en detrimento de la «comunidad» y en beneficio de la «sociedad», entendida como un modo de vida que, en último término, se acabaría fusionando en una única y homogénea «civilización global» (Tönnies, 2001, pp. 247-261).

La idea de «sociedad» como una red autorregulada de relaciones humanas entreveradas, que operaba al margen del auge y caída de los gobiernos y estaba sometida a sus propias reglas genéricas de conducta, se articuló en Francia, donde ya en la década de 1830 el movimiento positivista (y más concretamente los escritos de Henri Saint-Simon y Auguste Comte) había formulado la noción de una nueva «ciencia de la sociedad» o «sociología». Sus defensores afirmaban que se trataba de una «ciencia» porque permitía identificar regularidades similares a leyes en el comportamiento social del pasado, del presente y del futuro. Además, revelaba que todos los demás movimientos históricos aparentemente autónomos, las disciplinas intelectuales y las formas de conocimiento eran producto de las leyes sociales y los procesos resumidos en la filosofía del positivismo (Comte, 1975, pp. 91-92, 195-217, 248-252; Saint-Simon, 1976, pp. 18-19, 38, 108-109). Muchos de los pensadores de la época se mostraron escépticos ante las descripciones de la sociología positivista. Pusieron en duda hasta que existiera una «sociedad» en sentido amplio y totalizador. Sin el marco del gobierno «la sociedad no existiría», afirmaba el jurista británico James Fitzjames Stephen; lo que quedaría sería la suma agregada de los intercambios e interacciones entre seres humanos individuales (Stephen, 1892, p. 74)[14]. El sociólogo alemán Georg Simmel señalaba que la sociedad, al contrario que el mundo de la naturaleza, se había ido «inventando» con un propósito por los individuos que le habían dado forma con sus pensamientos y actos (por lo tanto, estaba fuera del alcance de la ciencia social positivista al estilo francés). Para Simmel, la sociedad no era tampoco un fenómeno omnicomprensivo. Todo lo contrario, los seres humanos vivían en medio de una tensión constante entre las identidades privadas y las fuerzas sociales, siempre cambiantes. La sociedad misma se definía y redefinía constantemente por las personas en sus márgenes, a las que los grupos sociales dominantes trataban con paternalismo, excluían o condenaban al ostracismo. Entre los excluidos que hacían malabares en los márgenes estaban los inmigrantes, los extranjeros, los

aventureros, las prostitutas y los pobres, aunque no hay que confundir a estos últimos con la clase obrera, porque había marginados en todos los estratos sociales (Simmel, 1971, pp. 36-40, 121-126, 143-149, 161-173, 187-194). Sin embargo, en las décadas de 1840, 1850 y 1860 esta nueva concepción de la sociedad como colectividad omnicomprensiva se había vuelto un tópico en gran parte de Europa y Norteamérica, lo que sugiere que, a cierto nivel espontáneo e intuitivo, muchos habitantes de esos países habían empezado a pensar que vivían en una «sociedad» en el sentido amplio, smithiano, del término. Y en las obras de Comte y de sus discípulos de muchos países, la teoría política se convirtió en una rama de la sociología, y el gobierno se redefinió como la rama educativa y «organizativa» de la «sociedad», encargado de «coordinar» más que de «mandar» a sus ciudadanos, quienes se verían imbuidos de un sentido del «orden espontáneo» que excluiría la necesidad de recurrir a la fuerza o al derecho (Comte, 1975, pp. 195-217, 274-275, 334-371, 429-441).

EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN VÍSPERAS DEL SIGLO XX

A finales del siglo XIX el pensamiento político se había convertido en una actividad mucho más diversa, llevada a cabo a muchos más niveles, de lo que lo había sido cien años antes. Aunque las culturas políticas occidentales seguían trasplantando a gran escala sus ideas por el mundo, los teóricos y activistas políticos de muchos entornos no europeos se dedicaron a adaptar con energía diversas líneas de pensamiento europeo a sus propios propósitos a la par que descubrían tradiciones alternativas en sus propias culturas (Bary, 1960, pp. 60-93; Owen, 2003, pp. 149-175; Weiming, 1996, pp. 21-91, 132-154). Mientras los intelectuales no europeos de Japón, la India, China, Persia, Turquía, América Latina y otras zonas defendían la validez de sus propias ideas políticas, muchos teóricos de los países «avanzados» procuraban recuperar o emular las tradiciones pasadas y la pureza cultural de aquellos a los que consideraban «atrasados». Islandia, Albania y Serbia, por ejemplo, así como la antigua Grecia, Roma y la Alta Edad Media, se tomaron como modelos de referencia idealizados en los escritos utópicos británicos de en torno al cambio de siglo (Flanagan, 2006; Morris, 1896-1897; Palsdottir, 2001). El filósofo y antiguo primer ministro británico Arthur Balfour pronunció una conferencia en Cambridge, en 1908, en la que daba una lectura extrañamente clarividente del recurrente espectro de la

«decadencia» que había asustado a las sociedades avanzadas de cada época. Balfour sugería que los estados occidentales no podían seguir manteniendo sus pretensiones en relación con las naciones «decadentes» o «atrasadas» recurriendo a argumentos religiosos, culturales o políticos. Si algo los hacía superiores era, exclusivamente, la esfera «material»: un conocimiento científico superior, una mayor eficacia al lidiar con la pobreza y una tecnología más avanzada y eficaz (Balfour, 1908, pp. 38-41, 46-59).

La penetración global del pensamiento político «occidental» como una forma de discurso cultural no precisaba necesariamente de un marco «global» de referencia sobre ideas morales, políticas o filosóficas substantivas. En ciertos aspectos, las obras de teoría política de finales de la década de 1890 y de la de 1900 eran más locales, se referían a culturas concretas y se ocupaban menos de los grandes asuntos universales que un siglo antes. Como ya hemos señalado, esto se explica, en parte, por el hecho de que observadores y teóricos sabían mucho más de la gran diversidad y complejidad de las culturas de otros pueblos que antaño, lo que dificultaba las generalizaciones sobre el arte del gobierno o la justicia social y política. A principios del siglo XIX se había hecho mucho hincapié en el pensamiento «universal», debido a que la Declaración de Independencia norteamericana y la Declaración francesa de los Derechos del Hombre, más reciente aún, habían inspirado (o provocado) a teóricos políticos y activistas de muchos países durante más de una generación. Medio siglo después hubo un resurgir de los ideales universales entre los liberales, los nacionalistas románticos y los revolucionarios, merced a los sucesos de 1848 y a la percepción, propia de la época, de que muchos pueblos, movimientos y naciones compartían un momento único en la historia (una percepción puesta en práctica teatralmente por el gran resurgir del culto a héroe en el caso de Garibaldi). Las predicciones de Saint-Simon y Auguste Comte, a saber, que un día los países de Europa Occidental se fusionarían para crear una única república unitaria regulada por la «ley», no por el «gobierno», no se consideraron propuestas prácticas en su época. No obstante, a mediados de siglo, tanto el pensamiento de las elites como el del pueblo hacía gala de cierto espíritu de internacionalismo cosmopolita y de universalismo en muchos países occidentales (Comte, 1865, pp. 66-101, 427-433; Saint-Simon, 1976, pp. 83-98).

En el fin de siècle, sin embargo, el pesimismo generalizado y la intranquilidad política que acechaba en muchas regiones dio lugar a un giro mucho más nacionalista y defensivo, y la cultura transnacional de ideas políticas compartidas parecía bastante más dispar y fragmentada que en las primeras

décadas del siglo XIX. Pese a la creciente preocupación que suscitó en toda Europa la «carrera armamentística», el movimiento para promocionar la paz internacional por medio de las Convenciones de La Haya, por ejemplo, fue algo minoritario. Lo defendieron las feministas y un puñado de juristas y liberales internacionalistas, pero los gobiernos nacionales rechazaron unánimemente cualquier sugerencia de arbitraje obligatorio, sobre todo cuando afectaba a cuestiones «de interés vital» o al «honor nacional» (Holland, 1908, pp. 76-79; Laity, 2001, pp. 145-215; Swanwick, 1915, pp. 3-11). Muchos comentaristas políticos de toda Europa y de fuera de ella parecían mucho más preocupados por cuestiones locales de sus propias comunidades políticas nacionales (en Francia, por ejemplo, suscitaban interés el caso Dreyfus y los conflictos endémicos entre el Estado y la Iglesia católica; en Gran Bretaña, la Guerra de los Bóers y la crisis del «deterioro físico»; en Alemania, lo fundamental eran las tensiones sin resolver en el seno de la constitución imperial).

Además, aunque desde la década de 1870 el «pensamiento político» o «ciencia política» se impartía con distintos nombres en las mejores universidades del mundo, al inicio del nuevo siglo el estudio de las ideas políticas no se había establecido del todo como gran disciplina internacional, con una voz pública fuerte, ni había comunicación entre los teóricos de los distintos países. En la Alemania del cambio de siglo había muchas cátedras de ciencia política, pero casi siempre las ocupaban los candidatos que hacían gala de fuertes convicciones «nacionalistas» (a los socialistas y otros grupos críticos con el gobierno se los excluyó, en buena medida, de la docencia universitaria, aun cuando sus observaciones fueran de carácter puramente «ético») (Mitzman, 1987, pp. 114-118, 121-122). En Gran Bretaña la disciplina empezó con buen pie en las décadas de 1870 y 1880, cuando grandes filósofos como Sheldon Amos, T. H. Green, F. H. Bradley, Edward Caird, D. G. Ritchie, Henry Sidgwick y hasta el joven Bertrand Russell impartieron clases a grandes audiencias sobre aspectos del pensamiento político en Londres, Oxford, Cambridge y las universidades escocesas (Amos, 1883; Bradley, 1988; Caird, 1897; Green, 1911; Russell, 1896; Sidgwick, 1891). Pero, en la década de 1900, la filosofía anglosajona se distanció de la teoría política cuando algunos jóvenes brillantes abandonaron este campo de estudio para dedicarse a la sociología o a cuestiones más técnicas relacionadas con el lenguaje, las matemáticas y la lógica[15]. Después, aunque se siguió enseñando pensamiento político en las universidades británicas, se fue convirtiendo en una disciplina histórica o cultural y fue perdiendo toda relación con los asuntos políticos o filosóficos del momento. Por esa misma época los académicos franceses empezaron a ocuparse de las cuestiones constitucionales

suscitadas por la Tercera República, pero los estudios corrieron a cargo de las facultades de derecho y de sociología (Jones, 1993, pp. 29-54, 149-150, 162-163; Lukes, 1973, pp. 320-409). Estados Unidos era el único lugar donde el término «ciencia política» abarcaba una amplia gama de cátedras, contaba con una asociación profesional a nivel nacional y con revistas universitarias especializadas, así como con un cuerpo de jóvenes doctores cuyas obras siguen teniendo interés para los historiadores más de un siglo después (por ejemplo, Calkins, 1905; Kawakami, 1903). Pero hasta en Estados Unidos gran parte de la enseñanza de esta disciplina tenía fuertes connotaciones «nacionales» y los estudiosos se centraban en cuestiones casi parroquiales, manteniendo contactos muy limitados con el mundo académico internacional. El contraste no podía ser mayor con las ciencias sociales, que en la primera década del siglo XX parecían el nuevo gran campo de estudio de la época. Se celebraron una serie de grandes congresos en Chicago, Saint Louis, Hamburgo, Fráncfort, París y Berlín. Al congreso de Saint Louis de 1904 asistieron los «padres fundadores» de las ciencias sociales modernas, entre ellos Max Weber, Werner Sombart y Ferdinand Tönnies; no hubo congresos internacionales comparables en la teoría política académica.

De manera que quien quiera hacerse una idea de las derivas de las ideas políticas tras el inicio del siglo XX, debe buscar los indicios del cambio mucho más allá de las facultades universitarias de ciencia política o de filosofía política. Los cambios no se gestaban tanto en los entornos académicos como en el de los «activistas», pero sobre todo eclosionaron bajo el paraguas de otras disciplinas, como la historia, el derecho, la psicología, la economía, la sociología y la biología evolutiva. No podemos repasar aquí todas estas tendencias, pero sí podemos detenernos en algunas fundamentales para la evolución subsiguiente de la disciplina. Una de las derivas más dramáticas del periodo fue el surgimiento (o el resurgir) casi simultáneo en Gran Bretaña, Europa, Norteamérica y Lejano Oriente de un feminismo mucho más politizado, tras décadas en las que miembros de los movimientos feministas habían ocupado puestos en educación, organizaciones de caridad, gobiernos locales y sindicatos, pero seguían sin tener derecho al voto.

Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre las razones que dieron un nuevo impulso a la lucha por el voto femenino tras 1900. Al principio parece que tuvo más que ver con la crisis de la política práctica de la época que con cuestiones abstractas de teoría política. Pero el hecho de que el caso Dreyfus en Francia, la Guerra de los Bóers en Gran Bretaña, y los movimientos para la reforma jurídica

y constitucional en Alemania, Rusia y China impulsaran a las mujeres a afiliarse a los movimientos sufragistas nacionales, sugiere que ya se sentían atraídas por cuestiones políticas que iban más allá del voto. Para los lectores en lengua inglesa, la primera reedición, tras casi medio siglo, del texto completo de la Vindicación de los derechos de las mujeres (1792), de Mary Wollstonecraft, fue un relevante acontecimiento intelectual de la década de 1890. Esta obra seguía siendo la declaración individual «teórica» más persuasiva escrita por una mujer a favor de la igualdad entre los sexos y de una participación plena de las mujeres, como ciudadanas, en la esfera pública (Wollstonecraft, 1892)[16]. El congreso celebrado en Londres en 1899 por el Consejo Internacional de Mujeres fue otro catalizador. Publicó siete volúmenes de documentos sobre todos los aspectos del problema de «género», haciendo hincapié en la importancia política de la dependencia económica de las mujeres y en el papel desempeñado por los grupos de mujeres en las campañas por la paz internacional de la época (Gordon, 1900). Otro factor impulsor fue el surgimiento en algunas zonas de un nuevo tipo de feminismo fin de siècle, transnacional y totalmente nuevo que exigía para las mujeres las mismas libertades personales de las que gozaban los hombres hacía tiempo. Este nuevo feminismo rechazaba enérgicamente la idea, defendida por muchas feministas del siglo XIX, de que las mujeres debían poder votar debido a sus cualidades morales, más elevadas. Tras 1900 se hablaba de la «nueva mujer» en Londres, París, Nueva York y Berlín, que quería votar, al igual que los hombres, por su estatus de persona y ciudadana libre y adulta, al margen de cuestiones como la devoción al deber cívico, la maternidad o la moralidad privada (Caine y Sluga, 2000, pp. 117-142; Caird, 1897, pp. 126, 190-191; Hamilton, 1909). No debemos olvidar que el fin de siècle también es la belle époque, en la que una minoría de mujeres transgredió los anteriores límites en política, arte, religión, estética e identidad sexual, comportándose de una forma que siguió siendo criticada durante todo el siglo siguiente.

Uno de los efectos del debate subsiguiente sobre el sufragio femenino fue la recapitulación de las controversias clásicas que habían informado durante siglos el diálogo cívico en torno a los derechos y deberes de los hombres. Pero también se incorporaron al debate temas nuevos que amenazaban con redefinir los venerables límites del pensamiento político clásico. Estas nuevas cuestiones giraban, por un lado, en torno a una reelaboración total de la división convencional de papeles entre hombres y mujeres, aunque lo más habitual fuera el argumento de que algunas de las funciones tradicionalmente adscritas a las mujeres, como el cuidado de la casa y la crianza de los niños, eran tan importantes para la plenitud del cuerpo político como las que la tradición

adscribía a los hombres. Las sufragistas del cambio de siglo y sus adversarios sacaron a relucir argumentos sobre los derechos de propiedad, los impuestos, la capacidad para portar armas, las relaciones maritales, los nacimientos y la maternidad, la psicología sexual y la naturaleza misma del Estado. Sus críticos solían escudarse en el republicanismo clásico, que seguía haciendo hincapié en la importancia para la ciudadanía del ejercicio de funciones militares que correspondían al cabeza de familia, junto a su obligación de ganar el pan y de obtener la cualificación en rentas y pago de impuestos exigida por el sufragio censitario (Woolsey, 1903, pp. 3-113; Wright, 1913, pp. 13-14, 32-35). No podemos explorar estos debates en su totalidad en este capítulo, pero sí queremos mencionar algunos de los efectos que produjeron las exigencias feministas en la teoría política en general. En Francia, Gran Bretaña y Norteamérica las sufragistas estaban profundamente divididas en torno a cuestiones como la desobediencia civil, el recurso a la violencia y la medida en la que podían aceptar el apoyo de hombres simpatizantes. Tampoco compartían las mismas metas. Para algunas sufragistas, el voto era un fin en sí mismo, pues se trataba de obtener la igualdad cívica formal, pero para otras el voto era un medio para fines más complejos. Había quien quería que se realzara el estatus de las mujeres como creadoras de hogares, esposas y madres, pero también surgieron feministas que querían cambiar los roles por medio de una educación más abierta y una mayor influencia en la vida pública (Wills, 1913). Para una minoría significativa de todos los países, el voto femenino era importante, pues permitía una mayor implicación política en partidos, sindicatos, movimientos pacifistas o (sobre todo en Alemania, China y Rusia) en el cambio político revolucionario (Caine y Sluga, 2000, pp. 117-142; Hause y Kenney, 1984; Reagin, 1995; Soong, 1995; Stites, 1978).

En el cambio de siglo, el movimiento sufragista organizado sólo fue uno de los más dramáticos y llamativos de los muchos que fusionaron por entonces las ideas de diversas escuelas de pensamiento antagónicas y cuyas actividades pusieron en entredicho o redefinieron las concepciones teóricas tradicionales de la política y del Estado. En Gran Bretaña, las nuevas ideas sobre el Estado y la sociedad también se publicaron en los tratados sobre imperialismo, antiimperialismo y la federación imperial –esta última cobró especial relevancia en la década de 1900 debido a la controvertida idea de otorgar una «ciudadanía común» a los pueblos del Imperio británico (Bridger, 1906; Parkin, 1892)–. En Alemania, los debates entre los revisionistas y los socialistas revolucionarios dieron lugar al surgimiento de diversas formas de conservadurismo radical (a cuyos miembros en ocasiones les unía poco más que su hostilidad compartida

hacia el capitalismo de mercado), que tuvieron eco sobre todo entre los adversarios del «código civil» y en las ligas agrarias, militares y navales (Coetzee, 1990, pp. 30-43, 50-58; Herwig, 1973, pp. 7-8, 151-153; John, 1989, pp. 108, 43; Steinberg, 1964, pp. 102-110). En Francia, el «realismo católico» de los discípulos de Charles Maurras defendía nociones de patriotismo, espíritu público y «virtud cívica» que en tiempos habían sido características de la izquierda republicana (Weber, 1962, pp. 6-16, 77-82).

Las nuevas ideas políticas también ahondaban en el espíritu de la cultura y la estética. El movimiento «modernista» internacional de principios del siglo XX abarcaba de Rusia a Cataluña y estaba presente en todo: del arte de elite a las ciencias duras. Bajo sus auspicios no hubo un póster, un poema, una encíclica papal o un prosaico libro de texto científico que no incluyera alguna referencia tangencial al ámbito de la teoría política o social. Estas obras solían contener mucha arrebatada futurología, tanto benigna como maligna, unida a la anticipación de un mundo dominado y liberado por el impacto de la tecnología avanzada. En cierta medida incluían la visión de Roger Fry y H. G. Wells sobre la construcción de un «gran Estado», en el que no habría trabajo duro y las tareas desagradables que no pudieran mecanizarse se realizarían a través de levas universales, mientras un autogobierno amateur reemplazaba a la «banal omnisciencia del funcionario rancio» (Fry, 1920, pp. 39-54; Wells et al., 1912, pp. 31-41). En el extremo opuesto encontramos el panegírico de F. T. Marinetti al triunfo universal de la velocidad, la violencia, la masculinidad y el automóvil, proclamado en el Manifiesto Futurista («Queremos glorificar la guerra, la única cura para el mundo […] Queremos demoler todos los museos y bibliotecas, luchar contra la moral, el feminismo y la cobardía oportunista y utilitarista»; Marinetti, 1983). El futurismo también daba testimonio del sentimiento generalizado de vivir en un mundo nuevo, unificado, en el que, bajo la gran presión ejercida por los enormes cambios intelectuales y el desarrollo de la industria, se estaban disolviendo todos los puntos de referencia de la identidad política, económica y social. Se aprecian tendencias similares en la extensa literatura antibélica del momento, a través de la cual escritores de muchos países expresaban su temor a que los avances en tecnología militar escaparan a todo control y regulación por parte de políticas y gobiernos convencionales (Angell, 1909, pp. 82-6, 98-114; Geppert, 2008).

La evolución del pensamiento político bajo el paraguas de otras disciplinas académicas relacionadas participaba de esta cultura de lo grandioso, del exceso de ambición y de una concepción convulsa del futuro del Estado, del mundo y de

los acuerdos sociopolíticos tradicionales. Una obra de gran influencia sobre psicología social publicada en vísperas de la Primera Guerra Mundial, aunque escrita algunos años antes, fue The Great Society: A Psychological Analysis, de Graham Wallas, basada sobre todo en datos norteamericanos pero que fue utilizada por su autor para interpretar lo que consideraba las grandes tendencias de la civilización a escala internacional. Wallas informaba sobre una elevación significativa de los niveles de vida en muchos países avanzados que coexistía con una creciente alienación en el trabajo y con un aumento de la inseguridad social y económica que desintegraba al «material humano» y daba lugar a una «enfermedad» psíquica, que provocaba una ruptura de la confianza en los líderes cívicos y nacionales junto a un profundo descontento político. Lejos de regirse por un Estado mínimo con meras funciones de supervisión (como el contemplado por Adam Smith), la «gran sociedad» de principios del siglo XX parecía avanzar en la dirección opuesta: en todos los países se exigía «un incremento del armamento nacional», una «mayor autoridad coactiva» y el uso de poderes discrecionales por parte de un «ejecutivo no democrático». Según Wallas, se daba un conflicto fundamental entre las constricciones y las presiones de la vida moderna, y la psique humana heredada, que se expresaba en la imposibilidad de vincular el «instinto» al «pensamiento». Todos anhelaban lo que denominaba «lo extremo», y no se refería exactamente a una política extremista sino a una suerte de visión trascendente o principio de «excelencia» para contrarrestar la vacuidad y el hartazgo de la vida en la «gran sociedad» (Wallas, 1914, pp. 3-16, 171-176, 182-184, 236-245, 341-394).

Las nuevas tendencias del pensamiento económico surgidas en la década de 1900 también hablaban del pensamiento político desde diversas perspectivas. Por un lado, las nociones liberales clásicas de un Estado mínimo y no intervencionista, en el que los problemas de valor y distribución se dejaban en manos del mercado, se vieron muy reforzadas por la teoría de la utilidad «final» o «marginal» desarrollada en la década de 1870 por teóricos británicos, austríacos y suizos (Gide y Rist, 1915, pp. 517-544; Hutchison, 1953, pp. 1-17). Pero, algunas décadas después, la noción de que la utilidad de los bienes materiales impactaba con un grado de intensidad similar en los individuos racionales, tanto ricos como pobres, fue utilizada por los reformadores para apoyar la creación de sistemas fiscales progresivos que gravaban la riqueza y los ingresos. Se generalizó la estrategia de recurrir a los impuestos no ya con el propósito clásico de «generar ingresos», sino también para aliviar la pobreza, estimular el consumo y proclamar «la superior nobleza del uso colectivo, no privado, de la riqueza»; unos resultados que ciertamente no habían previstos los

padres originales de la teoría (Gide y Rist, 1915, pp. 474, 521-528; Marshall, 1926, pp. 130-131, 136-137, 247-249; Jackson, 2004, p. 508). Los argumentos de los solidaristas franceses, de los socialistas «revisionistas» alemanes y de los «nuevos liberales» y fabianos británicos –que sólo cabía crear riqueza en el marco de una comunidad política bien ordenada, que, por lo tanto, estaba legitimada para recaudar algo de ese «incremento social»– buscaban una relación entre el Estado, la economía y la sociedad muy diferente a la defendida hasta por los gobiernos más «intervencionistas» de mediados de siglo (Baldwin, 1990, pp. 1-31; Brouilhet, 1910, pp. 71-82; Gide y Rist, 1915, pp. 558-559; Hayward, 1960, pp. 17-33; Hobson, 1901, pp. 146-154). En su temprana obra sobre la divisa india, J. M. Keynes también puso en cuestión las convicciones ortodoxas sobre la soberanía del mercado, al sugerir que los valores monetarios no formaban parte del orden predeterminado de las cosas, sino que eran el resultado (algo precario) de juicios subjetivos, de la intervención estatal y del derecho positivo (Keynes, 1912, pp. 15-36, 256-259). Estos argumentos centrados en la distribución y la intervención sólo tuvieron un impacto limitado antes de 1914. Pero pusieron en cuestión los prejuicios liberales anteriores sobre el papel del Estado y la naturaleza de las políticas sociales y económicas. Implícitamente sentaron las bases del gran Methodenstreit económico en torno a las políticas públicas que tuvo lugar en los países democráticos durante gran parte del siglo XX (Durbin, 1949; Robbins, 1932; Schumpeter, 1944; Von Mises, 2005).

El pensamiento político tomó prestadas muchas ideas de la sociología en diversos países y contextos, debido a que muchos intelectuales del cambio de siglo se consideraban y eran considerados discípulos de ambas disciplinas (Weber, Durkheim, Tönnies, L. T. Hobhouse y Graham Wallas son algunos de los ejemplos más conocidos). La eclosión de los estudios sociológicos en torno a la pobreza condujo en muchos países europeos a la formulación de una concepción ampliada del papel del Estado en lo tocante al bienestar social, incluso en el caso de ciertos teóricos que habían manifestado su preocupación por el crecimiento excesivo del Estado. El «nuevo liberal» inglés Charles Masterman, por ejemplo, apoyó enérgicamente las reformas sociales colectivistas a la vez que deploraba la impresión de «colmena» que producía gran parte de la intervención estatal moderna (Masterman, 1911, pp. 295-300, 1920, p. 28). En general, el intervencionismo no se justificaba apelando a la «justicia social» (aunque había quien planteaba este tipo de argumentos) sino en términos de mejorar la salud y seguridad del «cuerpo político», siendo así que la pobreza no siempre se consideraba un fracaso personal o una desgracia asocial,

sino un síntoma de «ineficacia», de mal funcionamiento e incluso de «degeneración» del «organismo social» (Masterman, 1902, pp. 1-17, 42-48; Simon, 1897, pp. 434-450). El propio término «organismo» refleja el impacto de la ciencia social positivista y un giro mucho más intangible en la forma de concebir e imaginar subjetivamente la identidad social en la época. En Europa, Norteamérica y gran parte del Imperio británico, esta forma de ver las cosas dio lugar a la difundida moda de crear instituciones correctivas y de reforma, para asistir, cobijar, segregar o coaccionar a quienes se consideraba incapaces de operar en las modernas sociedades de masas o se negaban a ello (Dawson, 1910; Pinker, 1966). El pensamiento sociológico y político tenía una afinidad cada vez mayor con las ciencias biológicas, pues se invocaban tanto el modelo de la evolución darwinista como el lamarckiano para explicar el carácter «heredado» de los «problemas» sociales, así como los éxitos y fracasos relativos de diferentes individuos, familias, clases y estados-nación. Los teóricos sociales y políticos europeos asistieron, junto a muchos de los más destacados biólogos del momento, a los eventos internacionales celebrados en Cambridge en 1909 para conmemorar el cincuenta aniversario de El origen de las especies. Aunque los delegados debatieron con cierto escepticismo sobre la naturaleza exacta de los parámetros biológicos utilizados en los estudios sobre política y sociedad, no parecía caber duda de su relevancia omnipresente ni de su preponderancia (Seward, 1909, pp. 152-170, 446-447, 529-542).

Cuando los sociólogos empezaron a estudiar el Estado, las instituciones y el orden público, se consideró una intromisión en el campo de la «ciencia política». La descripción clásica que dio Max Weber del poder categóricamente «coactivo» de la institución conocida como «el Estado» (una perspectiva que lo vinculaba directamente, como hemos sugerido antes, al linaje de Bentham y de Hobbes) no se articuló del todo hasta después de la Primera Guerra Mundial (Weber, 2005). Pero, aunque Weber fuera prácticamente desconocido fuera de Alemania hasta mucho después, en sus obras tempranas sobre la burocracia, la racionalidad, la «rutinización» administrativa (los procesos característicos de los estados modernos) y los partidos de masas se hacía hincapié en el hecho de que los estados, aparte de constelaciones de reglas abstractas y poderes, eran «sistemas» (Weber, 1998, pp. 361-366; 2005, pp. 150-234, 157-160, 753-755). Desde principios de la década de 1890 habían surgido estudios especializados, sobre todo en Francia e Italia, en un ámbito sociológico muy distinto: el del fenómeno de las «masas» urbanas o «multitud» (mob), y los contagiosos estallidos de «histeria» que, cada vez más, se consideraban atributos patológicos y peligrosos de las modernas sociedades de masas (Le Bon, 1908, pp. 25-88; Masterman,

1902, pp. 1-8, 63-71; Tarde, 1901, pp. 159-213). Émile Durkheim, el gran especialista de la ciencia social positivista postcomteana y crítico de las teorías del Estado idealistas y «hegelianas», hizo, no obstante, un diagnóstico de los problemas que mostraba grandes afinidades con tradiciones antiguas y recientes del pensamiento político idealista. Creía que todos los males procedían de la anomia o falta de normatividad causada por la desintegración de las funciones, las creencias y los sistemas de autoridad que antaño habían definido automáticamente (o «de forma mecánica») los papeles e identidades de la gente que vivía en comunidades más tradicionales: ese conjunto de suposiciones y creencias rectoras intuitivas, de «sentido común», que el idealista inglés F. H. Bradley había descrito evocadoramente como «mi puesto y sus deberes» (Bradley, 1988, pp. 160-206).

Lo que Durkheim proponía para remediar el extrañamiento social era reintegrar a los individuos alienados en un conjunto de relaciones sociales ordenadas, no de forma «mecánica» sino de modo «orgánico», reestructurando las sociedades modernas al estilo de corporaciones funcionales y vocacionales. Esta estrategia debía complementarse con programas educativos de moralidad pública y cívica, diseñados para «rebatir el postulado de que los derechos del individuo son inherentes». En vez de ello, había que recalcar que «instituir tales derechos es, precisamente, la tarea encomendada al Estado», cuyo propósito principal consistía en «liberar […] a las personalidades individuales» (Durkheim, 1933, pp. 1-31, 70-132; 1992, pp. 42-71). La receta de Durkheim para integrar política y socialmente tanto a los individuos aislados como a las masas «desapegadas» fue, durante un tiempo, parte de la doctrina semioficial de la Tercera República francesa y le llevó, junto a otros pensadores corporativistas del periodo, mucho más allá de la mera sociología académica (Hayward, 1960, pp. 17-33, 185-202; Lukes, 1973, 46-48, 320-327, 350-369, 376-377, 530-546). En los años que van de la década de 1890 a la Primera Guerra Mundial, se analizaron temas similares en diversos contextos y lenguajes. En la Europa de la primera década de siglo XX surgieron numerosas ideas y experimentos en torno a lo que cabría denominar un «fascismo virtuoso», pero la historia posterior convirtió esta noción en una contradicción en los términos. En Alemania se pensaron estrategias para la incorporación sistemática de los trabajadores (incluidos muchos socialdemócratas excluidos o condenados al ostracismo) a la gerencia de escuelas municipales, oficinas de empleo, de la seguridad social y de muchos otros órganos de la vida cívica (Dawson, 1912, pp. 72-74, 258-264, 278; 1914, pp. 76-80; HMSO Special Reports, 1904; Steinmetz, 1993, pp. 126-127, 132-133, 194-197). Hallamos estrategias similares en las ideas de Sidney y Beatrice

Webb sobre unos sindicatos autogobernados que complementaran y, en parte, reemplazaran a las instituciones parlamentarias británicas, distantes y poco eficaces, en la «democracia industrial» (Webb y Webb, 1902, pp. 806-850).

El papa León XIII fijó objetivos parecidos en la famosa encíclica papal Rerum novarum (1891): la reorganización corporativa del trabajo, del bienestar y de la vida familiar (Nitti, 1895, pp. 399-422). En todos estos programas se hablaba de la reconstitución de la vida cívica y comunitaria y de su reabsorción en la vida de la nación con la ayuda de una versión puesta al día del modelo corporativo profesional medieval basado en el autogobierno: un modelo que Durkheim decía haber hallado en la antigua República romana (Durkheim, 1992, pp. 17-35). En las décadas de 1890 y 1900 se promovieron ideas muy similares basadas en la voluntariedad y la filantropía en muchos lugares de Europa Occidental. Fueron el leitmotiv de artistas, gremios de artesanos, talleres y cooperativas de mujeres, sociedades de amigos, corporaciones cívicas, organizaciones dispensadoras de servicios sociales y numerosas «corporaciones» religiosas, laicas y profesionales (Cole, 1920, pp. 41-77, 103-106; Hobson, 1920; Penty, 1906).

Pero no todos los teóricos corporativistas compartían la idea durkheimiana de utilizar las corporaciones profesionales para contener o contrarrestar la violencia en masa, o para asimilar a los ciudadanos alienados y encuadrarlos en las estructuras de la industria moderna y del Estado burocrático. De hecho, había diversas teorías rivales en el seno del movimiento «corporativista» que pretendían exactamente lo contrario: rebajar y dispersar los poderes directivos del Estado e incentivar el pluralismo y la autonomía funcional. En Gran Bretaña, las críticas teóricamente mejor fundamentadas de este último modelo de «corporativismo» fueron las del historiador del derecho F. W. Maitland y las del teólogo anglicano J. N. Figgis. Tanto Maitland como Figgis denunciaron que el modelo Hobbes-Bentham de «soberanía» unitaria permitía al Estado moderno acabar con una amplia gama de actividades comunitarias, culturales y profesionales (como por ejemplo actividades religiosas, el gobierno local, las actividades de los gremios, la educación superior) o dictar la forma de su ejercicio. Estas actividades se habían gestionado antaño independientemente y las personas activas en esas esferas determinaban la forma de regularlas. Según Figgis y Maitland, el papel del Estado consistía en actuar como una corporación especializada más. Su tarea específica era mantener la paz y el orden público, de modo que los demás cuerpos pudieran realizar sus funciones genéricas sin miedo a una interrupción violenta (un enfoque que, según ellos, era lo opuesto a la idea hobbesiana de que las funciones de mantenimiento de la paz tenían prioridad

sobre todas las demás). En el pensamiento político de Figgis, la clave de este argumento era que defendía la autonomía corporativa de las iglesias, a las que consideraba sometidas a continuas constricciones e injerencias ilegítimas por parte de los poderes laicos, ya fuera en la Alemania de Bismarck, la Tercera República francesa, la Italia del Risorgimento o la Gran Bretaña eduardiana (Figgis, 1914, pp. 3-93; Maitland, 1911, pp. 110-111).

En la década de 1900 se planteaban afirmaciones muy parecidas desde diversos sectores –sindicatos, socialistas gremiales o corporativos, anarcosindicalistas y otros movimientos sociopolíticos– que no buscaban absorber a los ciudadanos en las estructuras del Estado o de la Iglesia, sino limitar o reemplazar al gobierno parlamentario «desde arriba» por una democracia directa y funcional «desde abajo» (Cole, 1913, pp. 344-369). En Gran Bretaña, quienes más presionaban en esta dirección eran los sindicalistas, cuyo objetivo principal era combatir las restricciones legales a derechos colectivos de los trabajadores tales como sindicarse, ir a la huelga o tomar parte en acciones colectivas que hubieran sido consideradas legales de haberlas realizado un único individuo; por ejemplo, abandonar el puesto de trabajo, organizar piquetes o manifestaciones y pronunciar discursos pacíficos. Más allá de estos limitados objetivos, los sindicalistas británicos anteriores a 1914 aceptaron, y, en muchos casos, defendieron activamente, el marco jurídico de la democracia parlamentaria. Pero las cosas eran muy distintas en Francia, España, Italia y Estados Unidos, lugares donde una tercera corriente de la tradición corporativista se hizo eco de las doctrinas políticas asociadas al teórico francés anarcosindicalista Georges Sorel. Sorel, cuya Réflections sur la violence (1908) fue una de las obras teóricas más elocuentes y apasionadas de la época, llamaba a la disolución de la plutocracia recurriendo en masa a la «huelga general». Sería un momento de «teofanía» (o visitación divina) secular, en el que un breve acto de violencia de masas desinteresado purgaría al Estado y a la sociedad de sus desigualdades y corrupción endémicas, sustituyendo la política tradicional por un régimen sin Estado bajo el control directo de los trabajadores (Sorel, 1969, pp. 119-129, 151-215, 248-249).

CONCLUSIÓN Y CIERRE: RACIONALIDAD Y VIOLENCIA

El pensamiento político del fin de siècle parecía una disciplina (si es que se la puede llamar «disciplina») que avanzaba simultáneamente en distintas direcciones. Surgieron etéreas visiones futuristas de largo alcance, que iban del apocalipsis sin Estado del socialismo posrevolucionario a predicciones sobre un mundo en el que una soberanía estatal ilimitada daría lugar al imperio universal de las normas jurídicas abstractas –una meta sugerida en las obras de Kant y, posteriormente, en las del joven filósofo austríaco del derecho Hans Kelsen (Kant, 1887, pp. 224-225; Kelsen, 1911, pp. i-vii)–[17]. En cambio, en el mundo de la política real, los estados adquirían más funciones prácticas y poderes discrecionales por doquier. Y, pese a que brotaron nuevas ideas políticas a nivel global, la teoría política sistémica parecía ser incapaz de entender la naturaleza del cambio que se manifestaba tanto dentro como fuera de los estados-nación. Disciplinas más nuevas como la economía o la sociología fueron responsables, en parte, de esta brecha, al contribuir sustancialmente a los debates sobre las funciones del Estado en relación con las políticas sociales y económicas. Sin embargo, ninguna disciplina podía explicar ni dar cuenta de las realidades estructurales del poder político, encarnadas en ámbitos como los programas de armamento, el imperialismo, el nacionalismo militante, las identidades políticas disputadas, las crisis fiscales y constitucionales o la democracia de masas. En muchos contextos parecía existir un enorme hiato entre los sistemas políticos descritos por los teóricos de la época y la forma en la que funcionaban dichos sistemas en la vida cotidiana (lo que quizá confirme la ironía proferida por Hegel unos cien años antes: que la filosofía política estaba condenada eternamente a ser sabia sólo tras el suceso). Los gobiernos estatales, en su calidad de estructuras de poder heredadas, por ejemplo, no casaban bien con las ideas de la época sobre el Estado como una «comunidad moral» ni con nociones más hedonistas que consideraban a los ciudadanos «accionistas» de una «compañía o empresa» (Bosanquet, 1910, pp. 6, 298-291, 302; Mallock, 1910, p. 1). De manera que puede que no fuera una coincidencia que los primeros años del siglo XX se caracterizaran por serias disputas constitucionales, territoriales e ideológicas, así como por el estallido de conflictos en gran parte del mundo: Gran Bretaña e Irlanda, Francia, Alemania, Austria-Hungría, Rusia, China, México, Latinoamérica y los diversos territorios del decadente Imperio otomano (Harris et al., 2008).

Ciertos historiadores posteriores han identificado esta cacofonía del pensamiento político del fin de siècle como un elemento causal del aparente estado de sonambulismo en el que numerosos políticos y actores políticos de muchas naciones entraron en la tragedia, perfectamente evitable, de la Primera Guerra

Mundial. Se ha señalado, sobre todo, que la teoría de la «violencia», común a los movimientos radicales de protesta de la izquierda y de la derecha (y, en cierta medida, también al «centro» normalmente respetuoso con la ley)[18], no fue más que un síntoma de la mucho más amplia «revuelta contra la razón» que caracterizó a la sociedad y a la cultura de la sociedad occidental en las décadas anteriores a la guerra. Esta revuelta iba dirigida contra la preeminencia del «liberalismo constitucional» en derecho y en política, y era muy crítica con el «racionalismo», el estilo de pensamiento característico del mundo bajo dominio europeo durante gran parte del siglo XIX. Un amplio espectro de pensadores del cambio de siglo, de defensores a muerte del Ancien Régime a anarcosindicalistas, nacionalistas románticos y sufragistas militantes, formaron parte de este movimiento, mientras en la esfera cultural los intuicionistas freudianos, los visionarios religiosos y los intelectuales de vanguardia de tendencias diversas, supuestamente, también habrían puesto su granito de arena en esta difundida reacción antirracionalista (Burrow, 2000, pp. xiii-xiv; Dangerfield, 1936; Stern, 1974, pp. xvii-xix, 97-98; Sternhell, 1996, pp. 11-29, 70-86, 365-371). Una influencia siempre latente en el caso de estas tendencias era Friedrich Nietzsche, cuyo desprecio hacia el racionalismo platónico y el pensamiento ilustrado, unido al papel que desempeñó en la popularización de las ideas extáticas y subliminales de los filósofos griegos presocráticos, se ha considerado a menudo un destacado elemento de la prehistoria del fascismo europeo (Barker, 1914; Stern, 1974; Wolin, 1989, pp. 133-137).

En este capítulo no podemos analizar todas las ramificaciones de este argumento, pero, como ya he sugerido, la violencia, el irracionalismo y el desorden social preocupaban mucho a los sociólogos y teóricos sociales más destacados del cambio de siglo, que, a su vez, contribuyeron a moldear las ansiedades y prioridades de la política de la época. Se plantea así la pregunta de hasta qué punto este «giro» antirracionalista, omnipresente en muchas esferas de la vida y del pensamiento de principios del siglo XX, pasó a formar parte de la cultura y de la metodología de la teoría política de la época.

La cuestión es más multifacética de lo que parece a primera vista y contiene ciertas afirmaciones que conviene examinar con más detenimiento. Por ejemplo, cabe preguntarse hasta qué punto se había asentado el constitucionalismo liberal pacífico como forma de gobierno y era la «norma» en Europa y fuera de ella, en un siglo marcado por la Revolución francesa, los dos Napoleones, los levantamientos de 1848, la Comuna de París, el imperialismo mundial y las constituciones autocráticas de Alemania y de Rusia. Y lo mismo se puede decir

del ámbito intelectual. Pese al gusto del siglo XIX por el positivismo y la economía política, en muchos capítulos de este libro se mencionan numerosos ejemplos de crítica total o parcial al legado ultrarracionalista de la Ilustración. La famosa «crisis mental» de John Stuart Mill en 1826 es un ilustre ejemplo, pero reacciones de ese tipo no eran tan infrecuentes entre intelectuales decimonónicos europeos de toda índole (Mill, 1960, 137-191; Berlin, 1996, pp. 168-193).

Un segundo punto está relacionado con la naturaleza exacta del «antirracionalismo» adscrito al pensamiento político del fin de siècle. Es más que dudoso que la cultura intelectual de las décadas de 1890 y 1900 realmente tendiera a la reacción «irracional», sobre todo teniendo en cuenta la deriva ultrarracionalista que estaba teniendo lugar, por esa misma época, en disciplinas relacionadas como la jurisprudencia, la lógica formal, la economía política neoclásica y muchos ámbitos de las ciencias naturales. Por otra parte, aunque muchos sociólogos seguían alimentando la tradición positivista y consideraban que la conducta irracional era algo inherentemente desviado y anormal, en ciertos ámbitos de la investigación intelectual y del pensamiento creativo las cosas se veían de otra manera. En música, poesía, psicoanálisis y filosofía bergsoniana, por ejemplo, la «intuición» y el «subconsciente» se empezaron a considerar elementos legítimos de estas disciplinas; eran una vía para descubrir formas de verdad diferentes, más profundas. La antropología social se había desarraigado del positivismo evolutivo y había empezado a estudiar la conducta humana en sus propios términos, no a través de la lente correctora del observador social desapegado y «objetivo» (Jane Harrison, en Seward, 1909, pp. 494-511; Stocking, 1996, pp. 63-83, 179-232).

Se fue incluso más allá. Algunos teóricos políticos y sociales de la época afirmaron que un elemento instintivo, trascendente o «no racional» mantenía unidas a las sociedades políticas complejas. Fue una idea expresada sorprendentemente por Graham Wallas –un autor claramente «racionalista»– tanto en la conclusión de su obra The Great Society como en un anterior estudio, Human Nature in Politics. Wallas creía que los imperativos racionales de la «modernidad» económica y administrativa obligaban a ignorar los rasgos humanos más «instintivos» relacionados con el «hábito», imperativos que estaban sumiendo a muchos ciudadanos de principios del siglo XX en la angustia y el aislamiento social. Además, quien quisiera convertirse en teórico político se enfrentaba al problema de que su dato primario era la «experiencia humana», y gran parte de esa experiencia, hasta la de los individuos más «racionales», era única, diversa, subjetiva y, por lo tanto, irreducible al tipo de fórmula

racionalista sugerida por los utilitaristas y por Kant cien años antes (Wallas, 1914, pp. 376-394, 1962, pp. 138-182). Hallamos un enfoque similar en las obras de J. A. Hobson, quien, a lo largo de su carrera como pensador político ecléctico aunque altamente creativo, luchó con el problema de cómo reconciliar el humanismo racionalista con la arrolladora evidencia empírica que demostraba que la conducta humana también se guía por el instinto, la intuición y la subjetividad (Freeden, 2005, pp. 107-128). El modelo caló hondo y de forma muy persuasiva de la mano de Max Weber, quien empezó a hablar de erupciones de «éxtasis» y de «carisma» en el liderazgo de los grupos sociales, y no como algo inherentemente patológico, sino como un fenómeno característico de patrones recurrentes en la vida política a lo largo de la historia de la humanidad (Weber, 1947, pp. 358-373; 2005, pp. 454-563)[19]. Lo cierto es que Weber pensaba que lo que suele denominarse «irracionalidad» no era un síntoma de desviación ni de anomalía, sino un rasgo inherente al pensamiento y a la acción humanas de gran trascendencia para la ciencia política y social (Weber, 1975, pp. 120-32, 191-192, 190-207).

Existe un tercer problema relacionado con la sugerencia implícita (y en ocasiones explícita) de que la irracionalidad estaba vinculada inherentemente al extremismo político y a la «violencia», mientras que el racionalismo era el corolario del constitucionalismo liberal y del orden legal pacífico. No cabe negar que hubo activistas políticos de las décadas de 1890 y 1900 que vincularon deliberadamente el rechazo a la razón con sus estrategias de violencia propias. Pensemos sobre todo en los casos de Sorel, de los futuristas, de muchos antisemitas y de algunas sufragistas militantes. Para Georges Sorel, el culto a lo irracional no era una mera estrategia sino un fin en sí mismo; una alternativa intrínsecamente preferible a lo que consideraba «el deplorable triunfo del humanismo racionalista» (Sorel, 1916, pp. 61-62, 89-92, 101-105). Sin embargo, la idea de que existía un vínculo genérico y necesario entre el interés por lo «irracional» y el recurso a la violencia política, o entre el constitucionalismo y el rechazo a la violencia, parece bastante dudosa. Una vez más, debemos sacar a colación los escritos de Max Weber, quizá el mayor teórico político de la política del poder de fin de siècle. Weber analizó el elemento categórico de la violencia sistémica inherente a las estructuras internas de los estados más legítimos, bien gobernados y pacíficos. Según Weber, la existencia misma del orden político y social dependía de que la fuerza y la violencia estuvieran exclusivamente en manos del Estado (Weber, 1954, pp. 338-342). Lenin constituye asimismo un ejemplo instructivo, aunque muy diferente. En su obra de 1902 ¿Qué hacer?, defendía dar prioridad absoluta en política a las ciencias exactas, no a

enmarañadas intuiciones ni pragmatismos; a la «organización», no a la «espontaneidad»; al cálculo preciso de la relación entre medios y fines y al control de la estrategia política por parte de un «pequeño núcleo compacto» de expertos políticos muy formados, no de demócratas bienintencionados ni de torpes aficionados (Lenin, 1961-1966, V, pp. 370-375, 422-425, 430, 433-434, 459-465). Esta forma muy razonada, ultrarracionalista de hecho, de entender la política marcó la trayectoria de Lenin como teórico político sistemático durante toda su vida (algo evidente en sus primeros años y también durante la Revolución de 1917) (Lenin, 1961-1966, XXVII, pp. 323-354; XXXI, pp. 17-118). El éxito de su análisis a la hora de recabar de socialdemócratas y populistas rusos apoyo, y sustraerlo de movimientos emergentes defensores de reformas constitucionales moderadas y graduales, convierte a ¿Qué hacer? en una de las obras de la larga historia de la teoría política más influyentes en la práctica. Pero el caso de Lenin demuestra que la «razón» no era cosa del constitucionalismo liberal y que el «cálculo racional» no era necesariamente una alternativa virtuosa a la violencia revolucionaria y al terror. En su estudio ya clásico, H. Stuart Hughes llega a la conclusión de que los «mejores» pensadores políticos del cambio de siglo fueron aquellos que, «aunque lucharon en cada etapa del camino para salvar lo más posible del legado racionalista, no dejaron de tener en cuenta la nueva definición del ser humano como algo más, o algo menos, que un animal capaz de cálculo lógico» (Hughes, 1979a, p. 17).

[1] Deseo expresar mi agradecimiento a Joshua Cherniss, Louise Fawcett, Joanna Innes, Julia Moses, Marc Mulholland, Anna Vaninskaya y, en especial, a Stella Moss por la ayuda prestada a la hora de localizar determinadas referencias, particularmente oscuras, citadas en el presente capítulo.

[2] La obra de Bluntschli fue excluida del syllabus de Oxford del pensamiento político para incluir El contrato social de Rousseau en 1908, aunque siguió ejerciendo gran influencia en derecho internacional y en la génesis de ideas sobre una posible Europa «federal».

[3] Es un tema que merece un análisis histórico mucho más específico del que podemos realizar aquí, pero la formulación clásica (retrospectiva) es de Berlin, 1998. Sobre el debate actual al respecto, cfr. Skinner, 2001.

[4] Cfr. el relato de Bertrand Russell sobre cómo lo educó su abuelo, Lord John

Russell, a su vez tataranieto de uno de los regicidas de 1649 y primer ministro de la reina Victoria en dos ocasiones: «Me enseñaron una suerte de republicanismo teórico capaz de transigir con un monarca siempre y cuando este se reconociera un empleado del pueblo que puede ser despedido si no cumple su cometido satisfactoriamente. Mi abuelo, que no se andaba precisamente con remilgos, solía explicar a la reina Victoria este punto de vista» (Russell, 1956, pp. 7-8).

[5] En el prefacio, Paley reconoce su deuda con los dos Tratados sobre el gobierno civil de Locke. Afirma que su propia obra es una exposición «práctica» de los principios lockeanos. Pero la obra de Paley fue reeditada dieciocho veces entre la década de 1780 y la de 1850, mientras que en el mismo periodo los Tratados de Locke sólo se reeditaron dos veces. La gran audiencia de Paley provenía del hecho de que su obra era de examen obligado en filosofía moral y política para los candidatos a las Santas Órdenes de la Iglesia de Inglaterra. En la década de 1870 había sido sustituido el libro de las listas de lecturas para los ordenandos por, curiosamente, el Sistema de lógica de J. S. Mill.

[6] No hay que confundir esto con el samurái de A Modern Utopia, de H. G. Wells, aunque en este relato también existe un orden de seres humanos superiores con una misión mundial y no nacionalista (Wells, 1905, pp. 258-317).

[7] Términos como Bürger o bourgeois, clase media, proletariado, proletariado lumpen, clase obrera, pueblo, pueblo menudo, tiers-état, gentleman, por citar algunos, no sólo tenían significados diferentes en las distintas lenguas, sino que su sentido variaba con el tiempo incluso en el seno de las culturas mismas.

[8] Sobre el asunto relacionado, pero diferente, de la soberanía interna –de quién ostentaba el poder último en un Estado independiente–, cfr. infra.

[9] Lo afirma Taylor (1965, p. 1) a pesar de que innumerables autores británicos decimonónicos, de Gladstone en adelante, escribieron sobre el «Estado» en alguna de sus muchas configuraciones, y de que en torno al 50 por 100 de la población había pedido, alguna vez en su vida, las ayudas públicas recogidas en las Leyes de Pobres.

[10] El tratado de Bentham sobre este tema no se publicó hasta la década de 1940, pero sus ideas eran muy conocidas en los círculos utilitaristas y Austin publicó ideas muy parecidas.

[11] Hay que señalar que quienes proponían este último punto de vista no

siempre excluían el dominio sobre los demás cuando lo practicaba su nación favorita. Una de las quejas más amargas de Moran sobre los británicos era que el gobierno británico en Irlanda había evitado que los irlandeses pudieran crear su propio imperio de ultramar. El nacionalismo serbio se mostró igual de tenaz en relación con las aspiraciones nacionalistas románticas de grupos minoritarios más pequeños.

[12] Ejemplos de autores de la época que fueron a la vez teóricos y protagonistas activos de los procesos de construcción estatal, en Emminghaus, 1870; Simon, 1897; Stein, 1962.

[13] Por ejemplo, el señor Darcy: «Una vecindad rural es una sociedad limitada e invariable […]» Señora Bennet: «En cuanto al hecho de que no te topes con muchos vecinos en esta vecindad, creo que hay pocas mayores. Cenamos con entre cuatro y veinte familias» (Jane Austen, Orgullo y prejuicio, 1954 [1813], pp. 49-50). La señora Bennet, a la que se consideraba socialmente poco hábil en muchos otros aspectos, entiende aquí perfectamente el significado que tenía «sociedad» en el uso coloquial propio de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

[14] No hay razón alguna para suponer que esta formulación de Fitzjames Stephen (explicitada en un artículo sobre Thomas Hobbes) fuera conscientemente retomada por Margaret Thatcher cuando esta la volvió a poner, como es público y notorio, en circulación (Woman's Own, 31 de octubre 1987). De lo que no cabe duda es de que la por entonces primera ministra suscribía punto por punto el tipo de sociabilidad «agregada», más que «orgánica», en la que pensaba Stephen (y, por cierto, Thomas Hobbes antes que él).

[15] En torno a 1900 Russell había perdido todo interés por la teoría política como disciplina filosófica formal. Dos jóvenes graduados de Oxford, E. J. Urwick and R. M. MacIver, iniciaron a principios de 1900 carreras de filósofos políticos en la London School of Economics y la Universidad de Aberdeen, respectivamente. Pero pronto acabaron en la sociología, ambos obtuvieron cátedras de sociología en la Universidad de Toronto.

[16] Fue publicada en Londres con una introducción de la conocida historiadora del arte Elizabeth Robins Pennell. Pennell también llamó la atención sobre el reciente redescubrimiento de las obras de la «casi olvidada» teóloga y teórica feminista del siglo XVII Mary Astell (Buhlbring, 1891).

[17] Hans Kelsen (1881-1973) fue uno de los autores de la constitución austríaca de 1919 y el teórico del derecho más influyente del siglo XX.

[18] El apoyo, en 1914, de A. V. Dicey, la autoridad más destacada de la época en constitucionalismo liberal y el «imperio de la ley», a actividades potencialmente inconstitucionales en el Ulster fue objeto de debate.

[19] Más detallado en Economía y sociedad (1922-1925) de Weber, pero central en su pensamiento desde mucho antes (Weber, 2005, pp. 454-459).

BIOGRAFÍAS

Acton, Lord John (1834-1902). Acton nació en Sicilia, pero fue educado en Inglaterra y Alemania. Obtuvo cierta fama escribiendo en revistas católicas liberales. Fue parlamentario liberal entre 1858 y 1865 y su amigo Gladstone le hizo miembro de la Cámara de los Lores en 1869. En 1895 se convirtió en Regius Professor de Historia Moderna en Cambridge, y en los años que le quedaban de vida desarrolló su proyecto de la Cambridge Modern History. Acton nunca escribió un libro, pero ejerció una enorme influencia pronunciando conferencias y publicando artículos en revistas. Se recogen en Essays on Church and State (1952) y en Essays on Freedom and Power (1948).

* Chadwick, 1998.

Adams, Henry (1838-1918). Nació en Boston, Massachusetts, en el seno de una de las familias más relevantes de Norteamérica; tanto su abuelo, John Quincy Adams, como su bisabuelo, John Adams, habían sido presidentes de Estados Unidos. Tras licenciarse en Harvard trabajó como secretario privado de su padre, Charles Francis Adams, embajador de Estados Unidos en Gran Bretaña durante la Guerra de Secesión. Adams volvió a Estados Unidos en 1868 e hizo carrera como periodista. En 1870 le nombraron profesor ayudante en Harvard, donde enseñó historia medieval y europea y, más adelante, historia norteamericana. Dejó Harvard en 1877 y llevó una vida de erudito independiente, publicando biografías de Albert Gallatin y de John Randolph, así como la novela anónima Democracy, y Esther, que firmó con pseudónimo. Sin embargo, su gran logro de este periodo fue su monumental History of the United States during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison (1889-1891).

* Decker, 1990; Levenson, 1957; Samuels, 1948, 1958, 1964; Young, 2001.

Andrews, Stephen Pearl (1812-1886). Nacido en Templeton, Massachusetts, Andrews se mudó a Texas siendo muy joven para ejercer la abogacía. Quería liberar a los esclavos del estado recurriendo a su compra por parte del gobierno. Viajó a Londres para recaudar fondos, pero tras un clamoroso fracaso volvió a Estados Unidos e introdujo la taquigrafía, convencido de que se convertiría en una lengua universal. En 1850 conoció a Josiah Warren y se hizo anarquista individualista. Al año siguiente ambos fundaron la comunidad utópica individualista Modern Times, en Long Island, que perduró hasta la década de 1860. También en 1851, Andrews escribió The Science of Society, una explicación científica muy apreciada del anarquismo individualista. Andrew mantuvo un sonado debate en las páginas del New York Tribune con Horace Greeley y Henry James en el que defendió el amor libre.

* Johnpoll y Klehr, 1986; Martin, 1957; Stern, 1968.

Anthony, Susan Brownell (1820-1906). Reformista y defensora del sufragio femenino, Susan Anthony había nacido en Massachusetts y se crio entre cuáqueros. Supuestamente aprendió a leer a los tres años. Fue maestra durante quince años y luego militó en la Liga Antialcohólica, aunque no la dejaban hablar en las reuniones por ser mujer. En 1851 conoció a Elizabeth Cady Stanton y su amistad la llevó a unirse al movimiento por los derechos de las mujeres; dedicaría el resto de su vida a hacer campaña a favor del sufragio femenino y a dar conferencias sobre ese tema y sobre la abolición de la esclavitud. Redactó junto a Elizabeth Cady Stanton y Matilda Joslyn Gage los tres volúmenes de la History of Women Suffrage (1881-1886).

* DuBois, 1999; Kraditor, 1981.

Arnold, Matthew (1822-1888). Arnold fue un poeta y crítico cultural inglés que se formó en Rugby y en Oxford. Tras graduarse en 1844 enseñó filología clásica en Rugby hasta que se convirtió en inspector de colegios en 1851, un cargo que desempeñaría durante 35 años. Se labró una reputación como poeta con Empedocles at Etna (1852) y Poems (1853). Enseñó poesía en Oxford entre 1857 y 1867. En esos años escribió sus famosas críticas

Essays in Criticism (1865) y Cultura y anarquía (1869).

* Collini, 1988; Honan, 1981.

Arnold, Thomas (1795-1842). Arnold se educó en Winchester y Oxford. Como sacaba muy buenas notas le dieron una beca en Oriel. Fue ordenado diácono en 1818 y fundó una pequeña escuela en Laleham. En 1827 le hicieron director de la Escuela Rugby y, tras convertirse en su director en 1828, inició un programa de regeneración de la escuela. Sus reformas tuvieron un efecto duradero al influir sobre la educación pública en Inglaterra. A lo largo de su vida escribió mucho sobre la reforma social y apoyó la emancipación católica. Es el padre del poeta Matthew Arnold. Sus obras más importantes son Principles of Church Reform (1833), History of Rome (1838) y Christian Life (1841).

Austin, John (1790-1859). Fue uno de los cinco hijos de un industrial de Ipswich. Se enroló en el ejército, pero siguió estudiando historia y filosofía y, al volver a casa, empezó a formarse en derecho. Empezó a ejercer como abogado en 1818 y, al año siguiente, se casó con Sarah Taylor (traductora de Ranke). Austin estudió en Alemania con Savigny y otros, y en 1828 empezó a dar clases a un destacado grupo de estudiantes entre los que figuraba John Stuart Mill. En 1834 dio un curso sobre «los principios generales de la jurisprudencia y el derecho internacional» y, posteriormente, le nombraron Comisionado Regio para Malta. Austin ejerció una gran influencia en la filosofía del derecho al distinguir entre la jurisprudencia y la moralidad, y se hizo famoso tras la publicación de la segunda edición de su Province of Jurisprudence, publicada póstumamente por su esposa en 1861.

* Collini, 1993; Kelley, 1990; Morison, 1982.

Bagehot, Walter (1826-1877). Economista y periodista, Bagehot había nacido en Somerset y estudió en Brístol y en el University College de Londres. Al principio ejerció como abogado y, posteriormente, se hizo cargo de la naviera y el banco de su padre. Escribió numerosos artículos en

periódicos sobre economía, historia, política y literatura, y en 1855 fundó la National Review con su amigo Richard Holt. Entre 1860 y 1877 fue editor-jefe de The Economist. Bagehot fue uno de los primeros en defender la elección de diputados vitalicios para fortalecer la Cámara de los Lores. Sus obras más destacadas son La constitución inglesa (1867), Physics and Politics (1872) y Lombard Street (1873).

* Irvine, 1939; St John-Stevas, 1959.

Bain, Alexander (1818-1903). Filósofo y psicólogo escocés, nacido en Aberdeen. Bain estudió en el Marischal College de Aberdeen, donde trabajó luego como docente durante tres años. Conoció a John Stuart Mill cuando empezó a colaborar con la Westminster Review en 1840, y en 1842 ayudó a Mill a revisar el manuscrito de su Sistema de lógica. Se hizo profesor de lógica en la Universidad de Aberdeen (1860-1881) y fundó la revista Mind en 1876. Su psicología se basaba en la fisiología y quería explicar la mente con la ayuda de una teoría física de la asociación de ideas.

Bakunin, Mijaíl (1814-1876). La familia de Bakunin pertenecía a la nobleza rural y él pasó varios años en una escuela de artillería antes de dedicarse al activismo de izquierdas. En las décadas de 1830 y 1840 se empapó de sentimentalismo romántico e idealismo alemán, luego de hegelianismo de izquierdas para abrazar, finalmente, el anarquismo. Defendió la independencia nacional polaca y el paneslavismo, y participó en las luchas revolucionarias de Praga en 1848 y de Dresde en 1849. Fue extraditado y devuelto a las autoridades rusas, y pasó una década encarcelado y en el exilio siberiano. Más tarde escapó a Japón y viajó a Londres vía Estados Unidos. Hasta su muerte, acaecida en 1876, desarrolló una intensa actividad sobre todo en Suiza e Italia; desde esa base regional organizó sectas secretas, planeó conspiraciones revolucionarias y se enfrentó a Marx en el seno de la Internacional, esgrimiendo una teoría anarquista que ponía en entredicho los fundamentos de la autoridad y el poder político.

* Berlin, 1978; Carr, 1961; Hepner, 1950; Kelly, 1982; Lehning, 1974; Leier, 2006; McLaughlin, 2002; Mendel, 1981; Pyziur, 1968; Ravindranathan, 1988;

Venturi, 1960.

Ballanche, Pierre-Simon (1776-1847). Nacido en Lyon y defensor de una cultura del misticismo, Ballanche fue un pensador romántico, que transformó las ideas contrarrevolucionarias de Maistre y Bonald en teorías de expiación y progreso en la época de la Restauración y de la Monarquía de Julio. En su obra Du sentiment (1801), culpaba de la Revolución al racionalismo ilustrado y proponía recurrir al sentimiento para salvaguardar los fundamentos de la religión y de la sociedad. La gran obra de Ballanche fue Palingénésie Sociale (1827-1829), inconclusa, en la que esbozaba lo que consideraba las leyes universales de la historia humana. En Palingénésie afirma Ballanche, con Bonald y Maistre, que el individuo no puede existir al margen de la sociedad y que lenguaje y sociedad nacieron a la vez. Pero se distancia de estos tradicionalistas al adscribir a la humanidad la capacidad de renacer gracias a las semillas del progreso «palingenésico» inherente al hombre primitivo. Ballanche predijo que la raza humana lograría algún día la perfección y la unidad por medio del sufrimiento.

* Bénichou, 1977; McAlla, 1998; Sainte-Beuve, 1993.

Barker, Ernest (1874-1960). Nacido en Woodley, Cheshire, Barker fue hijo de un granjero y exminero. Obtuvo una beca para estudiar en la Manchester Grammar School y llegó al Balliol College, Oxford, en 1893. Estudió filología clásica e historia, y en su primer libro analizaba The Political Thought of Plato and Aristotle (1906). El interés que el idealismo y el pluralismo despertaron en él se refleja en su célebre estudio Political Thought from Spencer to Today (1915). Tras la Primera Guerra Mundial fue director del King's College de Londres antes de ocupar la cátedra de ciencia política de Cambridge en 1927. En su obra sobre ciencia política combinó tanto los enfoques teóricos como los institucionalistas.

* Runciman, 1997; Stapleton, 1994.

Bauer, Bruno (1808-1882). Bauer estudió teología en la Universidad de

Berlín donde, entre 1834 y 1839, fue profesor adjunto (Privatdozent) y figuraba entre los hegelianos ortodoxos más dotados. Le encargaron la edición de las lecciones sobre religión de Hegel, a pesar de la oposición del hijo de este, quien le creía muy conservador. En la década de 1850 le empezó a preocupar, cada vez más, el creciente poder de Rusia visto desde una perspectiva nacionalista alemana. Su desprecio por la democracia y su hostilidad al judaísmo adquirieron un carácter destacado, casi desatado, sobre todo en los años en los que fue ayudante de Hermann Wagner, editor de la revista ultraconservadora Kreuzzeitung («Revista de la cruz») entre 1859 y 1866. A partir de 1866 y hasta su muerte, acaecida en 1882, Bauer se dedicó a las tareas agrícolas en el suburbio berlinés de Rixdorf.

* Moggach, 2003, 2006; Tomba, 2006.

Bebel, (Ferdinand) August (1840-1913). Nacido en Colonia-Deutz, hijo de un oficial del ejército de bajo rango, Bebel fue a la escuela pública y se formó como tornero de madera y ebanista. Se unió al Arbeiterbildungsverein (asociación educativa de trabajadores) en 1860 y ascendió rápidamente en las filas del movimiento obrero. Fue uno de los fundadores en 1869 del Partido Socialdemócrata Obrero de Alemania (los «eisenachers»), cuyos principios divulgó en su obra Unsere Ziele («Nuestras metas») (1869). Durante unas décadas fue el líder más importante de la socialdemocracia. Estudió aplicadamente el pensamiento socialista, sobre todo el marxismo, y publicó su interpretación en su popular obra La mujer y el socialismo (primera edición de 1879). Sus memorias, Aus meinem Leben («De mi vida») (3 vols., 1910-1914), constituyen una rica fuente de información sobre su vida y el movimiento obrero.

* Herrmann y Emmrich, 1989; Lopes y Roth, 2000; Maehl, 1980; Schraepler, 1966; Seebacher-Brandt, 1988.

Beesly, Edward Spencer (1831-1915). Hijo de un pastor protestante, Beesly estudió en Wadham College, Oxford, donde conoció a otros futuros líderes del comtismo en Inglaterra (Richard Congreve, por entonces un popular profesor, Frederic Harrison y John Henry Bridges). Poco después de dejar

Oxford, Beesly se convirtió al positivismo. Basándose en las ideas de Comte sobre el proletariado y su «destino histórico», se dedicó al activismo en el movimiento obrero en las décadas de 1860 y 1870. Ocupó una serie de cargos docentes, entre otros el de profesor de Historia en el University College, Londres. En 1893 se convirtió en editor de la recién fundada Positivist Review.

* Harrison, 1959; 1965.

Belinskii, Visarión Grigórievich (1811-1848). Nacido en Eveaborg (Finlandia), Belinskii fue un crítico literario cuyos escritos ejercieron una gran influencia sobre varias generaciones de la intelligentsia rusa. En la segunda mitad de la década de 1830 se hizo hegeliano y propugnó la «reconciliación filosófica con la realidad». A principios de la década siguiente renunció a dicha «reconciliación» y sustituyó el historicismo conservador por la «filosofía de la acción» de la izquierda hegeliana, y convirtió asimismo la revista Otechestvennye Zapiski («Anales de la patria») en el órgano principal de los occidentalistas democratizadores. En 1846 su unió al equipo de Sovremennik («El Contemporáneo») y se enzarzó en una polémica con los eslavófilos. En 1847 hizo un viaje a Occidente tras el cual escribió su célebre Carta a N. V. Gógol (1847).

** Berlin, 1978; Masaryk, 1955; Walicki, 1975.*

Bellamy, Edward (1850-1898). Nacido en Massachusetts, hijo de un ministro baptista, Bellamy fue un periodista y teórico político norteamericano que estudió derecho y trabajó brevemente en prensa. Escribió cuatro novelas e infnidad de artículos a lo largo de su vida. Pero se le recuerda sobre todo por su utopía Mirando atrás [Looking Backward: 2000-1887] (1889), en la que predice muchos cambios que desde entonces se han hecho realidad. El libro obtuvo fama mundial. Más tarde Bellamy dio muchas conferencias hasta que murió de tuberculosis.

* Bowman, 1958.

Bentham, Jeremy (1748-1832). Nacido en Spitalfields, Londres, Bentham llegó a Oxford a los doce años y fue admitido en Lincoln's Inn –una de las asociaciones profesionales de barristers de Inglaterra y Gales– a los diecinueve. Publicó muchas obras sobre reforma social, economía y política. Es conocido por sus obras pioneras Un fragmento sobre el gobierno (1776) e Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789) en las que afirmaba que la meta de toda conducta y legislación era «la mayor felicidad del mayor número», y presentaba un «cálculo hedonístico» con el que quería estimar los efectos de distintos tipos de acciones. Le hicieron ciudadano honorario de la República francesa en 1792.

* Baumgardt, 1952; Conway, 1990a, 1990b; Everett, 1931; Harrison, 1983; Kelly, 1990; Ogden, 1932; Rosen, 1983, 1992.

Benzenberg, Johann Friedrich (1777-1846). Benzenberg estudió teología y más tarde ciencias naturales en Gotinga. Fue un liberal alemán que defendía el gobierno provincial/regional (no nacional) por considerar que era el que mejor representaba la voluntad pública. Publicó un tratado titulado Über die Verfassung («Sobre la constitución») en Düsseldorf en 1816, en el que afirmaba que el papel del parlamento era informar y presionar al poder ejecutivo para que este gobernara de acuerdo con la opinión pública. Su tratado modeló en el siglo XIX los sistemas constitucionales vigentes en los principados del sur de Alemania, en que el príncipe y su gobierno mantenían una posición de poder a la par que se garantizaba cierta capacidad legislativa a una mayoría parlamentaria, sobre todo en lo referente a los impuestos. En 1844 fundó su propio observatorio astronómico en Bilk (Düsseldorf), donde murió dos años después.

* Baum, 2008.

Bernstein, Eduard (1850-1932). Nacido en Berlín, hijo de un ingeniero ferroviario judío, Bernstein se afilió al Partido Socialdemócrata Obrero de Alemania (los «eisenachers») en 1872. Editó el periódico Der Sozialdemokrat (1879-1890) primero en Zúrich, hasta que lo expulsaron en

1887 del país alpino, y luego desde Londres, donde entabló una estrecha relación con Engels. Aunque fue un marxista convencido durante muchos años, la evolución del capitalismo le llevó a cuestionarse importantes principios de la teoría de Marx, una postura que explica en Las premisas del socialismo (1899) y otras publicaciones. El revisionismo de Bernstein suscitó feroces debates entre los socialistas; el resultado inmediato fue una condena formal de sus ideas en 1903. Después de la Segunda Guerra Mundial, sus ideas se fueron apreciando cada vez más.

** Carsten, 1993; Gay, 1952; Meyer, 1977; Steger, 1997.*

Bichat, Marie François Xavier (1771-1802). Anatomista y fisiólogo francés, Bichat estudió en Lyon con M. A. Petit y posteriormente con P. I. Dessault en París, donde empezó a dar clases en 1797. Nombrado médico del Hôtel-Dieu en 1801, fue el primero en simplificar anatomía y fisiología por la vía de identificar los tejidos y clasificarlos. Sus especulaciones sobre los tipos fisiológicos humanos, sobre todo las publicadas en su obra Recherches physiologiques sur la vie et la mort (1800), influyeron mucho sobre el pensamiento social francés, al que apartó del igualitarismo basado en la teoría sensualista. También publicó Traité des membranes (1800), Traité d'Anatomie descriptive (5 vols., 1801-1803) y Anatomie générale (1801).

* Dobo y Role, 1989; Haig, 1984.

Blanc, Louis (1811-1882). Blanc nació en Madrid, donde su padre era inspector general de finanzas de José Bonaparte, de manera que la caída del Imperio le afectó enormemente. Estudió en París, donde se hizo periodista y fundó la revista Revue du Progrès en 1839. Sus aspiraciones políticas le llevaron a escribir L'Organisation du travail (1839), en que define sus ideas de un nuevo orden social. Miembro del gobierno provisional en 1848, se vio obligado a huir a Inglaterra cuando se involucró en el levantamiento obrero. En el exilio escribió Histoire de la Revolution Française (1847-1862) en doce volúmenes. Volvió a Francia en 1871 y fue miembro de la Asamblea Nacional.

** Blanc, 1982.*

Blanqui, Auguste (1805-1881). Revolucionario francés y pensador radical, líder del movimiento denominado blanquismo. Le pusieron de apodo L'Enfermé («el encerrado»), pues pasó unos treinta y siete años de su vida en prisión. Estudió en París derecho y medicina, y, en 1824, se unió a los carbonarios, una sociedad secreta revolucionaria. Participó en la Revolución de Julio de 1830, y en 1839 fue condenado a cadena perpetua por haber ayudado a organizar una insurrección fallida contra Louis Philippe; posteriormente lo indultaron. Participó en actividades revolucionarias en Francia hasta su muerte, de modo que pasó mucho tiempo entre rejas. Su obra más significativa es Critique sociale (1885), publicada póstumamente.

* Hayward, 1991; Hutton, 1981; Mariel, 1971; Spitzer. 1957.

Blatchford, Robert (1851-1943). Defensor del socialismo, Blatchford nació en Maidstone, Kent. Fue aprendiz de un fabricante de cepillos y escapó para unirse al ejército. En 1878 se hizo periodista en Mánchester, lo que se dice que le llevó al socialismo. En 1890 fundó la Manchester Fabian Society y, en 1891, el periódico The Clarion. Tras la Guerra de los Bóers se convirtió en un ferviente defensor del Imperio británico y, en las elecciones de 1924, apoyó a los conservadores. Su obra más significativa es Merrie England (1893), una colección de sus artículos sobre el socialismo que fue un éxito de ventas. Otras de sus obras son Britain for the British (1902) y The Sorcery Shop (1907).

Blyden, Edward (1832-1912). Blyden fue un predicador cristiano nacido en las Indias Occidentales. Vivió en Liberia y en Sierra Leona, y fue uno de los primeros ideólogos del panafricanismo. En 1851 emigró a Liberia, donde se hizo profesor del Alexander High School, y en 1862 llegó a ser profesor de filología clásica del Liberia College –un cargo que ostentó hasta 1871–. Ocupó diversos puestos en Liberia y Sierra Leona, incluido el de secretario de Estado y embajador ante la Corte de St. James. Su primer opúsculo, A Voice from Bleeding Africa, se publicó en 1856, pero su obra principal es

Christianity, Islam and the Negro Race (1887), en la que afirma que el islam se adaptaba mejor a las condiciones africanas que el cristianismo, sobre todo en la versión de los misioneros cristianos provenientes de Europa.

* Blyden, 1908.

Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vizconde de (1754-1840). Nacido en una familia de la nobleza rural francesa, Bonald fue alcalde de Millau entre 1785 y 1790. En 1791 hubo de emigrar a Coblenza (cuartel general de los príncipes de sangre real) porque no comulgaba con la Revolución y posteriormente fue a Heidelberg, donde permaneció hasta el otoño de 1795 y escribió su Teoría del poder político y religioso (1796). En esta obra exponía su teoría contrarrevolucionaria del poder: una nueva ciencia de la sociedad, en la que las familias y la sociedad –un «conjunto de relaciones»– primaban sobre el individuo; de un modo similar a como la lengua precede al pensamiento. Bonald insistía en que el poder tenía un fundamento religioso y por eso se le ha tildado –como a Joseph de Maistre– de «teócrata». Con su obra Du divorce (1801) contribuyó al endurecimiento de la ley de divorcio francesa (en 1802). Más adelante, logró mover sus influencias para que la ley se anulara (en 1816). Admirado por Napoleón I, Bonald fue elegido miembro de la Cámara de Diputados y en 1823 se convirtió en par de Francia. Tras 1830, Bonald renunció a este honor en protesta por la revolución liberal.

* Barclay, 1967; Cohen, 1969; Klinck, 1996; Moulinie, 1915; Nisbet, 1944; Reedy, 1983, 1993, 1995.

Bosanquet, Bernard (1848-1923). Nacido cerca de Alnwick, Northumberland, Bosanquet fue hijo de un reverendo. Estudió en Harrow y Balliol College, Oxford, donde conoció a T. H. Green. Activo en la Charity Organisation Society, Bosanquet escribió abundantemente sobre trabajo social. Impresionado por la obra de F. H. Bradley, escribió un estudio, Knowledge and Reality (1885), seguido de Logic (1888). Su obra de teoría política más significativa es The Philosophical Theory of the State (1899), en la que defendía una interpretación idealista de la política. Posteriormente

dedicó su atención a la metafísica, sobre todo en The Principle of Individuality and Value (1912) y The Value and Destiny of the Individual (1913).

* Carter, 2003; McBriar, 1987; Morrow, 2000; Nicholson, 1990.

Bradlaugh, Charles (1833-1891). Nacido en Londres, hijo del oficinista de un despacho de abogados, Bradlaugh se fue de casa en 1849 y se unió al ejército; se licenció en 1853. En 1860 fundó The National Reformer con Joseph Barker. En Gran Bretaña, durante la década de 1860, lideró el movimiento radical y librepensador, y escribió una serie de opúsculos sobre política y religión; fundó asimismo la National Secular Society en 1866. En 1877 publicó la controvertida obra de Charles Knowlton The Fruits of Philosophy, en la que se abogaba por el control de la natalidad. Fue arrestado por publicar «cosas obscenas», pero el caso no prosperó por defectos de forma. Fue el primer ateo que llegó a ser miembro del Parlamento, por la circunscripción de Northampton, entre 1880 y 1891.

* Bonner, 1895; D'Arcy, 1982.

Brandes, Ernst (1758-1810). Brandes conoció a Burke en 1785, durante un viaje a Inglaterra, y más tarde se convirtió en uno de sus principales seguidores en Hannover, junto a August Rehberg. En 1786, Brandes publicó un artículo, en el que alababa la constitución inglesa, en la Neue Deutsche Monatschrift. En 1791, tras leer las Reflexiones de Burke, publicó una crítica a la Revolución francesa, Politische Betrachtungen über die Französische Revolution («Consideraciones políticas en torno a la Revolución francesa»). Aunque concedía que algún tipo de revolución era inevitable a la luz de los errores cometidos por la monarquía francesa, Brandes afirmaba que la constitución de 1791 –que consideraba producto de «una camarilla rousseauniano-americano-economicista»– no era adecuada para la nación francesa. Lamentaba que la constitución francesa no se pareciera más a la británica. Hacia 1792 la hostilidad que despertaba en él la Revolución se había ahondado, y en su obra Über einige bisherige Folgen der Französische Revolution in Rücksicht auf Deutschland («Sobre

algunas consecuencias actuales de la Revolución francesa en lo que respecta a Alemania») urgía a los alemanes a no caer presa del espíritu revolucionario.

* Beiser, 1992; Droz, 1949; Godechot, 1972; Raynaud, 1989.

Bright, John (1811-1889). Político radical, cuáquero, Bright era hijo de un fabricante de algodón de Rochdale. Sus raíces cuáqueras determinaron su vida, pues defendió causas que mejoraran la vida de los obreros. Bright trabajó una temporada en el negocio familiar y se implicó en posiciones políticas en consonancia. Cuando se creó la Liga contra las Leyes del Cereal en 1839 se convirtió, junto a su amigo Richard Cobden, en un detractor clave de las mismas hasta que lograron que se derogaran. En la década de 1840 se opuso asimismo a la legislación fabril. Bright lideró el movimiento de reforma que introdujo el libre comercio. Era un gran orador que reunía multitudes allí donde iba. En 1843 se convirtió en miembro del Parlamento por Durham y, posteriormente, representó a Mánchester y Birmingham.

Brisbane, Albert (1809-1890). Brisbane fue un teórico social hijo de padres pudientes. A los dieciocho años cruzó el Atlántico rumbo a París, a estudiar con los grandes pensadores sociales de Europa. En París estudió con Guizot y en Berlín con Hegel, pero ninguno le inspiró. De regreso en París, leyó un tratado de Charles Fourier que le conmovió profundamente. Hasta 1834 estudió con Fourier hasta que volvió a Estados Unidos en calidad de discípulo de los socialistas franceses y ferviente defensor del fourierismo. Empezó a dar conferencias y escribió Social Destiny of Man (1840) y Association (1843) donde explicaba la teoría del trabajo de Fourier. Su columna en el New York Tribune creó una audiencia a nivel nacional a favor del fourierismo.

Brousse, Paul (1844-1912). Nacido en Montpellier, Brousse se convirtió en un activista de la Primera Internacional (AIT) en el Midi francés durante 1871-1872. Obligado a refugiarse en España primero y en Suiza después, fue portavoz de los bakunianos antiautoritarios de la Internacional y

posteriormente fue miembro activo de la Federación del Jura. Fue un famoso defensor de la «propaganda por los hechos» (1877), lo cual motivó su expulsión de Suiza. Tras volver a Francia a principios de la década de 1880, rompió con los anarquistas y defendió un «socialismo municipal» que pedía asistencia pública y reformas prácticas a nivel local. Como líder de la denominada ala «posibilista» del Partido Obrero Francés (POF), lideró la oposición a Jules Guesde y los marxistas, y participó en la política parisina y nacional. Cuando murió en 1912 formaba parte del ala de Jaurès de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO).

* Guillaume, 1985; Stafford, 1971.

Bryce, James (primer vizconde) (1838-1922). Bryce fue un político liberal que formado en Glasgow, Trinity College, Oxford y Heidelberg. Empezó a ejercer como abogado en 1867 y fue profesor de derecho civil en Oxford entre 1870 y 1893. Bryce se labró una reputación como historiador tras publicar The Holy Roman Empire (1864). Su posterior The American Commonwealth (1888) fue el primer libro en el que se hablaba de las instituciones norteamericanas desde la perspectiva de la historia y el derecho constitucional. Era liberal y fue elegido miembro del Parlamento en 1880; cuando los liberales volvieron a gobernar en 1905, se convirtió en secretario general para Irlanda. Entre 1907 y 1912 fue embajador en Estados Unidos.

Buonarroti, Philippe-Michel (1761-1837). Nacido en Pisa, de familia aristocrática, Buonarroti fue un revolucionario francés. Estudió literatura y derecho en la Universidad de Pisa y se convirtió en un ferviente admirador de Rousseau. Publicó la Gazetta Universale (1787), en la que difundió libremente sus ideas revolucionarias. Como masón y miembro de la sociedad secreta «Illuminati de Bavière», fue sometido a una estricta vigilancia policial. En 1789 escapó a París, donde se unió al Club Jacobino y la Convención le concedió la ciudadanía francesa. Más tarde lo encarcelaron como seguidor de Robespierre. Allí conoció a Gracchus («Graco») Babeuf, cuya trama fracasada para derrocar al gobierno del Directorio de 1796 relató en su History of Babeuf's Conspiracy (1828).

* Bax, 1911; Lehning, 1956; Thomson, 1947.

Byron, Lord George Gordon (1788-1824). Nacido en Londres, estudió en Harrow y en el Trinity College de Cambridge. Byron ocupó su escaño en la Cámara de los Lores en 1809. En su discurso inaugural en 1812 exigió que se dispensara un trato humanitario a los tejedores levantiscos. La publicación de los primero dos cantos de Las peregrinaciones de Childe Harold en 1812 le labró una reputación como poeta. Tras una escandalosa separación de su esposa en 1816, Byron se fue de Inglaterra para establecerse en Italia. Murió en Missolonghi durante una expedición militar en apoyo de la independencia griega. Hay muchas referencias políticas y alusiones en la poesía de Byron, sobre todo en su Don Juan (1819), pero la proclamación de su republicanismo aristocrático aparece en sus dos obras «históricas», Marino Faliero (1820) y Los dos Fóscari (1821).

* Gross, 2001; Kelsall, 1987; Murphy, 1985; Thorslev, 1989; Watkins, 1981; Woodring, 1970.

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808). Discípulo del famoso médico Léon Dubreuil, Cabanis frecuentó el salón de Madame Helvétius en Auteuil hasta que estalló la Revolución. Fue médico de Mirabeau y amigo íntimo de Condorcet, sobrevivió al Terror y se convirtió en miembro del Consejo de los Quinientos (en 1797) y posteriormente del Senado napoleónico, al que se abstuvo de asistir por su oposición a Napoleón. Fue miembro destacado de los idéologues, que le admiraban especialmente por sus Rapports du physique et du moral de l'homme (1802), en que rechazaba la idea de Condillac de que todas las funciones físicas eran transformaciones de la sensación y hacía hincapié en cambio, desde el punto de vista fisiológico, en la sensibilidad, a fin de convertir la medicina en la base de la reforma moral y social. También escribió Observations sur les hopitâux (1790), Du Degré de certitude de la médecine (1798) y Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine (1804).

* Gusdorf, 1978; Staum, 1980; Welch, 1984.

Cabet, Étienne (1788-1853). Abogado comunista, Cabet fue elegido diputado en 1831. Pero tras sus feroces críticas al gobierno francés, le hallaron culpable de traición y huyó a Inglaterra. Allí conoció a Robert Owen y empezó a elaborar una teoría de comunismo. Poco después de su vuelta a Francia, en 1839, escribió Voyage en Icarie (1840), obra en la que describía una sociedad utópica que le granjeó muchos seguidores. Al igual que Owen, quiso poner en práctica sus ideas y fundó el Movimiento Icariano. Posteriormente se fundaron colonias icarianas en Estados Unidos, que perduraron hasta principios de la década de 1880.

* C. Johnson, 1974.

Cafiero, Carlo (1846-1892). Cafiero nació en el seno de una rica familia terrateniente de Barletta y se licenció en derecho por la Universidad de Nápoles. Se convirtió al socialismo marxista en 1870 y organizó las secciones italianas de la Internacional Obrera según las directrices de Marx y Engels. A mediados de 1872 se pasó al anarquismo colectivista de Bakunin y se convirtió en un destacado defensor de lo que denominó la «revolución permanente». Gastó el dinero de su herencia familiar en la causa anarquista y hasta llegó a comprar una villa cerca de Locarno para Bakunin. Líder de las insurrecciones de 1874 y 1877, tuvo que irse al exilio. En sus últimos años padeció una enfermedad mental (1882-1892).

* Hostetter, 1958; Pernicone, 1993; Ravindranathan, 1988.

Calhoun, John C. (1782-1850). Nacido en Carolina del Sur, John C. Calhoun fue elegido congresista en 1810. Fue secretario de Guerra entre 1817 y 1825, vicepresidente entre 1825 y 1832, nuevamente secretario de Guerra entre 1844 y 1854 y, lo más importante quizá, senador por Carolina del Sur entre 1832 y 1843 y entre 1845 y 1850. Calhoun empezó su vida política defendiendo el nacionalismo y la terminó siendo un secesionista convencido. Sus teorías, que desarrolló a lo largo de los años en una serie de famosos discursos y en dos obras teóricas publicadas póstumamente (Disquisición sobre el gobierno y Discourse on the Constitution and Government of the United States), estuvieron muy de moda a mediados del siglo XX aunque

hoy gozan de menos predicamento.

* Peterson, 1987; Wiltse, 1944-1945.

Cambacérès, Jean-Jacques-Régis de (1753-1824). Nacido en Montpellier en el seno de una familia de la noblesse de robe, estudió derecho y se convirtió en miembro de la Convención Nacional, donde se ocupó de las tareas legislativas de la Primera República. En 1799 se convirtió en Segundo Cónsul de Francia tras Napoleón y, más tarde, fue príncipe del Imperio y duque de Parma. Hasta la llegada de la Restauración, se dedicó a su mayor obra: la redacción del Código Napoleónico.

* Bonnecase, 1933; Gaudemet, 1935; Kelley, 1984a.

Carlyle, Thomas (1795-1881). Nacido en Ecclefechan, Escocia, se educó en la Annan Grammar School y estudió en la Universidad de Edimburgo. Carlyle barajó entrar en la Iglesia y ejercer como abogado antes de embarcarse en una carrera literaria, a principios de la década de 1820. En sus primeras publicaciones abordó aspectos de la literatura alemana, cuyas tendencias antiutilitarias y antimaterialistas se revelan claramente en Sartor Resartus (1833). Esbozó algunas de sus ideas políticas en Signs of the Times (1829) y las desarrolló en Chartism (1839). Esta obra trataba de la situación de las clases bajas y de los problemas de liderazgo político, cuestiones destacadas asimismo de la política, crecientemente autoritaria, por la que abogaba Carlyle en Los héroes (1841), Past and Present (1843) y Latter-Day Pamphlets (1850).

* La Valley, 1968; Lasch, 1991; Lee, 2004; Morrow, 2006; Rosenberg, 1974; Vanden Bossche, 1991.

Chaadáyev, Piotr Yákovlevich (1794-1856). Nacido en Moscú en el seno de una familia aristocrática, Chaadáyev fue oficial del ejército ruso durante la campaña contra Napoleón y simpatizó con el movimiento decembrista. Formuló filosóficamente su visión del mundo en sus Cartas filosóficas,

escritas en francés entre 1828 y 1831. En la primera de ellas hablaba de Rusia como de un país «olvidado por la Providencia» y se publicó en la revista Teleskop (1836). Causó una violenta reacción en los círculos oficiales: declararon loco a Chaadáyev y lo pusieron bajo vigilancia médica. Al año siguiente redactó Chaadáyev su Apologie d'un fou («Apología de un loco»), en la que mostró que la idea que albergaba de Rusia podía interpretarse de forma optimista como una profesión de fe en el gran futuro de Rusia.

* Koyré, 1950; Masaryk, 1955; Walicki, 1975.

Chambers, Robert (1802-1871). Nacido en Peebles, Escocia, Chambers fue principalmente autodidacto. Sus inicios fueron modestos; empezó vendiendo libros en una calle de Edimburgo hasta que él y su hermano fundaron una editorial en 1832. Chambers escribió mucho sobre folclore e historia escocesa, y redactó numerosos artículos para la Chambers' Edinburgh Journal, pero en la década de 1840 dirigió su atención a la geología. Su obra Vestiges of the Natural History of Creation, publicada anónimamente en 1844, se convirtió en un succès de scandale por sus provocadoras especulaciones evolucionistas. En ella especulaba sobre los orígenes del hombre y sugería que la naturaleza había evolucionado por etapas, a partir de una nube primigenia de gas interestelar, hasta llegar al complejo mundo orgánico. Charles Darwin tomó nota de esta controvertida recepción al plantear sus hallazgos y especulaciones sobre la evolución.

* Millhauser, 1959; Secord, 2000.

Chateaubriand, François-René de (1768-1848). Nacido en St. Malo, Bretaña, y formado con los jesuitas de Rennes y Dinan, Chateaubriand sirvió en el ejército entre 1786 y 1791. Visitó Norteamérica en 1791-1792, se unió al ejército émigré a su vuelta a Francia y vivió exiliado en Inglaterra hasta 1800. En 1802 rechazó un puesto en la diplomacia en protesta por la ejecución del duque d'Enghien y se convirtió en un enemigo implacable de Napoleón. Par de Francia desde 1815, Chateaubriand pasó a la política activa durante la Restauración. Ocupó cargos diplomáticos en Berlín,

Londres y Roma, y fue ministro de Asuntos Exteriores entre 1822 y 1824. Publicó Ensayo sobre las revoluciones (1802), De Bonaparte y de los Borbones y Réflexions Politiques (1814), y De la Monarchie selon la Charte (1816).

* Aureau, 2001; Beik, 1956; Bénichou, 1977; Benrekassa, 1986; Clément, 1998; Dupuis y Moreau, 1967; Godechot, 1972; Huet, 2000; Lómenie, 1929; Sainte-Beuve, 1993; Siegel, 1970; Switzer, 1971.

Chernyshevskii, Nikolái Gavrílovich (1828-1889). Nacido en Sarátov, Chernyshevskii fue el principal ideólogo del radicalismo democrático ruso de la década de 1860. Como editor jefe de la revista de la oposición Sovremennik, influyó en la formación de toda una generación de la nueva intelligentsia que no procedía de la nobleza rural. En su tratado El principio antropológico en filosofía (1860) desarrolló una versión emancipadora y antropocéntrica del materialismo; en Crítica de los prejuicios filosóficos contra la comuna rural (1859) resumía la teoría del acceso directo de Rusia al socialismo. En 1862 fue arrestado y acusado de cooperar con la organización revolucionaria Tierra y Libertad («Zemliá i Volia») y, a pesar de la falta de pruebas fue condenado a un exilio perpetuo en Siberia. En prisión escribió la novela ¿Qué hacer? (1863), en la que describía al «nuevo pueblo» de Rusia, «egoístas radicales» dedicados a la causa del progreso, así como a un revolucionario ascético y tendente al autosacrificio.

* Masaryk, 1955; Pereira, 1975; Venturi, 1960.

Chicherin, Borís Nikoláevich (1828-1904). Nacido en la provincia de Tambov, Chicherin fue historiador, filósofo y destacado teórico del liberalismo conservador en Rusia. En su libro Sobre la representación popular (1866) distinguía claramente entre los derechos civiles y los políticos. En su obra Propiedad y Estado (1882-1883) defendía el derecho privado y el libre mercado, condenando el socialismo. Los cinco volúmenes de su Historia de las doctrinas políticas (1869-1902) son de lo mejor sobre este asunto del siglo XIX. En Rusia en el alba del siglo XX (publicado anónimamente en Berlín en 1900) afirmaba que la única solución a los

problemas de Rusia era pasar de la monarquía absoluta a la constitucional. En su Filosofía del derecho (1900) se distanciaba del hegelianismo y contribuía al renacer del derecho natural en Rusia.

* Hamburg, 1992; Kelly, 1998; Leontowitsch, 1957; Walicki, 1987.

Cieszkowski, August (1814-1894). Formado en Cracovia y en Berlín, donde influyeron mucho sobre él los hegelianos liberales Eduard Gans y Karl Ludwig Michelet. Más allá de los Prolegomena, Cieszkowski participó en los debates (viejo-)hegelianos sobre la naturaleza de Dios y la inmortalidad, rechazando la idea de la «filosofía de la revelación» de Schelling. Pero en la década anterior a 1848 pasó la mayor parte de su tiempo en París, donde su obra sobre el dinero, Du Crédit et de la circulation (1839) se convirtió en una de las fuentes utilizadas por Proudhon para escribir su obra Philosophie de la misère. Tras 1848 volvió a Posen (hoy, Poznań), donde participó en la política local. La obra de su vida, Nuestro padre, un intento de construir una visión utópica del futuro basada en una lectura esotérica del padrenuestro, inspirada en las profecías joaquinistas, una lectura milenarista de Hegel y de Educación del género humano de Lessing, quedó inconclusa a su muerte.

* Liebich, 1979.

Cobbett, William (1763-1835). Nacido cerca de Franham, en Kent, este hijo autodidacto de granjero se convirtió en político y periodista radical. Entre 1784 y 1791 sirvió como soldado en Nuevo Brunswick. Cuando se licenció se fue primero a Francia y luego a Estados Unidos, donde escribió la obra probritánica The Life and Adventures of Peter Porcupine (1796). Volvió a Inglaterra en 1800 y fundó en 1802 el Cobbett's Political Register, que dio voz a sus ideas radicales. En 1832 entró en el Parlamento, pero murió en 1835. Su libro más famoso es Rural Rides (1830), en el que expresa su admiración hacia el «auténtico» campo, criticando los cambios introducidos por la revolución industrial.

* Spater, 1982.

Cobden, Richard (1804-1865). Cobden nació en el seno de una familia campesina pobre y recibió una educación formal muy escasa. A los catorce años empezó a trabajar en el almacén de su tío en Londres. En 1828 formó una sociedad con dos amigos para vender calicó en Londres y en 1831 abrieron en Lancashire un taller de estampado en dicha tela. Después viajó a Norteamérica, Europa y al Levante mediterráneo, y publicó England, Ireland and America (1835) y Russia (1836), en los que criticaba la política exterior británica y predicaba el libre comercio. Se presentó a las elecciones al Parlamento por Stockport en 1837, aupado por una plataforma de defensa del libre comercio; perdió por estrecho margen, aunque tres años después sí resultaría electo. Cobden fue uno de los siete miembros fundadores de la Liga contra Las Leyes del Cereal en 1838.

Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834). Coleridge se formó en Christ's Hospital y Jesus College, Cambridge. Tras un encuentro con Robert Southey en 1794 ambos diseñaron un plan para crear un asentamiento comunitarista en Norteamérica (Pantisocracia). En 1795 dieron unas conferencias en Brístol para recaudar dinero para su proyecto. Coleridge compuso una serie larga, pero deslavazada e incompleta, de poemas, artículos periodísticos y críticas literarias, filosóficas y políticas. En The Friend (1809-1810), The Statesman's Manual (1816), A Lay Sermon (1817) y On the Constitution of the Church and State (1829) expresaba puntos de vista políticamente conservadores. Escribió extensos comentarios sobre política en Letters, Marginalia Notebooks y Table Talk.

* Coleman, 1988; Colmer, 1959; Kennedy, 1958; Leask, 1988; Morrow, 1990.

Comte, Isidore Auguste Marie François Xavier (1798-1857). Nacido en el seno de una familia católica y monárquica, Comte fue un adolescente intelectualmente muy dotado y rebelde. Lo expulsaron de la Escuela Politécnica en 1816 por actividades subversivas y, entre 1817 y 1823, fue el secretario privado de Saint-Simon, una experiencia formativa que influyó decisivamente en su diseño del positivismo. Nunca fue docente y se ganó la

vida dando conferencias, cobrando honorarios de examinador y gracias a los regalos que le hicieron sus admiradores (como J. S. Mill o George Grote). La gama de escritos de Comte es destacable: matemáticas, filosofía de la ciencia, religión, moralidad y sociología. Especial mención merece la importancia que dio a la verificación como rasgo esencial del nuevo método positivista que había de reemplazar a la era «teológica» y a la era «metafísica». Entre sus obras más importantes cabe mencionar Calendrier positiviste (1849), Catecismo positivista (1852), Curso de filosofía positiva (6 vols., 1830-1842), Discours sur l'ensemble du positivisme (1848) y Système de politique positive (4 vols. 1851-1854).

* Arnaud, 1969; Charlton, 1959; Dale, 1989; Frick, 1990; Gouhier, 1931, 1933-1941; Lenzer, 1975; Pickering, 1993.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de (1743-1794). Cuando estalló la Revolución francesa, Condorcet era inspector de la Moneda, secretario permanente de la Academia de las Ciencias y miembro de la Académie Française. Amigo de d'Alembert y Turgot, fue un philosophe eminente que se labró una reputación como matemático y reformador científico. Publicó una obra importante, Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix (1785). Condorcet apoyó con entusiasmo la primera fase de la revolución, fundó con Sieyès la Sociedad de 1789 y fue delegado en la Asamblea Legislativa y en la Convención. Vinculado a los girondinos, fue proscrito como ellos y hubo de ocultarse para escribir Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano. Tras su arresto en marzo de 1794, lo hallaron muerto en su celda; probablemente se envenenó a sí mismo.

* Baker, 1975; Gusdorf, 1978; Welch, 1984.

Congreve, Richard (1818-1890). Líder oficial de los positivistas ingleses, Congreve se formó en Rugby (con Arnold) y Oxford. Renunció a su puesto en Wadham College en 1855 para dedicarse a difundir la filosofía positivista de Comte, que había conocido en una visita anterior a París. En 1878 los

positivistas ingleses se dividieron y Congreve se convirtió en el líder del ala más religiosa con base en Chapel Street. Antiguos discípulos suyos – Harrison, Beesly y Bridges– crearon una sociedad independiente en Newton Hall.

* Simon, 1963; Wright, 1986.

Considérant, Victor (1808-1893). Considérant nació en Salins-les-Bains (Franco Condado) y estudió ingeniería en la Escuela Politécnica. Como ingeniero colaboró con Fourier y se convirtió en el editor de las revistas fourieristas Le Phalanstère y La Phalange. En 1848 lo eligieron miembro de la Asamblea Nacional, pero hubo de irse al exilio en Bélgica cuando organizó la insurrección de 1849 contra Louis-Napoléon Bonaparte. En 1852 emigró a los Estados Unidos donde intentó fundar una colonia en Texas, regida por los principios de Fourier, pero fracasó. Sus principales publicaciones son Destinée sociale (1847-1849), una recopilación de los escritos de Fourier, y Principios del socialismo (1847) en el que defiende al fourierismo por encima de otras formas de socialismo.

* Beecher, 2001; Davidson, 1988..

Constant, Benjamin (1767-1830). Nacido en Lausana y formado en la Universidad de Edimburgo, en 1794 Constant conoció a Anne Louise Germaine de Staël, hija de Jacques Necker, antiguo ministro de Francia. En 1795 fueron a París donde estuvieron hasta que marcharon al exilio, donde permanecieron entre 1802 y 1814. En esos años Constant publicó una serie de panfletos muy famosos en los que exponía sus ideas políticas. Pese a su oposición a Napoleón Bonaparte, cuando este volvió de la isla de Elba redactó para él una nueva constitución. Durante la Restauración (1814-1830), combinó las actividades de periodista y parlamentario y se convirtió en el publicista liberal más destacado de Francia. Además de los muchos escritos políticos de ese periodo, Constant publicó también la novela semiautobiográfica Adolfo (1816), que fundamentó su reputación durante muchos años.

* Holmes, 1984.

Dahlmann, Friedrich Christoph (1785-1860). Nacido en Wismar (Mecklemburgo) y formado en filología clásica, Dahlmann se hizo historiador y entró en política cuando enseñaba historia en la Universidad de Kiel. En 1825 le nombraron profesor en Gotinga, donde se convirtió en la figura líder entre los siete docentes –los «siete de Gotinga»– que protestaron por la derogación de la constitución en 1837, en el Reino de Hannover, y fueron despedidos por ello. En 1842 Dahlmann aceptó la cátedra de historia y ciencia política de Bonn. Fue miembro del Parlamento de Fráncfort en 1848 y 1849. Sus ideas liberales estaban influidas por los modelos británicos y sus escritos reflejaban el nacionalismo de la época napoleónica. Pensaba que Austria no debería formar parte de una Alemania unificada. Es la idea que subyace a su obra Quellenkunde der Deutschen Geschichte («Fuentes de la historia alemana») (1830). También escribió una historia de Dinamarca en tres volúmenes (Geschichte von Dänemark, 1840-1843).

* Heimpel, 1962; Hubert, 1937.

Danilevskii, Nikolái Yákovlevich (1822-1885). Nacido en la provincia de Orlovskaia, Danilevskii fue naturalista y un teórico del paneslavismo ruso. En 1874 se graduó en botánica por la Universidad de San Petersburgo. Fue arrestado en 1849 por sus actividades en el seno del grupo de discusión Petrashevsky (que las autoridades consideraban un círculo revolucionario) y condenado al exilio en Vologda. Volvió a sus actividades académicas en 1853, formó parte de algunas expediciones científicas y le nombraron director del Jardín Botánico en 1879. Su libro Rusia y Europa (1871) basaba el paneslavismo en fundamentos naturales y planteó una teoría de los «tipos histórico-culturales» similar a la elaborada para otras especies, preconizando la sustitución del idealismo político por un egoísmo nacional autoconsciente.

* Fadner, 1961; Thaden, 1964; Walicki, 1975.

Darwin, Charles (1809-1882). Nacido en Shrewsbury (Midlands), Darwin estudió medicina en Edimburgo antes de pasar, en 1827, al Christ's College

de Cambridge. En 1831 aceptó una invitación para unirse a una expedición científica de cinco años de duración y se embarcó en el Beagle en calidad de naturalista. El viaje le llevó a Sudamérica, Las Galápagos, Tahití, Australia y Sudáfrica, y los documentos que fue enviando a casa le labraron una reputación como científico a su vuelta. En sus estudios combinaba investigaciones realizadas en animales domésticos con una interpretación de los escritos de Malthus sobre la población, lo que le llevó a escribir El origen de las especies (1859), que provocó violentas críticas, pero también gran entusiasmo, sobre todo por sus implicaciones ateas. Después escribió La variación de los animales y las plantas bajo domesticación (1868), El origen del hombre (1871) y La expresión de las emociones en el hombre y en los animales (1872). Darwin está enterrado en la Abadía de Westminster.

* Beer, 1983; Bowlby, 1990; Browne, 1995; Clark, 1984; Darwin, 1958; Desmond y Moore, 1991; Grubar, 1974; Himmelfarb, 1959; Levine, 1988.

Destutt De Tracy, Antoine-Louis-Claude, conde de (1754-1836). Hijo de una familia noble de raíces escocesas, Destutt de Tracy sirvió brevemente como jefe de caballería a las órdenes de su amigo Lafayette durante la Revolución. Encarcelado durante el Terror estudió a Locke y a Condillac y, tras ser liberado, se convirtió en miembro asociado del Institut National, clase «Ciencias morales y políticas», sección de análisis de las sensaciones e ideas. Acuñó el término «ideología» y fue la cabeza de los idéologues en tiempos del Directorio, el Imperio y la Restauración. Autor de un tratado liberal sobre economía (el tercer volumen de su famoso Éléments d'idéologie), en política fue un utilitarista demócrata y un constitucionalista cauto (como demuestra su obra Comentario al Espíritu de las leyes de Montequieu). Destutt de Tracy influyó en el renacer del pensamiento liberal y republicano en la Francia posterior a la Revolución.

* Gusdorf, 1978; Kennedy, 1978; Welch, 1984.

Dicey, Albert Venn (1835-1922). Nacido cerca de Lutterworth, en Leicestershire, Dicey fue hijo del propietario de un periódico. Fue a estudiar en 1858 al Balliol College de Oxford, donde hizo buenas amistades, entre

otros con James Bryce. Tras veinte años de ejercer la abogacía y el periodismo, Dicey ocupó la Cátedra Vinerian de derecho inglés en Oxford en 1882. En 1885 publicó su Introduction to the Study of Law and Constitution, en el que incidía en la relevancia del derecho común en la constitución. Su aporte más significativo a la historia del pensamiento político son sus Lecciones sobre la relación entre derecho y opinión pública (1905), que originalmente había impartido en Harvard en 1898. Se opuso enérgicamente tanto a la autonomía de Irlanda como al voto femenino.

* Collini, 1993; Cosgrove, 1980; Harvie, 1976; Qvortrup, 1999.

Dilke, Sir Charles Wentworth (1843-1911). Dilke fue un político radical nacido en Londres que estudió en el Trinity Hall de Cambridge. Heredó una baronía a la muerte de su padre en 1869 junto a las revistas Atheneum y Notes and Queries. Fue parlamentario liberal por Chelsea entre 1868 y 1886, pero perdió su escaño cuando le citaron como codemandado en un caso de divorcio. Dilke obtuvo su licencia para ejercer la abogacía en 1866, pero nunca ejerció esta profesión y se dedicó a viajar por Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Norteamérica. Tras estos viajes publicó Greater Britain, A Record of Travel in English-Speaking Countries During 1866 and 1867 (1868), obra que se reeditó rápidamente ocho veces. Después escribió The Problems of Greater Britain (1890), un estudio sobre los problemas del Imperio británico.

* Jenkins, 1958.

Disraeli, Benjamin (conde de Beaconsfield) (1804-1881). Político y novelista, Disraeli nació en Londres. Recibió una educación privada y estudió para ser abogado. Cuando fracasó en algunos negocios empezó a escribir y se metió en política, entrando en el Parlamento por Maidstone en 1837. En 1841 lo eligieron para representar a Shrewsbury. Disraeli fue en dos ocasiones ministro de Hacienda y, tras la dimisión de Lord Derby, se convirtió en el primer jefe de gobierno de ascendencia judía. Ocupó ese cargo de nuevo entre 1874 y 1880, una época marcada por la concesión a Victoria del título de Emperatriz de la India. Disraeli publicó una trilogía narrativa

compuesta por Coningsby, Sybil y Tancred (1844-1847), en la que alertaba a las conciencias sobre los males de la vida industrial y la división de clases entre ricos y pobres.

* Cain, 2007b; Vincent, 1990.

Douglass, Frederick (1818-1895). Nacido en Maryland, hijo de una esclava y probablemente de un padre blanco, su nombre real era Frederick Baily. En 1835, tras haber trabajado para dos amos brutales, lo enviaron a otra plantación donde se ganó su libertad y adoptó el nombre de Douglass. En la década de 1840 se vinculó con la postura antiesclavista radical de William Lloyd Garrison y, más adelante, de John Brown. La publicación de su primera autobiografía le hizo famoso, y, en general fue un escritor destacado y portavoz de la causa antiesclavista y, tras la Guerra de Secesión, de las políticas de reconstrucción liberales. Fue un firme defensor de Lincoln. Douglass fue el líder negro más influyente en el Estados Unidos de su época.

* Blight, 1989; Douglass, 1994; Martin, 1984; McFeely, 1991; Stauffer, 2001.

Du Bois, W. E. B. (william edward burghardt) (1868-1923). Líder negro de los derechos civiles en Norteamérica, sociólogo y activista, Du Bois nació en Massachusetts y estudió primero en Fisk y luego en Harvard, donde se doctoró en Historia en 1895 con una tesis titulada The Suppression of the African Slave Trade to the United States of America, 1638-1870 (1896). Entre 1897 y 1910, Du Bois enseñó economía e historia en la Universidad de Atlanta. En 1910 se convirtió en editor de Crisis, la publicación oficial de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), un cargo que ostentó hasta 1934, cuando volvió a Atlanta. Escribió sobre la historia afroamericana y la raza. Su obra más influyente fue Las almas del pueblo negro (1903). Con el paso de los años se fue haciendo cada vez más radical y antiimperialista.

Dühring, Eugen (1833-1921). Filósofo y economista político alemán,

Dühring estudió derecho y ejerció en Berlín entre 1856 y 1859. Sin embargo, la debilidad de su vista (que desembocaría en una ceguera total) le obligó abandonar su carrera. En 1861 se doctoró en filosofía en la Universidad de Berlín. Se convirtió en docente universitario en 1863, pero lo despidieron en 1877 por pelearse con sus compañeros. Desde entonces, y hasta el día de la muerte, vivió una vida de investigador independiente y particular. En sus últimos años los ataques de Dühring a la religión (Asiatismus), el militarismo, el marxismo, el Estado de Bismarck, las universidades y el judaísmo se hicieron más virulentos. No obstante, retuvo a un pequeño grupo de seguidores fieles que fundaron una revista consagrada principalmente a publicar sus ensayos: Personalist und Emanzipator (1899).

Dumont, Étienne (1759-1829). Nacido en Ginebra en 1759, Dumont era pastor calvinista, pero huyó de Ginebra en 1783 por razones políticas y se reunió con sus hermanas en San Petersburgo. Dos años después se fue a Inglaterra para trabajar en la oficina del primer ministro, Lord Shelburne. Tuvo acceso a algunos de los manuscritos de Bentham y se convirtió en un discípulo entusiasta que escribió varias obras que dieron a conocer la nueva jurisprudencia y teoría política en el mundo de las letras. Tradujo, condensó y hasta rellenó lagunas, dotando al conjunto de su estilo. En las Obras de Bentham, publicadas a título póstumo, muchos de los grandes tratados eran retraducciones al inglés de las versiones de Dumont.

* Blamires, 1990.

Eliot, George (Mary Ann Evans) (1819-1880). Educada en el evangelismo, Eliot repudió el cristianismo a principios de la década de 1840. La primera obra que publicó fue una traducción de Das Leben Jesu («Vida de Jesús») de David Strauss (1846). En 1850 se fue a Londres y empezó a escribir para la Westminster Review, donde pasó a formar parte del círculo literario que incluía a Herbert Spencer y George Henry Lewes. En 1854 tradujo La esencia del cristianismo de Feuerbach. Su inigualada habilidad para combinar la especulación filosófica con la evocación de la vida y forma de hablar de las Midlands la volvieron rápidamente popular, y Elliot se labró una reputación que perdura. Sus novelas más importantes son Adam Bede

(1859), El molino del Floss (1860), Silas Marner (1861), Romola (1863), Felix Holt (1866), Middlemarch (1872) y Daniel Deronda (1876).

* Beer, 1986; Dale, 1989; Paxton, 1991; Wright, 1981, 1986.

Emerson, Ralph Waldo (1803-1882). Nacido en Boston, Massachusetts, hijo de un pastor. Emerson asistió al Harvard College entre 1817 y 1821. En 1836 fundó el Trascendental Club, entre cuyos miembros figuraba Henry David Thoreau. En esa época se reveló como poeta influyente, ensayista y conferenciante sobre multitud de tópicos, un gran intelectual público cuya influencia llegó hasta Europa y se aprecia, sobre todo, en la obra de Friedrich Nietzsche. Se opuso enérgicamente a la Ley de Esclavos Fugitivos de 1850 y abrazó la causa del abolicionista violento John Brown. Pese a todo, tenía una profunda fe reformista en la posibilidad de corregir las injusticias de la política norteamericana y acabó por considerar a Abraham Lincoln el «auténtico representante» del continente americano. Pasó sus últimos años dando conferencias hasta que su salud empeoró en 1872.

* Cavell, 2003; Gougeon, 1990; Kateb, 1995; Lopez, 1996; Richardson, 1995; Teichgraber, 1995.

Engels, Friedrich (1820-1895). Nacido en Barmen (Wuppertal) en el seno de una próspera familia de industriales, Engels comenzó su carrera en la empresa familiar, pero intelectualmente estaba vinculado con los radicales de su tiempo, sobre todo con los Jóvenes Hegelianos. Engels marchó a trabajar a Mánchester –en una de las ramificaciones de los negocios de la familia– en 1842, el mismo año que conoció a Karl Marx, con quien colaboró íntimamente desde 1844 hasta la muerte de este en 1883. Engels, más que un teórico creativo, fue el gran intérprete y difusor del marxismo. Sin embargo, hizo algunas valiosas contribuciones como La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844 (1845), El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado (1884) y el Anti-Dühring (1878).

* Carver, 1989; Hunley, 1991; Hunt, 1975, 1984; Mayer, 1934; Rigby, 1992.

Faduma, Orishatukeh (1857-1946). De ascendencia yoruba, nacido en la Guayana Británica, más tarde se bautizó con el nombre de William J. Davis en honor al misionero galés. Sus padres emigraron a África y se establecieron en Sierra Leona. Fue el primer nativo africano que entró en la Yale Divinity School, donde se graduó en 1895. Más tarde aceptó un empleo en la American Missionary Association para encabezar la iglesia de la misión y su escuela en Troy, Carolina del Norte. Trabajó durante casi cinco décadas como educador misionero en el sur de Estados Unidos y en África occidental.

* Moore, 1996.

Ferry, Jules François Camille (1832-1893). Abogado y diputado, era el alcalde de París durante el sitio (1870-1871) al que fue sometida la capital parisina por las tropas prusianas y durante la Comuna posterior. Posteriormente, Jules Ferry se convirtió en arquitecto del sistema educativo francés (como ministro de Instrucción pública entre 1879 y 1882) y del Imperio (como ministro del ramo en la primera mitad de la década de 1880). Influido por los experimentos en educación de los revolucionarios y por los principios positivistas, intentó fortalecer los fundamentos de la República y establecer la unidad moral de Francia promocionando el principio de la educación primaria obligatoria, apoyando legislación anticlerical y ampliando el currículo escolar de la secundaria, así como dando acceso a las niñas a la educación secundaria y reorganizando el sistema universitario.

* Furet, 1985; Furet y Ozouf, 1993; Gaillard, 1989; Nicolet, 1982; Scott, 1951.

Feuerbach, Ludwig (1804-1872). Feuerbach fue hijo de un afamado jurista. En principio defendió el racionalismo romántico, pero luego le atrajo el hegelianismo y acabó estudiando con Hegel en Berlín en 1824. Incluso entonces expresó sus dudas sobre la reconciliación hegeliana entre filosofía y religión, lo que hizo explícito en su primera publicación, anónima, de 1830, Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad. En la década de 1830 fue profesor adjunto en la Universidad de Erlangen, en Baviera, pero el

carácter marcadamente pietista de la universidad le llevó a rechazar un puesto permanente. Se casó con Berthe Löw, una mujer con medios propios, en 1837, lo que le permitió dejar la universidad y vivir la vida de un erudito independiente.

* Wartofsky, 1977; Williams, 2006.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814). Nacido en Rammenau, Sajonia, Fichte estudió teología y filosofía en Jena, donde se convirtió en ferviente kantiano. Como profesor de filosofía en Jena modificó el sistema kantiano en su obra Doctrina de la ciencia (1785), sustituyendo la-cosa-en-sí como realidad absoluta por el Yo, más subjetivo, el acto primitivo de la conciencia. En 1805 se convirtió en profesor en Erlangen, donde publicó las versiones más populares de su filosofía. Cobró importancia histórica al publicar los Discursos a la nación alemana (1807-1808) en los que invocaba un nacionalismo alemán metafísico para resistir a Napoleón. En 1810 se fundó la Universidad de Berlín y Fichte, que había redactado sus estatutos, fue su primer rector.

* La Vopa, 2001; Neuhouser, 1990; Rohs, 1991.

Fitzhugh, George (1806-1881). Abogado, escritor y periodista, Fitzhugh nació en Virginia. De formación mayormente autodidacta, estudió después leyes. Ejerció la abogacía una temporada, pero no le gustaba la profesión y volvió a escribir y a ejercer el periodismo. Fitzhugh estaba a favor de la esclavitud, que defendió en un opúsculo, Slavery Justified (1849). Escribió sobre el tema en artículos posteriores y en sus libros Sociology for the South: Or the Failure of Free Society (1854) y Cannibals All! Or, Slaves without Masters (1857). Estas publicaciones alarmaron a norteños como Abraham Lincoln y animaron a los sureños a endurecer su defensa de la esclavitud.

* Wish, 1943.

Flores Magón, Ricardo (1873-1922). Nacido en San Antonio Eloxochitlán (Oaxaca), Flores Magón participó en manifestaciones estudiantiles contra la reelección del presidente Porfirio Díaz en 1892. Fundó periódicos antigubernamentales como El Democrático en 1893 y Regeneración en 1900, y tras varios arrestos, encarcelaciones y amenazas de muerte, marchó al exilio en Estados Unidos en 1904. En 1905, en St. Louis, Missouri, ayudó a fundar la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (PLM), que al principio defendía el nacionalismo económico mexicano, libertad política y la revolución contra la dictadura de Díaz. En 1911, el PLM adoptó el anarquismo comunista. Acosado por el gobierno mexicano, los agentes federales norteamericanos y por las autoridades locales y estatales, Flores Magón pasó en prisión la mitad de los años comprendidos entre 1904 y 1922. Falleció este último año, en Leavenworth, por la falta de tratamiento para la diabetes que padecía.

* Day, 1991; Hart, 1978; MacLachlan, 1991.

Fonblanque, Albany William (1793-1872). Nacido en Londres, descendiente de una familia noble de hugonotes, lo enviaron a Woodwich Arsenal para prepararlo para una carrera militar, pero hubo de abandonar sus estudios por motivos de salud. Ya recuperado estudió derecho y a los diecinueve años empezó a escribir en los periódicos. Trabajó para The Times y el Morning Chronicle y, entre 1830 y 1847, dirigió el Examiner, logrando contribuciones de autores como John Stuart Mill, W. M. Thackeray y Charles Dickens. Sus artículos se republicaron bajo el título England under Seven Administrations (1837).

Fourier, Charles (1772-1837). Nacido en Besançon, Fourier estudió arquitectura y fue viajante de comercio. En su Teoría de los cuatro movimientos (1808) plantea Fourier que las pasiones naturales del hombre, correctamente canalizadas, producirían armonía social. Condenó la civilización, que consideraba una fuerza distorsionadora, y pasó media vida teorizando y recaudando fondos para fundar unas comunidades –los «falansterios»– que se regirían por sus ideas. En tales falansterios, Fourier abogaba por la expresión sistemática de diversas pasiones, incluidas la

pasión sexual, y por vincular el trabajo con el placer. Se fundaron comunidades fourieristas en Francia y en Estados Unidos, pero ninguna duró mucho. No obstante, tuvo muchos seguidores, liderados tras su muerte por Victor Considérant.

* Beecher, 1986; Goldstein, 1991; Wilson, 2002.

Fries, Jakob Friedrich (1773-1843). Nacido en Barby, Sajonia, Fries estudió teología en el seminario de los Hermanos Moravos en Niesky, y filosofía en Leipzig y Jena. En 1806 se hizo profesor de filosofía y de matemáticas elementales en Heidelberg. Su tratado más importante, Neue oder Anthropologische Kritik der Vernunft («Crítica nueva o antropológica de la razón»), constituía el intento de refundar, sobre bases psicológicas, la teoría crítica de Kant. En 1816 ocupó la cátedra de filosofía teórica en Jena. Políticamente era liberal y unionista, y publicó sus ideas en un folleto titulado Von Deutschen Bund und Deutscher Staatsverfassung («De la Confederación Germánica y de la Constitución estatal germana»). Dio a su vez un gran impulso a la agitación que condujo en 1819 a la promulgación de los Decretos de Karlsbad.

* Hubmann, 1997.

Fuller, Margaret (1810-1850). Nacida en Massachusetts, Fuller recibió una intensa educación por parte de su padre, Timothy Fuller. En Boston se hizo famosa por sus escritos filosóficos, y sus «conversaciones» –salones de intelectuales– eran un raro espacio en el que las mujeres podían compartir sus ideas con los hombres. Se hizo editora de la revista trascendentalista Dial en 1839. En 1845 transformó un artículo publicado en Dial en un libro, La mujer en el siglo XIX. En 1846 hizo un viaje por Europa. Visitó Italia durante la revolución de 1848 y se hizo una ferviente admiradora de Giuseppe Mazzini. Conoció allí al revolucionario italiano Angelo Ossoli, al que dio un hijo en septiembre de 1848. Cuando volvía a Estados Unidos con su nueva familia en mayo de 1850, el barco colisionó y se ahogaron los tres.

* Von Mehren, 1994.

Galton, Francis (1822-1911). Galton creció en Birmingham. Interrumpió sus estudios de medicina en Birmingham para estudiar matemáticas en Cambridge (aunque nunca obtuvo el título). Meteorographica (1863) fue un nuevo cambio de dirección. Supuso una notable contribución a la meteorología, pero lo que le impulsó a emprender ambiciosas investigaciones en el ámbito de la psicología especulativa y experimental fue leer El origen de las especies de su primo Charles Darwin. Sus estudios al respecto vieron la luz en obras como Hereditary Genius (1869) e Inquiries into Human Faculty and its Development (1883). Entre sus muchas innovaciones figuran la aplicación del análisis estadístico al estudio de la inteligencia hereditaria, el diseño de herramientas para la investigación antropométrica y el uso de las huellas dactilares para la identificación policial. En sus años de madurez, su mayor empeño fue implementar la eugenesia. Fue nombrado caballero en 1909.

* Blacker, 1952; Bulmer, 2003; Forrest, 1974; Kevles, 1985; Pearson, 1914-1930.

Gambetta, Léon (1838-1882). Genovés de nacimiento, este futuro estadista francés marchó a París en 1857 a estudiar derecho. Célebre orador, se opuso firmemente al régimen imperial y en 1869 fue elegido diputado de la cámara legislativa. Fue ministro del Interior tras la caída del Napoleón III el 4 de septiembre de 1870, y acometió la reorganización del ejército francés. Como temía la fuerza de los monárquicos de derechas, Gambetta se asoció a la extrema izquierda, pero cuando pasó el peligro reunió a todos los moderados en torno a la idea de construir una República francesa inclusiva. De él se ha dicho que era un republicano «positivista», pues Gambetta recurrió al espíritu y el lenguaje del comtismo para legitimar a una república basada en los procedimientos.

* Bury, 1973; Furet y Ozouf, 1993; Nicolet, 1982; Scott, 1951.

Gans, Eduard (1798-1839). Gans fue un estudiante y discípulo de Thibaut en Heidelberg. Como reacción ante el giro conservador provocado por los

Decretos de Karlsbad de 1819, Gans y otros fundaron la Unión para la Cultura y la Ciencia Judías, con el objeto de reconciliar el judaísmo con la concepción universal de la ciencia y la cultura. En 1822 solicitó una plaza de docente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín. El rey reaccionó afirmando que los judíos ya no eran elegibles. Convertido al cristianismo en 1825, al año siguiente consiguió la plaza en la Universidad de Berlín, donde se convirtió en el compañero más cercano de Hegel. Su gran obra, Das Erbrecht in Weltgeschichtlicher Entwicklung («El derecho de sucesión y su desarrollo en la historia universal») (1824-1835) sigue siendo valiosa, no sólo por la gran cantidad de datos que aporta, sino asimismo por la forma admirable en la que presenta la teoría general de la evolución lenta de los principios jurídicos.

* Moggach, 2006; Waszek, 2006.

Garibaldi, Giuseppe (1807-1882). Hijo de un marinero, se unió a la sociedad secreta la Joven Italia y participó en una insurrección fallida en 1833; marchó al exilio en 1834. Volvió a Italia en 1848 y lideró las fuerzas que defendieron la República romana en 1849. Tras un segundo exilio, decidió aunar esfuerzos con el Piamonte en pro de la unificación nacional. Tomó parte, con tropas a su cargo, en la guerra contra Austria de 1859. Después invadió Sicilia al frente de una pequeña fuerza; esto hizo caer al gobierno del Reino de las Dos Sicilias –que llegó a dirigir brevemente– y condujo a una rápida unificación de toda la península itálica bajo la égida del Piamonte. Tiempo después, Garibaldi se sumaría a la oposición radical al nuevo Estado y lideró, sin éxito, dos invasiones de Roma en 1862 y 1867.

* Raill, 2007.

Garrison, William Lloyd (1805-1879). Abolicionista, periodista y reformador norteamericano nacido en Newburyport, Massachusetts. Garrison completó su educación formal, escasa, con el trabajo en un periódico y, más tarde, con el ejercicio del periodismo. Se trasladó a Baltimore en 1829 para ayudar a Benjamin Lundy a publicar The Genius of Universal Emancipation. En 1831 fundó el influyente periódico

antiesclavista The Liberator, que abogaba por la inmediata y total abolición de la esclavitud y se publicó durante treinta y cinco años. En 1833, Garrison fundó la American Antislavery Society, que él mismo presidió entre 1843 y 1865. Garrison fue también un activo propagandista del sufragio femenino y de la prohibición de bebidas alcohólicas.

* Dumond, 1961; Kraditor, 1969.

Gentz, Friedrich von (1764-1832). Nacido en Breslau (hoy, Wrocław), Gentz entró en el servicio público de Prusia en 1780, pero en 1802 lo cambió por Austria. A partir de 1812 fue secretario de Metternich y se desempeñó asimismo como secretario general en los Congresos de Viena, Aquisgrán, Laibach (Liubliana), Troppau y Verona, donde apoyó el viejo orden frente al nuevo. En 1794 tradujo las Considérations sur la Révolution en France de Mallet du Pan. Las ideas políticas de Gentz –expresadas en obras como Über den Ursprung und Charakter Krieges gegen die Französische Revolution («Sobre los orígenes y características de la guerra contra la Revolución francesa»)– se basaban en la importancia del equilibrio de poder, tanto en el seno de los estados como hacia el exterior. Gentz fue un anglófilo que apreciaba el equilibrio interno que la constitución británica establecía. Crítico con el concepto de igualdad de los demócratas, defendía la estabilidad y equilibrio entre estados. Como correspondía tras la labor realizada con Metternich, también abogaba por un equilibrio de poder en Europa, rechazando toda idea de nación individual y propugnando alianzas a escala europea.

* Beiser, 1992; Droz, 1949; Godechot, 1972; Kontler, 1999; Paternò, 1993; Reiff, 1912.

George, Henry (1839-1897). Periodista y político, George nació en Filadelfia. Dejó el colegio a los trece años para ganarse la vida, y trabajó de marinero antes de trasladarse a California y trabajar como impresor y tipógrafo. Esta experiencia le llevó a cuestionarse en sus obras la naturaleza y las razones de la pobreza. En la década de 1860 se hizo periodista y empezó a escribir sobre economía política. Su obra más famosa es Progreso

y pobreza (1879), en la que afirma que deberían abolirse todas las formas de imposición salvo los tributos sobre la tierra, puesto que la propiedad de la tierra siempre está relacionada con el poder monopolístico. La obra de George influyó mucho sobre el movimiento socialista de Gran Bretaña.

* Andelson, 1979.

Gierke, Otto von (1841-1921). Estudió en la Universidad de Berlín, donde ocupó la cátedra de Georg Beseler a la muerte de este en 1887, y sirvió en las guerras contra Austria y Francia. Escribió mucho sobre derecho, la historia del constitucionalismo y el derecho natural. Su obra maestra fue Das deutsche Genossenschaftsrecht (1868-1913), donde interpretaba la historia del derecho escrito y consuetudinario alemán en términos de la teoría corporativa, la membresía y las ficciones comunitarias y jurídicas. También escribió sobre Althusius y las teorías del derecho natural renacentistas.

* Gierke, 1990; Lewis, 1935.

Gobineau, Joseph Arthur, conde de (1816-1882). Diplomático francés, escritor, etnólogo y pensador social cuyas controvertidas y largo tiempo desacreditadas teorías sobre el determinismo racial y el mestizaje tuvieron poco éxito al principio pero que, posteriormente, ejercieron una significativa influencia en las teorías políticas y antropológicas de índole antisemita, aria y demás en la Europa de finales del siglo XIX. Gobineau procedía de una familia aristocrática y fue secretario del político y escritor Alexis de Tocqueville cuando este fue brevemente ministro de Asuntos Exteriores en 1849. Hizo carrera diplomática y desempeñó cargos en Berna, Hanover, Fráncfort, Teherán, Rio de Janeiro y Estocolmo. Escribió historias cortas, obras de historia y de crítica literaria, pero se le conoce sobre todo por su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (4 vols. 1853-1855).

* Gobineau, 1970.

Godwin, William (1756-1836). Nacido en Wisbech, Cambridgeshire, hijo de un pastor congregacionalista, Godwin fue educado en la estricta secta calvinista de los sandemanianos. Tras un breve periodo como pastor, empezó a escribir y a publicar. Su obra filosófica y política más famosa fue Investigación acerca de la justicia política (1793) en la que insistía en que hombres y mujeres tenían capacidades racionales que hacían innecesario el gobierno. Esta idea se refleja en sus novelas Las aventuras de Caleb Williams (1794), St. Leon (1799) y Fleetwood (1805). En 1797, Godwin se casó con Mary Wollstonecraft, que murió ese mismo año al dar a luz a una hija, Mary. Volvió a casarse en 1801 y fundó una pequeña editorial especializada en libros infantiles.

* Claeys, 1983, 1984; Clark, 1977; Marshall, 1984; Monro, 1953; Philp, 1986; Rosen, 1987; Stafford, 1980; Woodcock, 1989.

Gouges, Olympe de (1745-1793). Nacida en el seno de una familia de la pequeña burguesía de Montauban como Marie Gouze, se casó muy joven y, tras un matrimonio infeliz, se trasladó a París, donde se convirtió en una prolífica escritora de opúsculos y obras teatrales en que trataba temas que abarcaban desde la oposición a la esclavitud hasta la defensa de la igualdad de género. Su obra más controvertida sobre la «cuestión de la mujer» fue su respuesta a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne. Redactó asimismo un contrato civil de matrimonio que contemplaba en pie de igualdad los derechos del hombre y la mujer. Aunque en un principio saludó la llegada de la Revolución, su oposición manifiesta a la ejecución de Luis XVI llevó a su propia ejecución en 1793.

* Scott, 1996.

Grave, Jean (1854-1939). Nacido en Puy-de-Dôme, pero criado en París por padres de clase obrera, Grave trabajó como mecánico y zapatero antes de convertirse en el «sumo sacerdote del anarquismo», como se le conoció. Su conversión al anarquismo comunista data de 1880, y en 1883 se mudaba a Ginebra para hacerse cargo de la revista Le Révolté, fundada en febrero de

1879 por Kropotkin y otros. La revista fue censurada y hubo de cambiar de nombre dos veces (a La Révolte en 1887 y a Temps Nouveaux en 1895). El libro más famoso de Grave, La Société mourante et l'anarchie (1893) le costó ser condenado a dos años de prisión. Siguiendo a Kropotkin durante la Primera Guerra Mundial, Grave hizo campaña contra Alemania y pidió el apoyo de los anarquistas al esfuerzo de guerra aliado, una postura que le marginó en el movimiento anarquista posterior a la guerra.

* Maitron, 1975; Patsouras, 1987; Reynaud-Paligot, 1993; Vincent, 1996.

Green, Thomas Hill (1838-1882). Nacido en Berkin, Yorkshire, Green fue hijo de un párroco. A los catorce años asistió a clases en Rugby School antes de pasar al Balliol College, Oxford, donde se matriculó en 1855. Como estudiante, Green fue presidente de la Oxford Union y miembro de la Old Mortality Society junto a A. V. Dicey y James Bryce. En 1866 empezó a enseñar en Balliol y, en 1878, obtuvo la Cátedra Whyte de filosofía moral. Green hizo campaña activa a favor de la Liga Antialcohólica y fue concejal liberal en el ayuntamiento de Oxford. El grueso de sus escritos filosóficos fue editado póstumamente por R. L. Nettleship en The Works of Thomas Hill Green (3 vols., 1885-1888).

* Brink, 2003; Carter, 2003; De Sanctis, 2005; Kelly, 2006; Leighton, 2004; Morrow, 2007; Nicholson, 1990; Plant, 2006; Richter, 1964; Thomas, 1987; Tyler, 2003; Vincent, 1986; Wempe, 2004.

Greene, william B. (1819-1878). Nacido en Haverhill, Massachusetts, Green estudió en West Point y sirvió como oficial en las guerras indias y la Guerra de Secesión. Se graduó en Harvard Divinity School en 1845 y se hizo ministro de la Iglesia en Brookfield, Massachusetts, apoyando la libertad de expresión, los derechos de las mujeres y la reforma laboral. Se le conoce sobre todo por haber defendido la no interferencia del Estado en la economía, una postura que esbozó en su libro Mutual Banking (1850). Junto a Ezra Heywood fundó la New England Labor Reform League in 1869, y llegó a ser su presidente. En la última década de su vida fue un filósofo anarquista de prestigio.

* Martin, 1957; Reichert, 1976.

Guizot, François (1787-1884). Nacido en Nimes en el seno de una familia protestante y formado en Ginebra durante el periodo revolucionario, acabó estudiando derecho en el París de Napoleón y se convirtió en un destacado político liberal e historiador en la Francia de la Restauración. Fue miembro del gobierno en diversas ocasiones, sobre todo durante la Monarquía de Julio tras la revolución de 1830, cuando le nombraron primer ministro, cargo que ostentó hasta su exilio en 1848. Impartió asimismo unas conferencias, muy celebradas, sobre la civilización en Francia y Europa. Tras 1830 fundó la Sociedad de Historia de Francia, que publicaba crónicas y registros de la historia institucional francesa, sobre todo de las comunas medievales. Entre sus muchas obras relevantes, destacan sus estudios sobre el gobierno inglés y sus instituciones representativas.

* Johnson, 1963; Kelley, 2003; Mellon, 1958; Rosanvallon, 1985.

Haeckel, Ernst Heinrich (1834-1919). Nacido en Potsdam, Prusia, se formó en Merseburg. Haeckel estudió medicina en Wurzburgo y Berlín. Su padre, el fisiólogo y anatomista Johannes Müller, incentivó su interés por la biología marina y la medicina. Tras leer El origen de las especies de Darwin, se dedicó a la zoología. En 1865 le ofrecieron un puesto como docente de anatomía comparada en el Instituto Zoológico de Jena. Su labor en el campo de la embriología comparada le condujo a la formulación de la teoría que le hizo famoso. En su conocido libro Anthropogenie (1874), formulaba sus ideas evolucionistas que llevó al ámbito de la psicología y la cosmología hasta describir una filosofía metafísica monista de la naturaleza. Resumió estas ideas en Die Welträtsel («Los enigmas del mundo») (1899).

* Johnson, 1963; Kelley, 2003; Mellon, 1958; Rosanvallon, 1985.

Hallam, Henry (1777-1859). Formado en Eton y Christ Church, Oxford, ejerció el derecho en Oxford antes de establecerse en Lincolnshire e iniciar una carrera literaria. Aunque era partidario de los whigs y defendía

diversas reformas, no participó en política. Entre sus obras cabe mencionar un estudio de los diversos estados europeos de tiempos medievales, una introducción a la literatura de la Edad Moderna, y, sobre todo, su Constitutional History of England (1827), que abarca desde los Tudor hasta el acceso al trono de Jorge III y que fue el estudio de referencia durante mucho tiempo sobre la materia.

* Lang, 1995; Macaulay, s.f.

Haller, Karl Ludwig von (1768-1854). Nacido en Berna, Suiza, Haller fue el nieto del poeta Albrecht von Haller. Conservador –a veces calificado de «restaurador»–, a Haller se le recuerda como adversario intelectual de Hegel (quien lo critica duramente en la Filosofía del derecho). Entre 1801 y 1806, Haller fue secretario de la Corte de Viena. Se convirtió en profesor de derecho en la recién creada Academia de Berna, ciudad de cuyo Consejo Soberano formaría parte. Sin embargo, en 1821 se convirtió al catolicismo con bombo y platillos. Lo describió en una «carta a su familia» que se reeditó setenta veces y se tradujo a muchos idiomas, lo que motivó que le expulsaran del gobierno de Berna. Su principal obra política, en seis volúmenes, es Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes («Restauración de la ciencia política, o Teoría del estado natural-social») (1816-1834). Ahí Haller manifestaba su rechazo hacia la revolución (y hacia el concepto rousseauniano de contrato social) y describía un sistema de gobierno natural y basado en el derecho.

* Breckman, 1992; Pinkard, 2000; Westerholt, 1999.

Hansemann, David (1790-1864). Nacido en Finkenwerder (hoy parte de Hamburgo), Hansemann fue economista y político. Estudió comercio y escribió una serie de informes en defensa del desarrollo del sistema de ferrocarriles y de un nuevo sistema tributario. Especialmente significativos son los tocantes a la reforma interna de Prusia (1830) y sobre la constitución alemana y prusiana (1848, 1850). En 1848 se convirtió en ministro de Finanzas de Prusia. Entre 1848 y 1851 dirigió el Banco Prusiano antes de fundar uno de los primeros grandes bancos alemanes, el berlinés Disconto-

Gesellschaft, seguido por el primer banco hipotecario de Prusia en 1862-1864.

* Angermann, 1966; Malangré, 1991.

Harrison, Frederic (1831-1923). Educado en el anglicanismo, Harrison se fue convirtiendo paulatinamente en un partidario convencido de la religión humanista de Comte. En su larga carrera como jurista, publicista y hombre de letras muy leído, fue el mejor propagandista del positivismo en Inglaterra. Autor de un informe de la minoría enviado a la Comisión Real de Sindicatos, Harrison fue crucial para el reconocimiento de los sindicatos en la década de 1870. También escribió muchos artículos sobre asuntos exteriores y siempre se opuso a la expansión imperial de Inglaterra. Entre sus escritos autobiográficos merecen mención Creed of a Layman (1907) y Autobiographic Memoirs (2 vols., 1911, con una bibliografía de sus obras). Algunos de sus ensayos más relevantes se recogen en National and Social Problems (1908).

* Adelman, 1971; Harrison, 1965; Vogeler, 1984; Wright, 1986.

Hazlitt, William (1778-1830). Nacido en Maidstone, Kent, se formó en casa y en Hackney. Hazlitt quiso ser ministro unitario como su padre, pero renunció a la carrera eclesiástica en 1797 y estudió pintura. Desde 1805 se dedicó a la literatura y la filosofía. Como Byron y Shelley, Hazlitt fue un duro crítico del legitimismo posterior a las guerras napoleónicas. Sus ideas políticas se encuentran repartidas por sus voluminosas obras. Especialmente relevantes son The Principles of Human Action (1805), Political Essays (1819, recopilados del Morning Chronicle) y The Spirit of the Age (1825).

* Brinton, 1966; Cook, 1981; Deane, 1988; Grayling, 2000; Mahoney, 2002; Thorslev, 1989.

Hecker, Friedrich (1811-1881). Nacido en Eichtersheim, tras estudiar

derecho en Heidelberg y Múnich, Hecker se hizo funcionario en Baviera y ejerció como abogado en Mannheim en 1838. En 1842 lo eligieron miembro de la Cámara Baja de Baden, pero se hizo demócrata radical y republicano bajo la influencia de Gustav von Struve. Organizaron sin éxito una rebelión armada en 1848 que fue derrotada por el ejército de Württemberg. Hecker huyó a Suiza y más tarde emigró a Estados Unidos, donde peleó en el bando unionista durante la Guerra de Secesión. Entre sus obras figuran Die Erhebung des Volkes in Baden für die Deutsche Republik («El levantamiento del pueblo de Baden en pos de la República Alemana») (1848) y Reden und Vorlesungen («Lecciones y discursos») (1872).

* Freitag, 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831). Nacido en Stuttgart, Hegel asistió al Seminario de Teología de Tubinga, donde trabó amistad con Hölderlin y Schelling. Tras dar clases en Berna, donde publicó una crítica anónima al gobierno patriarcal, enseñó en Jena con Schelling. En 1801 publicó una defensa de Schelling en relación con el subjetivismo de Fichte, pero para 1807, cuando acabó su Fenomenología del espíritu, se había distanciado de su viejo amigo y suscrito los aportes de Fichte al entendimiento moderno de la libertad. Dejó Prusia tras la batalla de Jena, se hizo sucesivamente editor de un periódico y rector de escuelas secundarias en el sur de Alemania. Enseñó en Heidelberg tras publicar su Lógica (1812-1816) y ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín en 1818. Publicó la Filosofía del derecho en 1820.

* Beiser, 1993; Bubner, 2003; Pippin, 1989, 1997b.

Heine, Heinrich (1797-1856). Poeta lírico alemán y periodista, nació en Düsseldorf en el seno de una familia judía. Tras fracasar en el negocio familiar y en banca, estudió derecho en Gotinga, donde se doctoró en 1825. Se convirtió al protestantismo para mejorar sus oportunidades profesionales, pero no dio con el cargo adecuado y volvió a escribir. Heine se trasladó a París en 1831 para trabajar en la Allgemeine Zeitung. En sus obras fue muy crítico con los conservadores alemanes y defendió las ideas

de la Revolución francesa, por ejemplo en Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania (1833). El Libro de canciones (1827) labró su reputación de poeta lírico; Cuadros de viaje (1826-1831), una descripción de sus viajes en poesía y prosa, fue muy leído. Murió en París en 1856.

Heinzen, Karl (1809-1880). Revolucionario radical, Heinzen nació en Grevenbroich, en el oeste de Alemania. Empezó a estudiar medicina en Bonn, pero le suspendieron en 1829. Se alistó entonces en el ejército antes de trabajar como funcionario público. Sin embargo, criticó abiertamente al gobierno y hubo de huir a Suiza en 1844. Volvió para participar en la Revolución alemana de 1848. Heinzen huyó de Alemania en 1849 y emigró a Norteamérica como un «cuarentayochista» más por considerar que allí podría difundir sus ideas. Editó Der Pionier (1859-1879), defendiendo la abolición de la esclavitud, los derechos de los trabajadores y de las mujeres y la reforma penal. Su obra más destacada es Der Mord («El asesinato») (1849) que, según algunos, defiende el terrorismo.

* Wittke, 1945; Zucker, 1950.

Henrion de Pansey, Pierre Paul Nicolas (1742-1829). Abogado feudal cuando el Antiguo Régimen, juez de apelación en tiempos de Napoleón, Henrion de Pansey fue un autor que destacó la pervivencia de una tradición judicial, constitucional y profesional a lo largo del interludio revolucionario. Su principal obra es De l'autorité judiciaire (1812).

* Kelley, 1984; Salmon, 1995.

Herzen, Aleksandr Ivánovich (1812-1870). Nacido en Moscú, hijo ilegítimo de un rico terrateniente llamado Iván Yákovlev, Herzen fue el principal intelectual de la «década notable» rusa (1838-1848) y defensor de una filosofía de la acción propia de la izquierda hegeliana. En enero de 1847 se fue a París para no volver. Profundamente decepcionado por los sucesos revolucionarios en Francia, escribió Desde la otra orilla (1850). En 1853 fundó, con la ayuda de emigrados polacos, la Prensa Libre Prusiana en

Londres, y, desde 1857, publicó la revista Kolokol («La campana»). Desarrolló sus ideas del socialismo ruso en unos cuantos folletos, en los que afirmaba que en Rusia había más posibilidades de alcanzar el socialismo que en la Europa burguesa. En 1863 apoyó el levantamiento polaco, lo que hizo que el interés por sus obras en Rusia decayera notablemente.

* Berlin, 1978; Kelly, 1998; Malia, 1961.

Herzl, Theodor (1860-1904). Nacido en Budapest, Herzl estudió derecho en Viena y trabajó como escritor y periodista. Al principio, sus ideas políticas apuntaban a la unidad alemana; sin embargo, el aumento del antisemitismo popular a comienzos de la década de 1890 le llevó a pensar que las sociedades europeas jamás serían capaces de asimilar a los judíos. En 1895 escribió Der Judenstaat («El Estado judío»), traducido y publicado al año siguiente en inglés bajo el título The Jewish State (1896). Herzl afirmaba que los judíos debían fundar un Estado territorial propio. Se consagró a partir de entonces a la causa sionista y gestó el Congreso Sionista, que presidió hasta su muerte. Herzl consideraba que la mejor manera de alcanzar sus metas era estableciendo negociaciones diplomáticas con la mayoría de las potencias occidentales y con individuos poderosos (como los Rothschild).

* Vital, 1999.

Hess, Moses (1812-1875). Nacido en Bonn, Hess estudió filosofía, pero no llegó a graduarse. Se implicó en política desde posiciones radicales y socialistas, ganándose la vida como escritor y con el periodismo. Fue colaborador cercano de Karl Marx y Friedrich Engels y, tiempo después, formularía sus preocupaciones éticas en términos raciales y panteístas. Vivió en Alemania entre 1861 y 1863, donde hubo cierto resurgir de un antisemitismo intelectual cuando no popular. Muy influenciado por el éxito de los movimientos nacionalistas, Hess defendió la creación de un Estado territorial para la nación judía en Palestina. Publicó la colección de ensayos Roma y Jerusalén (1862), pero no fue sino tras la muerte de Hess, en París, cuando el movimiento sionista reivindicó su libro y sus argumentos.

* Avineri, 1985.

Hobhouse, Leonard Trelawny (1864-1929). Nacido en St. Ives, Cornualles, Hobhouse se formó en el Corpus Christi College, Oxford, donde presidió el Russell Club. Reveló su interés por los temas relacionados con la industria en su primer libro The Labour Movement (1893). En 1896 publicó The Theory of Knowledge, que no tuvo muy buena acogida. Entre 1897 y 1902, trabajó a tiempo completo para el Manchester Guardian y escribió mucho sobre la cuestión laboral y la Guerra de los Bóers. Estas ideas se combinaron en su estudio de 1904 Democracy and Reaction. Su obra sociológica, sobre todo Morals in Evolution, le procuró la primera cátedra de sociología de la Universidad de Londres, un puesto que ocupó hasta su muerte. Su obra de teoría política más conocida, tanto entonces como ahora, es Liberalism (1911).

* Clarke, 1978; Collini, 1979; Freeden, 1978; Hobson y Ginsberg, 1931; Meadowcroft, 1995.

Hobson, John Atkinson (1858-1940). Nacido en Derby, Hobson fue hijo del propietario y editor de un periódico local. Estudió en Derby School y Lincoln College, Oxford. En 1889 escribió un libro con el hombre de negocios A. F. Mummery titulado The Physiology of Industry. Siguieron una serie de estudios sobre el consumo en la década de 1890, incluido The Evolution of Modern Capitalism (1894). Hobson fue miembro activo de la South Place Ethical Society y del Rainbow Circle. En 1899 fue a Sudáfrica como corresponsal especial del Manchester Guardian. Esta experiencia dio forma a The Psychology of Jingoism (1901) y su corolario, Imperialism (1902). Su obra de teoría política más conocida, The Crisis of Liberalism (1909), surgió de una serie de conferencias pronunciadas en la Christian Social Union de Londres.

* Allett, 1981; Cain, 2002; Clarke, 1978; Freeden, 1978, 1990; Gerson, 2004a.

Hodgskin, Thomas (1787-1869). Nacido en Chatham, Hodgskin se embarcó

a los doce años. Se convirtió en oficial de la Marina, pero dejó el ejército cuando por una pelea quebrantó la disciplina militar. Tras viajar por la Europa continental y pasar una temporada en Edimburgo, Hodgskin se mudó a Londres para trabajar en el Morning Chronicle. Con I. C. Robertson, fundó Mechanic's Magazine, revista dedicada a la autoeducación de los obreros y en la que publicó su obra más famosa, Labour Defended against the Claims of Capital (1825). En ella afirmaba que habría que suprimir el Estado y las leyes para permitir la acción libre de la moralidad y del mercado. Durante la década de 1830 escribió artículos periodísticos y se convirtió en un popular portavoz de la reforma electoral cartista. Más tarde defendió el libre comercio y escribió para The Economist.

* Halévy, 1956; Stack, 1998.

Hugo, Gustav von (1764-1844). Nacido en Baden, estudió en la Universidad de Gotinga, se graduó en la Universidad de Halle, enseñó derecho en Gotinga a partir de 1792 y publicó un voluminoso manual de derecho civil (1792-1821) en el que planteaba su método histórico. Como fundador, anterior a Savigny, de la «escuela histórica del derecho» germana se convirtió, junto con Hegel, en objeto de las primeras críticas de filosofía social formuladas por Marx.

* Kelley, 1984a, 1990; Whitman, 1990; Wieacker, 1967.

Humboldt, Wilhelm von (1767-1835). Nacido en Potsdam, hijo de un oficial prusiano, Humboldt fue cofundador de la actualmente conocida como Universidad Humboldt de Berlín. Fue gran amigo de Goethe y, en especial, de Schiller. Asistió a la Universidad de Gotinga, donde estudió filología clásica y ciencias naturales. En 1789 viajó al París revolucionario en compañía de su tutor. Entre 1802 y 1808, fue residente ministerial prusiano ante el Vaticano y, entre 1815 y 1819, ministro plenipotenciario prusiano en el Bundestag, en Fráncfort del Meno, y embajador en Londres. Cuando le cesaron, se centró en los estudios lingüísticos. Entre sus muchas obras destacan algunas sobre lengua o historia, sobre todo Los límites de la acción

del estado (1854 [1792]), que ejerció gran influencia sobre J. S. Mill.

* Borsche, 1990; Petersen, 2007; Spitta, 2004.

Hyndman, H. M. (Henry Mayers) (1842-1921). Escritor y político, Hyndman nació en Londres y se formó en el Trinity College, Cambridge. Estudió derecho durante dos años antes de dedicarse al periodismo y trabajar para la Pall Mall Gazette. En 1869 decidió hacer carrera política y se presentó como candidato independiente a las elecciones de 1880, pero hubo de retirarse. Más tarde se sintió fascinado por Ferdinand Lassalle y Karl Marx, y fundó el primer grupo político marxista de Gran Bretaña, la Federación Socialdemócrata, en 1884, que se convirtiría en el Partido Socialista Británico en 1911. Sus obras más significativas son England for All (1881), un intento de divulgar las ideas de Marx, y Socialism Made Plain (1883), en el que explicaba las políticas de la Federación Socialdemócrata.

Jackson, Andrew (1767-1845). General norteamericano, Andrew Jackson fue presidente de Estados Unidos entre 1829-1837. Había nacido en un remoto enclave de las Carolinas y a los trece años participó en la guerra revolucionaria como mensajero del ejército continental, y fue capturado por los británicos. Estudió derecho y se estableció en Tennessee, donde se convirtió en un abogado de éxito y se metió en política. Fue el primer miembro electo por Tennessee en la Cámara de Representantes. Jackson tomó parte, con el grado de general de brigada, en la Guerra de 1812; se convirtió en un héroe tras derrotar a los británicos en Nueva Orleans. Perdió la primera vez que concurrió en las elecciones presidenciales, en 1824, frente a John Quincy Adams, pero ganó en 1828 por una mayoría aplastante. Su presidencia se ha denominado la «democracia jacksoniana».

* Blau, 1954; Meyers, 1960; Reynolds, 2008; Rogin, 1975; Schlesinger, 1945; Sellers, 1991; Wilentz, 1982.

Jacoby, Johann (1805-1877). Nacido en Königsberg, hijo de un comerciante judío, Jacoby estudió medicina, pero se implicó en política durante la

Revolución parisina de 1830. Dedicó el resto de su vida a luchar por la liberación del pueblo polaco, la emancipación de los judíos y la superación del absolutismo prusiano. Criticó a Bismarck y pasó seis meses entre rejas. En 1870 protestó contra la anexión de Alsacia-Lorena y fue a prisión de nuevo. En 1872 se unió al Partido Socialdemócrata y fue elegido representante en el Reichstag, pero se negó a ocupar su escaño en señal de protesta. Entre sus obras cabe mencionar Vier Fragen, Beantwortet von einem Ostpreussen (1841) y Gesammelte Schriften und Reden (1877).

* Herzfeld, 1938; Jacoby, 1841; Silberner, 1976; Weber, 1988.

Jefferson, Thomas (1743-1826). Nacido en el Condado de Albermarle, Virginia, Jefferson asistió al College of William and Mary entre 1760 y 1762 y estudió derecho entre 1762 y 1767. Inició su carrera política como miembro de la Virginia House of Burgesses en 1769 y atrajo la atención al escribir A Summary View of the Rights of British America (1774). Fue embajador en Francia en 1785 y en 1787 publicó su único libro, Notes on the State of Virginia. Volvió a Estados Unidos en 1789 y fue secretario de Estado durante la primera administración de George Washington. Fue elegido vicepresidente durante le mandato de John Adams en 1796, y en 1800 derrotó a Adams en las elecciones presidenciales. Jefferson quiso ser recordado como el autor de la Declaración de Independencia, del Estatuto de Virginia sobre Libertad Religiosa y como el fundador de la Universidad de Virginia.

* Adams, 1986; Banning, 1978; Ellis, 1997; Levy, 1963; Malone, 1948-1981; Matthews, 1984; Mayer, 1994; McDonald, 1976; Onuf, 1993a, 1993b, 2000; Peterson, 1986; Tucker y Hendrickson, 1990; Wills 2003.

Jevons, William Stanley (1835-1882). Economista y lógico nacido en Liverpool. A los dieciséis años entró en el University College de Londres, donde se graduó con honores en botánica y química. Entre 1854 y 1859 trabajó en la Casa de la Moneda en Sídney, Australia. Cuando volvió a Londres estudió lógica con Augustus de Morgan y se convirtió en profesor de lógica en Mánchester (1866) y de economía política en Londres (1876).

Introdujo el método matemático en la economía y fue el primero en utilizar el concepto de utilidad final o marginal frente a las teorías clásicas del coste de producción. Escribió La teoría de la economía política (1871) una gran obra para el desarrollo del pensamiento económico.

* Sigot, 1002.

Jomiákov, Alekséi Stepánovich (1804-1860). Nacido en Moscú, Jomiákov fue una figura destacada del movimiento eslavófilo. Su principal contribución ideológica fue el concepto de sobornost, un rasgo (supuestamente) distintivo no sólo de la eclesiología ortodoxa sino, asimismo, de la vida nacional rusa. Durante la Guerra de Crimea defendió una política agresiva de militarismo paneslavista. Tras la guerra apoyó la emancipación del campesinado sugiriendo que sólo habrían de recibir parte de su tierra comunal. No dudó en recalcar que había que preservar la comuna campesina, porque era más conveniente para los terratenientes, y sugería que habría que desterrar a Siberia a los campesinos que no estuvieran de acuerdo, a pueblos enteros de ser necesario.

* Christoff, 1961; Gratieux, 1939; Walicki, 1975.

Karamzín, Nikolái Mijáilovich (1766-1826). Nacido en el seno de una familia noble acomodada en la provincia de Simbirsk, Karamzín fue el principal representante del sentimentalismo en la literatura rusa, historiador oficial del Estado ruso y un pensador político conservador. En 1784 se hizo masón y entre 1789 y 1790 hizo un viaje por Europa que describió en su libro Cartas de un viajero ruso. Entre 1802 y 1803 editó la revista Vestnik Europy («Mensajero de Europa») bajo el lema «Rusia es Europa». En 1811 presentó a Alejandro I su Informe sobre la Rusia antigua y moderna, en la que sostenía que el zar no estaba autorizado a limitar su propio poder autocrático. Su Historia del Estado ruso (12 vols., 1816-1829) contribuyó enormemente a la formación de la identidad nacional rusa.

* Leontowitsch, 1957; Pipes, 1959; Walicki, 1975.

Kautsky, Karl (1854-1938). Nacido en Praga, hijo de un pintor escénico, Kautsky se unió a los socialistas austríacos cuando estudiaba en la Universidad de Viena. Se mudó a Zúrich en 1880, donde se hizo muy amigo de Eduard Bernstein. Pero, tras el inicio del debate revisionista, se enemistaron. Como editor de la revista teórica Die neue Zeit, que había fundado en 1883, Kautsky se convirtió en el experto reconocido en la economía y el pensamiento histórico marxistas. Asentó su estatus con la publicación de la obra Karl Marx' Oekonomische Lehren (1887). Fue el principal autor e intérprete del programa de Erfurt (1891) y un defensor incansable del marxismo ortodoxo.

* Geary, 1987; Miller, 1964; Pierson, 1993; Salvadori, 1979; Steenson, 1978.

Keble, John (1792-1866). Keble fue un poeta y teólogo anglicano. Se formó en Oxford y fue miembro del Oriel College entre 1811 y 1823. Se ordenó diácono en 1815 y sacerdote en 1816. Entre 1831 y 1841 fue profesor de Poesía en Oxford y, entre 1836 y su muerte, párroco de Hursley. El 14 de julio de 1833 pronunció en Oxford un sermón con el título «Apostasía nacional» que se considera el punto de partida del Movimiento de Oxford. Entre sus obras cabe mencionar The Christian Year (1827), un volumen de himnos poesía, Lyra Innocentium: Thoughts in Verse on Children (1846) y la vida del obispo Wilson (1863). Keble College, en Oxford, se fundó en su memoria.

* Chadwick, 1960; Rowlands, 1989.

Kossuth, Louis (Lajos) (1802-1809). Miembro de la nobleza menor húngara, Kossuth fue un abogado y periodista cuyos escritos le hicieron famoso por sus críticas al régimen de los Habsburgo en el periodo inmediatamente anterior a 1848. Fue un gran orador y su discurso del 3 de marzo de 1848, pronunciado en la Dieta húngara contribuyó al inicio de la Revolución húngara. Se convirtió en el líder de la rebelión cuando estalló la guerra con los Habsburgo en septiembre de 1848. En abril de 1849 apoyó el derrocamiento de los Habsburgo. Tras la derrota del ejército húngaro a manos de los ejércitos habsbúrguico y ruso y, también, por la movilización

de las nacionalidades no magiares, Kossuth marchó al exilio, donde gozó de un gran apoyo de los círculos radicales y siguió defendiendo políticas radicales antihabsbúrgicas. Nunca volvió a Austria.

* Deak, 1979.

Kropotkin, Piotr Alekséevich (1842-1921). Miembro de una antigua familia principesca, nacido en Moscú, Kropotkin fue un destacado geógrafo y uno de los grandes teóricos del anarquismo internacional. En 1872 se unió al movimiento revolucionario populista y en 1874 fue arrestado y encarcelado en la Fortaleza de San Pedro y San Pablo (San Petersburgo). Dos años después planeó una osada huida, llevada a cabo con la ayuda de sus amigos del exterior. Marchó a vivir a Suiza y, en 1879, fundó la revista anarquista Le Révolté. Expone su filosofía política en La conquista del pan (1892), Anarquismo: su filosofía y su ideal (1896) y El apoyo mutuo: un factor de evolución (1902).

* Avrich, 1967; Cahm, 1989; Miller, 1976; Woodcock, 1970; Woodcock y Avakumovic, 1971.

Lamarck, Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet (1744-1829). Lamarck procedía de una familia de militares francesa y fue el menor de once hijos. Estudió para ser sacerdote y se alistó en un regimiento de infantería. Poco a poco se fue interesando por las plantas y escribió un famoso libro en tres volúmenes sobre la flora francesa en 1778. Protegido del gran naturalista Buffon, Lamarck desempeñó un papel clave en la reorganización del Jardin des Plants en la década de 1790: lo convirtió en el Museo de Historia Natural de Francia. Publicó artículos sobre multitud de temas, incluidas la física, la meteorología y la hidrología, y, con el tiempo, empezó a publicar nuevas ideas sobre la transmutación de las especies. Articuló por primera vez su teoría transformista en unas conferencias públicas pronunciadas en 1800 que publicó bajo el título Filosofía zoológica (1809). Murió ciego y en la pobreza.

* Bowler, 1983; Corsi y Weindling, 1988; Jordanova, 1984.

Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de Prat de (1790-1869). Nacido en Mâconnais, en la Borgoña, Lamartine se formó en Lyon. En 1814 ingresó en el Cuerpo de Guardaespaldas Reales y marchó al exilio, con los Borbones, al año siguiente. Tras desempeñar una serie de cargos diplomáticos, Lamartine fue elegido diputado por Bergues en 1833, iniciando una larga carrera parlamentaria que culminó con su nombramiento como ministro de Asuntos Exteriores justo antes del estallido de la Revolución de 1848. Aunque desempeñó un destacado papel en este suceso, Lamartine se retiró de la política en diciembre de 1848 tras ser derrotado por Louis Napoléon en las elecciones presidenciales de la República. Presenta sistemáticamente sus ideas políticas en Sur la politique rationnelle (1831), aunque Voyage en Orient (1835), Histoire des Girondins (1847) e Histoire de la Révolution de 1848 también son fuentes importantes.

* Charlton, 1984b; Dunn, 1989; Fortesque, 1983; Guillemin, 1946; Harris, 1932; Kelly, 1992.

Lamennais [La Mennais], Hugues-Felicité Robert de (1782-1854). Nacido en St. Malo, Bretaña, Lamennais fue educado por su tío Robert des Saudrais, que posteriormente fue un líder del renacer del catolicismo francés. Ordenado en 1816 tras su vuelta de un breve exilio en Inglaterra, Lamennais se desengañó de la alianza entre Iglesia y Estado y se volvió progresivamente más crítico con ambas instituciones. Fue excomulgado en 1834 tras la publicación de Paroles d'un croyant. Elegido miembro de la Asamblea Nacional en 1848 y de la Asamblea Constituyente de 1849, se retiró de la política tras el acceso al poder de Louis Napoléon. Tras la publicación de D'Avenir, Lamennais publicó sus ideas políticas en Paroles d'un croyant (1834), Livre du peuple (1838) y Le Pays et le gouvernement (1840).

* Carcopino, 1942; Evans, 1951; Gurian, 1947; Oldfield, 1973; Vidler, 1964b.

Lassalle, Ferdinand (1825-1864). Nacido en Breslau en el seno de una familia de comerciantes judíos, Lassalle estudió en las universidades de

Breslau y Berlín, donde le influyó mucho la filosofía hegeliana. Atraído por la democracia radical y el socialismo, participó en las revoluciones de 1848 y colaboró durante un tiempo con Marx y Engels, con los que compartía muchas ideas. A principios de la década de 1860 se centró en el papel histórico de la clase obrera y presentó sus ideas en una serie de brillantes discursos y panfletos. Fundó la Asociación General de Trabajadores de Alemania (ADAV) en 1863. Su carrera meteórica como líder carismático acabó repentinamente cuando lo mataron en un duelo en agosto de 1864.

* Bernstein, 1893; Friederici, 1985; Miller, 1964; Na'aman, 1970; Oncken, 1912.

Lavrov, Piotr Lávrovich (1823-1900). Nacido en la provincia de Pskov, Lavrov inició una carrera militar y alcanzó el rango de coronel. En 1862 se convirtió en miembro del grupo clandestino Tierra y Libertad, lo que motivó su arresto en 1866 y a su exilio en Vologdá. En 1868-1869 publicó (con el pseudónimo P. Mirtov en la revista Nedelya) Cartas históricas, su libro más influyente, en el que desarrollaba una teoría sobre los «individuos capaces de pensamiento crítico» que se dedicaban a luchar por la justicia social. En febrero de 1878 huyó y participó en la Comuna de París. Entre 1873 y 1876 publicó, en Zúrich y Londres, la revista revolucionaria Vperëd («Adelante»). En sus numerosas publicaciones académicas sentó los fundamentos de la denominada «sociología subjetiva» haciendo hincapié en el factor subjetivo en la historia.

* Masaryk, 1955; Pomper, 1972; Venturi, 1960; Walicki, 1969.

Ledru-Rollin, Alexandre Auguste (1807-1874). Político radical francés nacido en París. Formado en la abogacía, Ledru-Rollin fue elegido miembro de la Cámara de Diputados en 1841 como representante de la extrema izquierda. Desempeñó un papel activo en la Campaña de los Banquetes, que condujo a la abdicación de Louis Philippe en 1848 y fue ministro del Interior del gobierno provisional de mayo de 1848. En las elecciones presidenciales de diciembre de 1848, Ledru-Rollin se presentó contra Louis Napoléon, pero fue derrotado en junio de 1849. Huyó a Inglaterra, exiliado

tras una insurrección fallida contra el gobierno. Allí escribió muchos panfletos revolucionarios, que se publicaron, junto a sus discursos, en Discours politiques et écrits divers (1879). Cuando cayó la Segunda República, retornó a Francia.

Leóntiev, Konstantín Nikoláevich (1831-1891). Nacido en el seno de una familia de la nobleza rural de la provincia de Kaluga, Leóntiev se convirtió en el conservador político y religioso más extremo de Rusia. Entre 1863 y 1874, trabajó en el servicio consular ruso en diversas partes del Imperio otomano. Visitó con frecuencia la comunidad de monjes ortodoxos del monte Athos. Tras dejar el servicio diplomático (por su desacuerdo con la política rusa en Turquía) trabajó como censor, pero tras unos años dimitió y se estableció en el monasterio de Optina, famoso por sus venerables santos. En sus últimos años pronunció votos monásticos.

* Berdiaev, 1940; Masaryk, 1955; Thaden, 1964; Walicki, 1975.

Lewes, George Henry (1817-1878). Crítico prolífico, agudo e inteligente, autor de obras sobre diversos temas, Lewes fue el editor de The Leader (1850-1854) y de la Fortnightly Review (1865-1866). Fue el responsable (con John Stuart Mill) de la popularización de las ideas de Auguste Comte en Inglaterra, tarea que logró al publicar su Biographical History of Philosophy (4 vols., 1845-1846) y Comte's Philosophy of the Sciences (l853). Se separó de su esposa en 1854 y vivió el resto de su vida con George Eliot en una relación no formalizada. Al año siguiente publicó su obra más notable y exitosa, Life of Goethe. Sus obras posteriores reflejan su interés por la filosofía y la psicología. Cfr. The Physiology of Common Life (2 vols., 1859-1860) y su última obra, Problems of Life and Mind (5 vols., 1874-1879).

* Ashton, 1991; Dale, 1989; Simon, 1963.

Liebknecht, Wilhelm (1826-1900). Nacido en Giessen en el seno de una familia de pastores y funcionarios, Liebknecht se hizo socialista en su

juventud, estudió en la Universidad de Marburgo y participó en las revoluciones de 1848-1849. En el exilio londinense (1850-1862) se hizo amigo y seguidor de Marx y Engels. Cuando volvió a Alemania (1862) se unió de inmediato al nuevo movimiento obrero representado en la Primera Internacional y, con Bebel, ayudó a fundar el Partido Socialdemócrata Obrero de Alemania (los denominados «eisenachers») en 1869. Aunque no destacó como pensador, Liebknecht fue un orador eficaz y un periodista de talento (editó varios periódicos socialistas), un gran difusor de los principios socialistas y diputado del Reichstag casi ininterrumpidamente entre 1867 y 1900.

* Dominick, 1982; Eisner, 1906; Pelz, 1994; Wendorff, 1978.

Lincoln, Abraham (1809-1865). Lincoln nació en Kentucky, hijo de padres analfabetos y en la proverbial cabaña de troncos. Su educación formal fue esporádica y en gran medida autodidacta. En 1834 Lincoln empezó a estudiar derecho y, dos años después, a ejercer. En 1858, se presentó a las elecciones al Senado. Perdió, pero durante los debates se labró una reputación que le dio la nominación a la presidencia en 1860. Las ideas antiesclavistas de Lincoln precipitaron la secesión de los estados esclavistas sureños, que desembocó la Guerra Civil norteamericana. En 1863 pronunció el discurso de Gettysburg, en el que se da la mejor definición corta de la democracia como el «gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo». El 9 de abril de 1865, se rindieron las fuerzas del Sur. El 12 de abril fue asesinado por John Wilkes Booth.

* Borritt, 1992; Donald, 1995; Greenstone, 1993; Jaffa, 1959, 2000; McPherson, 1990; Miller, 2002; Paludan, 1994; Wills, 1992.

Littré, Maximilien Paul Émile (1801-1881). Conocido por ser el autor del impresionante Dictionnaire de la Langue Française (5 vols., 1863-1872), Littré fue filósofo, académico y político. Había estudiado medicina y luchó en las barricadas en 1830. Fue uno de los editores de la revista republicana National hasta 1851, y se implicaría profundamente en el régimen republicano, laico y centralizado de la Tercera República. Trabajó con

Auguste Comte a partir de 1840 y se convirtió en su discípulo más distinguido e influyente de Francia. Por medio de sus conexiones y de sus escritos, dio forma a la filosofía oficial de la Tercera República más que ningún otro pensador, excepto, quizá, el neokantiano Charles Renouvier.

* Charlton, 1959; Hamburger, 1988; Nicolet, 1982; Scott, 1951.

Lloyd, Henry Demarest (1847-1903). Nacido en Nueva York, Lloyd fue periodista y reformador social graduado en Columbia College. Tras estudiar derecho en Columbia, empezó a ejercer la abogacía en Nueva York en 1869. Lloyd se convirtió en el editor del Chicago Tribune en 1872, cargo que ostentó hasta 1885, cuando dimitió para dedicarse a la causa de la reforma social. Su obra más significativa fue Wealth Against Commonwealth (1894) que empieza y termina con una crítica ética a la nueva economía corporativa.

* Destler, 1963; Hofstadter, 1955a; Lloyd, 1912.

Lombroso, Cesare (1835-1909). Nacido en Verona, hijo de una familia judía, Lombroso estudió medicina, sobre todo en Pavía. Fue médico del ejército antes de convertirse en profesor de Psiquiatría en la Universidad de Turín en 1896. Se le conoce sobre todo por Los criminales (1876), obra en la que argüía a favor de la determinación biológica del carácter mental y moral e identificaba los «estigmas» físicos de la delincuencia. Lombroso rechazaba las teorías ilustradas y utilitaristas del delito y el castigo, pues creía que la delincuencia tenía una base orgánica y hereditaria. Su obra reflejaba y a la vez moldeó las actitudes típicas en torno a la delincuencia, el castigo, la criminología y el diseño científico de las políticas de finales del siglo XIX y principios del XX. Otras de sus obras más importantes fueron Genio y locura (1877), que escribió con su yerno, Guglielmo Ferrero, y La mujer delincuente (1893).

* Gibson, 2002; Pick, 1989.

Lyell, Charles (1797-1875). Lyell nació en Kinnordy, Escocia. Cuando estudiaba filología clásica en Oxford se interesó por la geología, disciplina que estudió tras graduarse en derecho en 1822. En la década de 1820 recopiló pruebas para elaborar una teoría sobre la formación de la Tierra y, en 1831, le nombraron profesor de Geología del King's College de Londres. Entre 1830 y 1833 publicó su mayor obra, Elementos de geología, en la que popularizó la noción de «uniformitarismo». En 1858 Lyell presentó, con Joseph Hooker, los escritos de Darwin y Wallace sobre la selección natural en la Linnaean Society y, en 1863, dirigió su atención a los orígenes de la vida humana, analizando el registro fósil en The Geological Evidence of the Antiquity of Man (1863).

* Wilson, 1998.

Macaulay, Thomas Babington (1800-1859). Historiador y político inglés, nacido en Leicestershire y formado en Cambridge. Empezó a ejercer el derecho en 1826 y fue elegido miembro del parlamento en 1830, pero dimitió en 1834 para formar parte del consejo supremo de la Compañía de las Indias Orientales. Allí participó en la reforma del código penal indio y en la creación de un sistema educativo según el modelo brirtánico. Volvió de la India en 1838, fue parlamentario por Edimburgo, secretario de Guerra y pagador de las fuerzas armadas. En 1857 se convirtió en Barón Macaulay of Rothley. Su obra principal es The History of England from the Accession of James the Second (5 vols., 1849-1861), que tuvo gran éxito.

Maine, Henry James Sumner (1822-1888). Historiador del derecho y jurista, formado en Pembroke College, Cambridge, donde le consideraban uno de los grandes especialistas en la época clásica. Posteriormente le nombraron profesor regio de Derecho Civil, cargo que desempeñó hasta su muerte. En 1863 fue a la India para aconsejar al gobierno colonial sobre la codificación de un sistema jurídico. En 1869 volvió a Gran Bretaña y ocupó la cátedra de jurisprudencia histórica y comparada de Oxford. Su primera obra, Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Idea (1861), fue la más famosa. En sus otras obras recogió sus clases de historia del derecho. Village Communities in the East and West

(1871), en concreto, se basaba en su experiencia en la India.

Maistre, Joseph de (1753-1821). Aristócrata saboyano nacido en Chambéry y formado en Turín, Maistre se volvió contra la Revolución ya en agosto de 1789, tras votarse la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En 1792 volvió a Turín y luego fue a Lausana, donde escribió Lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes (1793) y Les Bienfaits de la Revolution Française (1795), una obra en la que criticaba la violencia de los revolucionarios. Prosiguió el estudio de este tema en su célebre obra Consideraciones sobre la Revolución en Francia (1796), en la que se mofaba del concepto de contrato social. Tras 1803 fue regente de Cerdeña y, entre 1803 y 1817, embajador de Cerdeña ante la corte del zar Alejandro, en San Petersburgo. Maistre escribió muchos más libros antes de morir, en 1821; como Du Pape (1819), en el que criticaba tanto el protestantismo como el galicanismo, y Las veladas de San Petersburgo (1821).

* Armenteros, 2004; Berlin, 1990; Bradley, 1999; Darcel, 1988a, 1988b; Dermenghem, 1979; Faguet, 1891; Garrard, 1994; Lebrun 1965, 1972, 1988a, 1988b; Spektorowski, 2002.

Malatesta, Errico (1853-1932). Nacido en 1853 cerca de Nápoles, Malatesta formó parte del movimiento republicano de Garibaldi cuando era estudiante de medicina. Conoció a Bakunin en 1872 y se hizo un anarquista militante en Italia, ayudando a organizar las insurrecciones de 1874 y 1877. A mediados de la década de 1870 se hizo seguidor del «comunismo anarquista» de Kropotkin y propuso «la propaganda por los hechos». Tras el fracaso de la insurrección de Benevento de 1877, Malatesta vivió en Londres, Argentina y Estados Unidos. Volvió a Italia en 1913 y participó en la huelga general de la Semana Roja, en junio de 1914; en 1920 volvió a editar el periódico anarquista Umanità Nova. Su obra más famosa fue La anarquía (1891) en la que insistía en que el anarquismo no era una serie de proyectos sino un método para incentivar la libre iniciativa de todos tras la abolición de la propiedad privada por medio de la revolución.

* Hostetter, 1958; Pernicone, 1993; Ravindranathan, 1988; Richards 1965.

Mallet du Pan, Jacques (1749-1801). Nacido en Céligny, Mallet du Pan fue un periodista, escritor e historiador ginebrino que se convirtió en uno de los publicistas más destacados de la contrarrevolución. Su primera obra fue Compte rendu de la défense des citoyens-bourgeois de Genève (1771), un alegato a favor del compromiso entre las distintas facciones de la política ginebrina. Desde 1784 fue el editor de Le Mercure de France, en el que defendía el despotismo ilustrado, recomendando moderación ante los excesos. En 1789 se opuso a la Revolución desde las páginas del periódico y, en 1792, se fue de Francia y pasó por Fráncfort, Ginebra y Berna. Simpatizó con los diputados de la Asamblea Constituyente conocidos como los monarchiens. En agosto de 1793, Mallet publicó las Considérations sur la nature de la Révolution en France, una crítica de la Revolución que tanto Gentz como Maistre apreciaron aunque rechazaba la idea de que sus causas hubieran sido la filosofía o la irreligiosidad. Para Mallet, la Revolución había sido básicamente un desplazamiento del poder cuando el Antiguo Régimen había implosionado. En 1798, en Londres, fundó Le Mercure britannique. Murió decepcionado en 1801.

* Acomb, 1973; Godechot, 1972; Mallet, 1902.

Marx, Karl (1818-1883). Karl Marx era el hijo de un abogado judío convertido al cristianismo recientemente. Marx estudió derecho y filosofía en Bonn y Berlín. Se unió a los Jóvenes Hegelianos, el ala más radical de los seguidores de Hegel, que negaban que cupiera conciliar la filosofía de Hegel con el cristianismo o el Estado existente. Expulsado de la universidad por su radicalismo se hizo periodista y, poco después, socialista. Dejó Prusia y fue a París y Bruselas, donde permaneció hasta 1848. En 1844 inicia su colaboración con Engels y desarrolla una nueva teoría del comunismo, el cual debía alcanzarse por medio de una revolución proletaria, tal como se expone en el Manifiesto comunista. Marx participó en las revoluciones de 1848 como editor de un periódico de Colonia. Exiliado en Londres con su familia, intentó ganarse la vida escribiendo en el New York Herald Tribune y otras publicaciones periódicas, pero siempre dependió financieramente de Engels. El capital, cuyo primer volumen fue publicado en 1867, le convirtió en el principal teórico del socialismo revolucionario. Murió en Londres en

1883.

* Avineri, 1968; Cottier, 1959; Elster, 1985; Hunt, 1974, 1984; Leopold, 2007; Marx y Engels, 2002; McLellan, 1969, 1973; Rosdolsky, 1977; Wheen, 1999; Wood, 1981.

Mazzini, Giuseppe (1805-1872). Mazzini se unió a la organización secreta republicana de los Carbonarios siendo muy joven. Insatisfecho con su ritualismo y mala organización, creó una propia, la Joven Italia, en 1831, que se comprometió a instaurar una república nacional por la vía de la insurrección. Mazzini fue un reclutador incansable y captó a miles, pero todos los levantamientos que planeó fracasaron y hubo de exiliarse en 1831. Volvió en 1848 y defendió la política de crear repúblicas en diversos estados italianos para hacer juntas la guerra a Austria y proclamar la unidad nacional. Apoyó la proclamación de una república en Roma y se convirtió en uno de sus líderes. Cuando la derrocaron, volvió al exilio. Regresó a Italia tras la unificación, pero criticó duramente al nuevo Estado.

* Smith, 1994.

Mella, Ricardo (1861-1925). Nacido en Vigo (Galicia), Mella empezó trabajando en una naviera a los catorce años. Al principio fue un federalista ardiente; en 1881 se convirtió en un decidido defensor de la clase obrera y editó con otros jóvenes republicanos La Propaganda. En 1882, Mella abrazó el anarquismo, se trasladó a Madrid y se casó con la hija de Juan Serrano y Oteiza, el editor anarquista de La Revista Social. Mella defendía el anarquismo colectivista y tradujo al español Dios y el Estado de Bakunin. En la década de 1880 defendió el «anarquismo sin adjetivos» con Fernando Tarrida de Mármol, que pidió una mayor tolerancia en el seno del movimiento anarquista en lo tocante a las cuestiones económicas. Su obra más famosa es una novela futurista sobre la organización de la sociedad titulada La nueva utopía (1889).

* Eisenwein, 1989.

Michelet, Jules (1798-1874). Nacido en París, Michelet estudió en el Collège Charlemagne y fue docente en el Collège Rollin antes de dedicarse a los estudios literarios e históricos como joven miembro de la «nueva historia» de la Francia de la Restauración. Más tarde, con el apoyo de Guizot, fue docente en la École Normale y el Collège de France y trabajó en los Archivos Nacionales hasta que fue despedido tras la Revolución de 1848. Sus primeras obras tratan de Lutero y de Vico, también publicó un manual de historia universal y luego los primeros volúmenes de su magna historia de Francia. Michelet escribió sobre los orígenes del derecho francés (1837). Era una interpretación, muy al estilo de Vico, de la «poesía de la ley» y sus inicios míticos. Sus obras posteriores y, sobre todo, su historia de Francia confirmaron su lugar como historiador nacional de Francia.

* Kelley, 1984a, 2003; Kippur, 1981; Viallaneix, 1998.

Mijailovskii, Nikolái Konstantínovich (1842-1904). Nacido en Meshchevsk, en la provincia de Kaluga, Mijailovskii fue crítico literario, publicista y uno de los principales teóricos del populismo ruso. Entre 1868 y 1884 fue coeditor de Otechestvennye Zapiski («Anales de la patria») y, a partir de 1892 y hasta su muerte, editor jefe de Russkoe Bogatstvo («La riqueza rusa»). En sus tratados ¿Qué es progreso? (1896) y La lucha por la individualidad (1875-1876), propuso su propia variante de «sociología subjetiva» (cfr. Lavrov), combinando el ideal del «individuo en-todos-los-aspectos» con una utopía retrospectiva e idealizando la economía natural y el comunitarismo premoderno. Al final de su vida se enzarzó en una polémica filosófica y política con los marxistas rusos.

* Masaryk, 1955; Mendel, 1961; Walicki, 1969.

Mill, John Stuart (1806-1873). Nacido en Londres, J. S. Mill fue el hijo mayor de James Mill. Le educó su padre en casa y, como él, entró a trabajar para la Compañía de las Indias Orientales, donde estuvo empleado hasta la disolución de esta en 1858. Publicó su Sistema de Lógica en 1843, seguida de Principios de economía política (1848). Sus principales escritos políticos fueron Sobre la libertad (1859) y Consideraciones sobre el gobierno

representativo (1861). Mill fue miembro del parlamento entre 1865 y 1868. Murió y fue enterrado en Avignon, donde adquirió una casa tras fallecer y estar sepultada su esposa en dicha ciudad francesa, en 1858.

* Berger, 1984; Carlisle, 1991; Cowling, 1990; Crisp, 1997; Donner, 1991; Gray, 1983; Hamburger, 1999; Lyons, 1997; Reeves, 2007; Riley, 1998; Robson, 1968; Ryan, 1987; Skorupski, 1989, 1998, 2006; Ten, 1980.

Miquel, Johannes (desde 1897: Von Miquel) (1829-1901). Miquel estudió derecho en Gotinga y Heidelberg. Estudiando las obras de Marx, se convirtió en un revolucionario extremista. Ejerció la abogacía durante un tiempo en Gotinga, donde se volvió liberal y cofundó la Asociación Nacional (Nationalverein). En 1864 fue elegido miembro del Parlamento de Hanover y en 1867 entró a formar parte del Parlamento prusiano tras aceptar la anexión de Hanover. En 1879 fue elegido alcalde de Fráncfort y, en 1887, entró en el Reichstag; fue ministro de Finanzas durante diez años. Apoyó los planes de expansión naval y colonial del káiser y reformó el sistema impositivo, pero sus desencuentros respecto de la construcción de canales le llevaron a dimitir en 1901.

* Aldenhoff, 1994; Herzfeld, 1938; Kassner, 2001.

Mohl, Robert von (1799-1875). Mohl nació en Stuttgart y estudió derecho en Heidelberg y Berlín. Fue profesor ayudante de Derecho en la Universidad de Tubinga, donde posteriormente ocupó una plaza docente de Economía Política, así como el cargo de rector entre 1836 y 1844. Entre 1847 y 1861 enseñó en Heidelberg. Fue miembro de la Cámara Alta de Baden entre 1857 y 1873, y su presidente a partir de 1867. Mohl fue el representante de Baden ante la Confederación Germana hasta 1866, y ante Baviera entre 1867 y 1871; entre 1874 y 1875 fue diputado del Reichstag. Sus principales obras son Die Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften («Historia y literatura de la ciencia política») (1855-1858 [1960]) y Staatsrecht, Völkerrecht and Politik («Derecho constitucional, derecho internacional y política») (1860-1869 [1962]).

* Angermann, 1962; Stöcker, 1992.

Molesworth, Sir William (1810-1855). Nacido en Londres, accedió a la baronía a los trece años. En 1832 alcanzó el Parlamento por Cornualles. Conoció a Grote y James Mill a través del político Charles Buller y posteriomente fundó, junto con John Roebuck, la London Review. Tras la publicación de dos volúmenes adquirió la Westminster Review y, durante un tiempo, él y J. S. Mill editaron ambas revistas. Fue asimismo parlamentario por Leeds entre 1837 y 1841, y, de 1845 a su muerte en 1855, representó a Southwark.

Montalembert, conde Charles de (1810-1870). Líder político y escritor francés nacido en Londres en 1810 (su padre había dejado Francia tras la Revolución para servir en el ejército inglés). En 1830 se estableció en París, donde fue editor de Avenir hasta 1831 y colaboró con Jean-Baptiste Lacordaire y Félicité de Lamennais en el movimiento liberal católico. El Papa condenó esta revista en 1832 y Montalembert empezó a editar el periódico Correspondant para expresar sus ideas sobre la fe católica y la política liberal. Fue un gran defensor de la libertad de prensa, entró a formar parte del Parlamento en 1837 y, tras la Revolución de 1848, fue miembro de la Cámara de Diputados. En 1851 se convirtió en miembro de la Académie Française.

Morris, William (1834-1896). Hijo de una próspera familia de Walthamstow, estudió en Oxford, donde conoció a Edward Burne-Jones, Swinburne y Rosetti, miembros todos del círculo prerrafaelita. Ejerció la arquitectura y fue artista y poeta; llegó a traducir las sagas islandesas. En 1876 fundó la Sociedad para la Protección de Edificios Antiguos y en torno a 1883 tomó parte activa en la política socialista, dando cientos de conferencias públicas y editando, posteriormente, Commonweal, publicación de la Liga Socialista. Rechazó tanto la corriente autoritaria como la anarquista en el seno del movimiento socialista. De entre sus publicaciones cabe mencionar Art and Socialism (1884), A Summary of the Principles of Socialism (1884), El sueño de John Ball (1888), Signs of Change (1888) y Noticias de ninguna parte (1890; publicado por entregas en

Commonweal el año anterior). Murió en Londres en 1896.

* Leopold, 2003; Thompson, 1977.

Most, Johann (1846-1906). Nacido en Augsburgo, Most tuvo una infancia miserable. Se mudó a Viena en 1867, donde se unió a la Primera Internacional. Socialista convencido, fue arrestado y encarcelado con frecuencia por sus actividades políticas. Fue deportado de Austria en 1871 y volvió a Alemania, a trabajar de periodista. Fue elegido miembro del Reichstag en 1874, pero hubo de dejarlo cuando se aprobaron las leyes antisocialistas. Llegó a Londres en 1878, se convirtió al anarquismo y empezó a editar Freiheit, pero fue encarcelado durante dieciocho meses tras publicar, en 1881, un artículo en el que encomiaba el asesinato del zar Alejandro II. Tras su liberación emigró a Estados Unidos donde siguió publicando Freiheit.

Müller, Adam Heinrich (1779-1829). Nacido en Berlín, estudió en la Universidad de Gotinga. Müller trabajó como tutor en Polonia y Sajonia-Weimar. Se le asocia con la oposición nobiliaria a Hardenberg en 1810. En 1805, Müller se convirtió en secreto al catolicismo y en 1812 marchó a Viena y entró en el servicio imperial. Ocupó una serie de cargos diplomáticos menores y le nombraron Caballero de Nittersdorf en 1826. Entre las publicaciones políticas de Müller se incluyen Elemente der Staatskunst («Elementos de gobierno») (1809), basado en las clases impartidas en Dresde en 1808-1809, Der König Friedrich II (1810) y Versuche einer neuen Theorie des Geldes («Ensayos para una nueva teoría del dinero») (1816).

* Aris, 1936; Berdahl, 1988; Hanisch, 1978; Koehler, 1980.

Newman, John Henry (cardenal) (1801-1890). Cardenal y teólogo, Newman nació en Londres y estudió en Oxford. Elegido miembro del oxoniense Oriel College en 1822 y ordenado en la Iglesia de Inglaterra en 1824, dos años después empezó a trabajar en Oriel como docente y, en 1828, se convirtió en vicario de la iglesia de St. Mary, Oxford. Junto a John Keble, Richard

Froude y Edward Pusey, se le considera uno de los fundadores del Movimiento de Oxford, que quiso vincular más estrechamente a la Iglesia anglicana con la católica romana. Los famosos tratados de Newman dieron al grupo el nombre de tractarianos. Pero, en torno a 1839, empezó a perder la fe en la causa. Se convirtió al catolicismo y fue ordenado sacerdote en 1847, y cardenal en 1879. Su obra más famosa es Apologia pro vita sua (1864).

* Ker, 2010; Rowlands, 1989.

Niebuhr, Barthold Georg (1776-1831). Nacido en Copenhague, hijo único del explorador Carsten Niebuhr. Dejó la Universidad de Kiel para iniciar una carrera en el alto funcionariado danés primero y prusiano después. Dimitió en 1808 para convertirse en historiador del Estado prusiano. Su Römische Geschichte (1811-1832) hizo época en la disciplina e influyó sobre la concepción general de la historia. Entre 1816 y 1823 fue embajador de Prusia ante la Santa Sede y después, y hasta su muerte, profesor en la Universidad de Bonn.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900). Nietzsche procedía de una familia muy religiosa de Sajonia. Empezó a trabajar como profesor asociado de Estudios Clásicos en la Universidad de Basilea en 1869. Su primera obra notable, El nacimiento de la tragedia (1873), refleja la influencia de Schopenhauer y de Wagner, con quien Nietzsche mantuvo una estrecha amistad entre 1868 y 1876. Criticó a Schopenhauer y a los románticos por su abnegación y falta de vigor. Nietzsche comenzó en 1876 a padecer problemas mentales que lo incapacitarían a partir de 1889 y hasta su muerte, acaecida en 1900. De entre sus obras cabe mencionar las Consideraciones intempestivas (1873), Humano, demasiado humano (1878), La gaya ciencia (1882), Así habló Zaratustra (1883-1891), Más allá del bien y del mal (1886), La genealogía de la moral (1887) y una compilación póstuma de dudosa validez, La voluntad de poder (1901).

* Bodei, 2002; Tanner, 1997.

Novalis (Hardenberg, Georg Friedrich Freiherr von) (1772-1801). Nacido en Oberwiedstedt, en la Sajonia prusiana, Novalis estudió en las universidades de Jena, Leipzig y Wittemberg. Tras formarse en Tennstedt, trabajó como auditor en las salinas de Weissenfels en 1796-1797; volvería allí, en calidad de inspector de minas, en 1799, tras estudiar minería en la Academia de Friburgo. Aunque sus obras literarias son escasas y fragmentarias, se le atribuye un papel crucial en el Romanticismo alemán. Sus ideas políticas aparecieron en aforismos publicados en la revista Athenäum de Friedrich Schlegel (1799), en Glauben und Liebe (1798) y en La cristiandad o Europa (1799).

* Aris, 1936; Beiser, 1992; Kuhn, 1961; O'Brien, 1995.

O'brien, James (Bronterre O'Brien) (1805-1864). Nacido en Irlanda, O'Brien estudió en el Trinity College, Dublín. Se trasladó a Londres en 1829 y se dedicó al periodismo como editor del Poor Man's Guardian y otras revistas radicales, fundando la suya propia, National Reformer, en 1837. Cuando quebró, se unió a Feargus O'Connor en Northern Star. Leyó ampliamente sobre la Revolución francesa y en 1836 se publicó su versión traducida de History of the Babeuf Conspiracy de Buonarotti, seguida de Life of Robespierre (1859). Miembro destacado de la causa cartista desde sus inicios, O'Brien estuvo encarcelado entre abril de 1840 y septiembre de 1841 por pronunciar un «discurso sedicioso». Cuando le liberaron rompió con O'Connor para defender la reforma política y social a través de la National Reform League.

* Chase, 2006; Thompson, 1986.

O'Connell, Daniel (1775-1847). Nacionalista irlandés conocido como «el Libertador», había nacido en Irlanda pero estudiado en Francia, y empezó a ejercer la abogacía en Dublín en 1789. Como abogado llevaba muchos casos de arrendatarios irlandeses contra terratenientes ingleses. O'Connell hizo campaña a favor de los derechos de los católicos y fundó la Asociación Católica Romana en 1823. Fue miembro del Parlamento británico durante muchos años. Su deseo más ardiente era que se denunciara la Ley de la

Unión y que se creara un Parlamento irlandés. Sus discursos atrajeron a cientos de miles y le costaron tres meses de cárcel por sedición. Sin embargo, la hambruna de la patata de 1847 acabó con el auge político del movimiento. Su funeral fue uno de los mayores celebrados nunca en Irlanda.

* O'Connell, 1977.

Owen, Robert (1771-1858). Nacido en Gales, Owen fue aprendiz de pañero en Lincolnshire, Londres y Mánchester antes de probar fortuna con su propio negocio de hilaturas de algodón. Tenía una hilandería en New Lanark que dirigía rigiéndose por principios filantrópicos, y se interesó por las ideas de la educación racional y su impacto sobre la formación del carácter. Owen empezó a escribir y hablar de una política del bienestar y en contra de las religiones organizadas. En 1825 fundó la comunidad New Harmony, en Indiana, para exponer ideas socialistas que culminarían en un milenarismo laico. Fundó otras comunidades, pero, desencantado por su fracaso, se fue volcando en el espiritismo y dejó de implicarse en la política de clases y el movimiento socialista.

* Owen, 1993; Taylor, 1983.

Palacký, František (1798-1876). Su nombre empezó a sonar en 1848, cuando se opuso a la celebración de elecciones a la Asamblea Nacional alemana en Bohemia y Moravia, que formaban parte de la Confederación Germánica. Palacký abogaba por seguir en el Imperio Habsburgo, aunque quería que se instaurara un régimen más descentralizado y constitucional, concediendo la autonomía a los checos y otras naciones eslavas. Organizó el congreso paneslavo de Praga, aunque se distanció de sus miembros más radicales. También lideró el partido checo en el seno de la Asamblea Constituyente austríaca. Sin embargo, la derrota de la revolución acabó con las ambiciones descentralizadoras de Palacký, quien se fue volviendo paulatinamente más crítico con la monarquía Habsburgo, sobre todo tras el compromiso austrohúngaro alcanzado en 1867, por el que se establecía la monarquía dual.

* Zacek, 1870.

Paley, William (1743-1805). Nacido en Peterborough, Paley estudió en Christ's College, Cambridge, donde empezó a enseñar en 1768, impartiendo teología moral. Desarrolló una carrera religiosa en paralelo con la académica y fue ordenado diácono de la Iglesia de Inglaterra en 1766 y archidiácono de Carlisle en 1782. The Principles of Moral and Political Philosophy (1785), una recopilación de sus clases, se convirtió en un manual clave en Cambridge. En la misma época se opuso estridentemente al tráfico de esclavos. En su obra principal, Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature (1802), quiso probar la existencia de Dios y de Su benevolencia teleológicamente, haciendo hincapié en la complejidad de la organización biológica del mundo natural.

Plejánov, Gueorgui Valentínovich (1857-1918). Nacido en la provincia de Tambov, Plejánov fue el primer teórico del marxismo ruso. En 1875 se unió al movimiento revolucionario populista, y cuando se fragmentó en Tierra y Libertad (octubre de 1879) creó su propia organización, Reparto Negro, que se oponía a las tácticas terroristas del Partido de la Voluntad del Pueblo. En 1880 se fue de Rusia y en 1883 fundó en Ginebra el Grupo Socialdemócrata para la Emancipación del Trabajo. Esboza su programa político en Socialismo y lucha política (1883) y en Nuestras diferencias (1885). En su interpretación del marxismo hacía hincapié en «las leyes objetivas del desarrollo» que expuso sobre todo en Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia (1895). Volvió a Rusia tras la Revolución de Febrero. Consideró un error fatal la revolución bolchevique, pero se negó a implicarse activamente contra el gobierno de Lenin.

* Baron, 1963; Schapiro, 1986; Walicki, 1969.

Portalis, Jean Étienne Marie (1746-1807). Nacido en la Provenza, estudió en la Universidad de Aix. Portalis fue un abogado del Parlement de Aix-en-Provence. Se trasladó a París en tiempos de la Revolución, fue encarcelado, ejerció el derecho brevemente y marchó a Suiza. De vuelta en París sirvió a

Napoleón, fue nombrado consejero de Estado y ministro de Fe Pública y se dedicó a redactar el Código Napoleónico, sobre el que dejó extensos comentarios.

* Arnaud, 1969; Kelley, 1984.

Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865). Proudhon era de orígenes humildes e impresor de oficio. Adquirió fama en 1840 tras publicar un librito, titulado ¿Qué es la propiedad?, en el que afirmaba «es un robo» como respuesta. Durante los siguientes veinticinco años criticó la propiedad de los ociosos y describió un ideal moral y sociopolítico en el que desdeñaba la política y proponía dar a los trabajadores el control directo de la economía. Denominó a este ideal «anarquismo», «mutualismo» y «federalismo». Escribió muchos libros; puede que el más conocido de sus años de madurez sea De la Justice dans la Révolution et dans l'Église (1858). Fue brevemente diputado durante la Segunda República francesa, pero en 1849 fue arrestado y encarcelado durante tres años por sus críticas verbales a Napoleón III. Marchó a Bruselas, donde vivió exiliado entre 1858 y 1862, para no ser arrestado tras la publicación de De la Justice.

* Dolléans, 1948; Hálevy, 1913; Haubtmann, 1969, 1982; Hoffman, 1972; Kelley, 1994; Ritter, 1969; Sainte-Beuve, 1947; Vincent, 1984; Woodcock, 1956.

Puchta, Georg Friedrich (1790-1846). Miembro de una antigua familia protestante de Bohemia e hijo de un juez, estudió en Nuremberg y Erlangen y cayó bajo la influencia de Savigny y de Niebuhr. Enseñó allí y también en Múnich, Marburgo, Leipzig y, por último, Berlín. Sus grandes obras están dedicadas a la historia del derecho romano moderno y, sobre todo, a la ley consuetudinaria como expresión de la evolución orgánica del pueblo alemán.

* Whitman, 1990; Wieacker, 1967.

Reclus, Élisée (1830-1905). Nacido en Saint-Foy-la-Grande en el seno de una

pía familia calvinista, Reclus rechazó pronto la religión y se unió a la oposición anarquista al Estado. Dejó Francia voluntariamente tras el golpe de Napoleón III de 1851 y pasó tiempo en Inglaterra, Estados Unidos y Colombia. Volvió a Europa en 1857, donde se unió a la Fraternidad Internacional de Bakunin primero y, en la década de 1860, a la sección parisina de la Internacional. Tuvo que irse al exilio tras la Comuna de París de 1871 y esta vez viajó por Suiza y Bélgica. Obtuvo mucha fama gracias a sus libros de geografía, sobre todo su vasta Nouvelle Géographie Universelle (19 vols., 1872-1895). También es conocido por obras como Evolución, revolución y anarquía (1898), donde articulaba un anarquismo combativo y estridente.

* Fleming, 1979; Sarrazin, 2004.

Rehberg, August-Guillaume (1757-1836). Amigo de Brandes, Rehberg ayudó a propagar las ideas de Burke en Alemania. También contribuyó a la fundación de la Escuela Histórica del Derecho alemán. En 1790 se hizo crítico literario y fue responsable de la recensión de libros franceses para la Allgemeine Literature-Zeitung, lo que le llevó a leer libros sobre la Revolución, con la que fue muy crítico. En 1793 sintetizó sus ideas sobre la misma en Untersuchungen über die Französische Revolution («Investigaciones en torno a la Revolución francesa»). Creía que no se podía estudiar al hombre aisladamente, sino sólo como parte de una sociedad concreta; que la Asamblea Constituyente francesa se equivocaba al situar la soberanía en la voluntad del pueblo, ya que el resultado siempre sería «la voluntad de parte del pueblo», el gobierno de la masa, y también al intentar acabar con el cristianismo. Su crítica a la Revolución también fue una crítica a la razón pura kantiana. Rehberg no criticó directamente la Revolución, como, por ejemplo, Bonald y Maistre, pero sostuvo que esta había querido imponer la reforma de un modo muyinadecuado.

* Beiser, 1992; Droz, 1949; Godechot, 1972; Raynaud, 1989.

Rémusat, Charles François Marie de (conde de Rémusat) (1797-1875). Nacido en París y conocido miembro de los doctrinnaires, Charles de

Rémusat fue elegido diputado por Haute Garonne en 1830 y sirvió intermitentemente en el gobierno hasta la caída de la Monarquía de Julio en 1848. Fue reelegido en 1848 y 1849; dejó Francia tras el golpe de Estado de Louis-Napoléon en 1851 y no volvió a la vida política hasta 1869. En 1871 fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores y, en 1873, nuevamente diputado electo por Haute Garonne. Miembro de la Académie Française desde 1840, escribió mucho sobre literatura, filosofía y política.

Ritchie, David George (1853-1903). Nacido en Jedburgh, Roxburghshire, Ritchie fue hijo de un pastor. Estudió en la Universidad de Edimburgo y en Balliol College, Oxford, y defendió la causa progresista. Fue miembro de la Sociedad Fabiana entre 1889 y 1893. Resultó elegido en 1894 para ocupar la cátedra de Lógica y Metafísica en la Universidad de St. Andrews. Ritchie quería combinar el idealismo y la ciencia de la evolución, como se refleja en sus estudios Darwinism and Politics (1889) y Darwin and Hegel (1893). Defendió la intervención estatal en Principles of State Interference (1891) y quiso socializar los Natural Rights (1895). La suya era una marca de liberalismo que defendía la congruencia entre el idealismo y un utilitarismo modificado.

* Den Otter, 1996; Freeden, 1978.

Rodbertus, Johann Karl (1805-1875). Nacido en Greifswald, hijo de un profesor de derecho romano, Rodbertus estudió derecho en Gotinga y Berlín. Trabajó brevemente en el Ministerio de Justicia prusiano, pero en 1830 se volcó en la economía y la historia. En 1839 escribió sobre las condiciones de trabajo de la clase obrera. Aunque se implicó puntualmente en asuntos públicos hasta 1849, vivió el resto de su vida en el señorío de Jagetzow (Pomerania), que había adquirido en 1835. Rechazó los principios económicos y políticos liberales, así como las teorías de la lucha de clases; defendía, sin embargo, un socialismo de Estado monárquico que mejorara la situación de los trabajadores. Sus publicaciones se editaron de diversas formas y aún no existe una edición sistemática.

* Gonner, 1899; Gottschalch, 1969; Rudolph, 1984.

Rossi, Pellegrino (1787-1848). Nacido en Carrara, en la Toscana, estudió en las universidades de Padua y Bolonia. Luego viajo a Francia y a Ginebra, donde enseñó derecho romano. Con la ayuda de Guizot, fue a París a enseñar economía política como sucesor de J.-B. Say en el Collège de France y más tarde derecho constitucional en la Facultad de Derecho. Guizot le mandó a Roma posteriormente como embajador ante Pío IX. Fue asesinado por sus puntos de vista conservadores en 1848.

* Kelley, 1984; Ledermann, 1929.

Rotteck, Karl von (1775-1840). Nacido en Friburgo de Brisgovia, Rotteck se matriculó en la Universidad de Friburgo a los quince años. Obtuvo un doctorado en derecho y empezó a trabajar como docente en 1798. En 1818 se convirtió en profesor de Ciencia Política y Derecho. Tras la Revolución de 1830, Rotteck se dedicó a la política; en las elecciones de 1831 obtuvo un escaño en la Cámara Baja de Baden, escaño que ocupó hasta su muerte. Fue un escritor prolífico que publicó una historia universal en nueve volúmenes, Allgemeine Geschichte vom Anfang der Historischen Kenntniss bis auf unsere Zeiten («Historia universal, desde los inicios del conocimiento histórico hasta nuestros días») (1812-1826), que contribuyó a difundir las ideas liberales y constitucionales sobre la historia alemana. En las décadas de 1830 y 1840, su principal proyecto fue el Staatslexicon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften (1834-1839), que editó con Carl Welcker.

* Kopf, 1980.

Roy, Raja Ram Mohun (1774-1833). Nacido en Bengala, Roy procedía de una familia de lengua persa al servicio del gran mogol, y el monoteísmo musulmán y la ética cristiana ejercieron una gran influencia sobre él. Fue un reformador religioso, y aún se le considera el primer filósofo político de la India moderna. Editó un resumen de los Vedanta y publicó The Precepts of Jesus (1820) y panfletos hostiles tanto al hinduismo como al trinitarismo cristiano. Leyó vorazmente en inglés primero y luego en francés, y murió en Inglaterra en 1833, adonde se había trasladado para defender los

«derechos» del emperador mogol, despojado de todo poder, y condenar los abusos de la Compañía de las Indias Orientales. Defendió la libertad de prensa y el libre comercio, porque consideraba que acabarían con la corrupción asociada al monopolio de la Compañía.

* Bayly, 1998.

Royer-Collard, Pierre Paul (1763-1845). Nacido en Sompuis (Marne) fue educado por su madre jansenista. En 1809 ocupó la cátedra de filosofía de la Sorbona, donde se opuso al sensualismo de Condillac. Tras la restauración de la monarquía borbónica, fue miembro de la Cámara de Diputados casi sin interrupción entre 1813 y 1839; fue presidente de la Cámara en 1828. En 1830 dirigió a Carlos X el denominado «discurso de los 221 diputados» que dio inicio a la Revolución de Julio. Como líder de los doctrinnaires, se labró una reputación gracias a sus discursos parlamentarios en los que defendía la libertad de prensa y el gobierno representativo. Fue miembro de la Académie Française desde 1827. Entre 1835 y 1845, Royer-Collard entabló correspondencia con Alexis de Tocqueville.

Ruge, Arnold (1802-1880). Ruge fue un activista del movimiento estudiantil, la Burschenschaft, a principios de la década de 1820, y pagó por ello con seis años de cárcel. En 1837, mientras estudiaba en la Universidad de Halle editó los Hallische Jahrbücher, la principal revista del movimiento de los Jóvenes Hegelianos y posteriormente editó los Deutsche Jahrbücher entre 1841-1843, una vez que la censura le obligó a trasladar el periódico a Sajonia. Tras el cierre forzoso de su periódico en 1843 a instancias del gobierno prusiano, se trasladó a París. Rompió con Marx por la cuestión del socialismo. En 1848 era un miembro radical de la Asamblea de Fráncfort, tras lo cual marchó exiliado a Inglaterra y se estableció en Brighton, donde murió en 1880.

Russworm, John Brown (1799-1851). Russworm nació en Jamaica en 1799. Se graduó en Bowdoin College, Brunswick (Maine), en 1826. Fue el segundo afroamericano que obtuvo un grado universitario en Estados Unidos. Ese

mismo año celebró el cincuenta aniversario de la Revolución norteamericana con un discurso sobre las virtudes de la transformación revolucionaria. Escribió en revistas abolicionistas como Freedom's Journal y Rights of All. Frustrado porque creía que la esclavitud no se aboliría nunca en Norteamérica, Russworm se mudó a Liberia en 1829, donde fue superintendente de Educación, editó el Liberia Herald, llegó a ser gobernador del condado de Maryland, y reclutó a negros norteamericanos para establecerse en el país africano. Falleció en 1851.

Saint-Simon, Claude Henri De Rouvroy, conde de (1760-1825). Saint-Simon luchó por las colonias norteamericanas en su revuelta contra los británicos. Hizo fortunas y las perdió especulando con terrenos durante la Revolución francesa. Vivió la mayor parte de su vida en la más abyecta pobreza, sobreviviendo gracias a la generosidad de un antiguo ayuda de cámara suyo y a una pequeña pensión que le pagaba su familia. En sus escritos, brillantes pero desorganizados y poco sistemáticos –por ejemplo, Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802), L'Industrie (1817), L'Organisateur (1819), Du Système industriel (1821), El catecismo de los industriales (1823-1824) y, por último, El nuevo cristianismo 8125)–, Saint-Simon se mostró contrario al destructivo espíritu de la Revolución y propuso una reorganización positiva de la sociedad asignando papeles de liderazgo a los líderes industriales y los científicos. Su meta normativa era el bienestar de «las clases más pobres y más numerosas».

* Gouhier, 1933-1941; Manuel, 1963; Manuel y Manuel, 1979; Weill, 1894.

Savigny, Friedrich Karl von (1779-1861). Nacido en Fráncfort del Meno, estudió en la Universidad de Marburgo, donde se doctoró en 1800. En 1810, tras la publicación de su seminal obra Tratado de la posesión, se convirtió en profesor de jurisprudencia de la recién establecida Universidad de Berlín, donde desempeñó un destacado papel político y académico. En 1814 publicó un manifiesto sobre la codificación, De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho, y el primer volumen de su monumental historia del derecho romano en la Edad Media, que le consagró al frente de la Escuela Histórica del Derecho. Más tarde publicó

los ocho volúmenes de su Sistema de derecho romano actual. En 1842 le nombraron director (Grosskanzler) del sistema jurídico prusiano y, hasta su jubilación en 1848, trabajó en reformas jurídicas.

* Kelley, 1990; Whitman, 1990; Wieacker, 1967.

Say, Jean-Baptiste (1767-1832). Nacido en el seno de una familia protestante ginebrina, le enviaron a Inglaterra para hacer carrera en el comercio. A su vuelta a París leyó a Adam Smith y decidió dedicarse a la reforma social y económica. Entre 1794 y 1800 editó la revista revolucionaria La Décade Philosophique, Littéraire, et Politique, asociada íntimamente al republicanismo moderado y a la escuela filosófica de los idéologues. Dejó su cargo de tribuno tras pelearse con Napoleón y se dedicó a las manufacturas de algodón (en Auchy y en Pas de Calais). La obra más importante de Say, el Traité d' économie politique (l803), se reeditó muchas veces y fue un texto crucial para difundir la economía política clásica en el continente europeo. También publicó un Cours complet d'économie politique pratique (1828-1830), y en 1831 se convirtió en profesor de Economía Política en el Collège de France.

* Blaug, 1991; Guillaumont, 1969; Hollander, 2005; Sowell, 1972; Welch, 1984; Whatmore, 2000.

Schiller, Friedrich (1759-1805). Schiller nació en el seno de una familia de médicos de Württemberg y estudió medicina en Karlsruhe. Sirvió brevemente como médico del ejército, pero fue arrestado tras la puesta en escena de su obra Los bandidos (1781), un claro alegato contra el gobierno opresivo. La obra formaba parte del movimiento Sturm und Drang, que criticaba la complacencia y hacía hincapié en el sentimiento y la sensibilidad, y estimuló el Romanticismo de diversas formas, así como la corriente representada por la Joven Alemania. Cuando escapó de Württemberg trabó amistad con Goethe y se trasladó a Weimar con él en 1787. Con la ayuda de Goethe le nombraron profesor de Historia y Filosofía en Jena en 1789, y emprendió un profundo estudio de Kant, sobre todo de La crítica del Juicio, que condujo a la publicación de Sobre la gracia y la

dignidad (1793), Sobre poesía ingenua y poesía sentimental (1795-1796) y su obra filosófica más famosa, las Cartas sobre la educación estética del hombre (1795).

* Sharpe, 1995; Wilkinson y Willoughby, 1967.

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich (a partir de 1815: Von Schlegel) (1772-1829). Nacido en Hanover, hijo de un funcionario, Schlegel estudió en las universidades de Gotinga y Leipzig. Con su hermano (August W. Schlegel) formó el núcleo de un grupo de escritores de Jena a los que se identificó como «románticos». Los hermanos Schlegel editaron la importante revista cuatrimestral Athenäum en 1799. Tras ejercer brevemente como docente adjunto en Jena en 1801, Schlegel prosiguió sus estudios en París. En 1808 se convirtió al catolicismo y a partir de 1809 trabajó en la cancillería de Viena. Las ideas políticas del Schlegel maduro, por lo general conservadoras, se recogen en Die Entwicklung der Philosophie (1804-1805), Die Signatur des Zeitalters (1820-1823) y Philosophie des Lebens (1827).

* Aris, 1936; Beiser, 1992, 2003; Eichner, 1970; Frank, 1995; Hendrix, 1962.

Schleiermacher, Friedrich Daniel (1768-1834). Nacido en Breslau y educado por los Hermanos Moravos, estudió en la Universidad de Halle. Tras ordenarse sacerdote de la Iglesia Reformada, Schleiermacher fue nombrado vicario adjunto en Landsberg en 1794 y pastor del Hospital de la Charité, en Berlín, en 1796. Fue profesor de Teología de Halle entre 1804 y 1807, y de la Universidad de Berlín desde 1810. En 1797 conoció a Friedrich Schlegel y entablaron una buena amistad. Sus sermones nacionalistas atrajeron a vastas audiencias en los años de guerra. Impartió clases de teoría del Estado en Berlín en 1809, 1817, 1829 y 1833. En 1845 se publicó una versión de sus clases de 1829 a partir de los apuntes tomados por estudiantes; llevaba por título Lehre vom Staat.

* Dawson, 1966; Holstein, 1972; Hoover, 1989, 1990; Redeker, 1973; Schleiermacher, 1988.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860). Nació en el seno de una rica familia de comerciantes de Danzig que se mudó a Weimar, a la muerte del padre, en 1805. Tras estudiar filosofía en Berlín entre 1811 y 1813, compitió sin éxito con Hegel como profesor universitario al poner sus clases a la misma hora. Se trasladó a Fráncfort en 1831, donde vivió de rentas. Su obra principal, El mundo como voluntad y representación, se publicó en 1819 pero pasó sin pena ni gloria hasta las revoluciones de 1848, cuando su profundo pesimismo tocó la fibra sensible de la cultura de la época, ejerciendo su influencia sobre Wagner y Nietzsche de diferentes maneras. De entre sus otros escritos cabe mencionar Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (1813) y una miscelánea: Parerga y paralipómena (1851). Murió en Fráncfort en 1860.

* Janaway, 1997; Luft, 1988.

Schulze-Delitzsch, Hermann (1808-1883). Político y economista liberal alemán nacido en Delitzsch, en la Sajonia prusiana. Estudió derecho en Leipzig y Halle. Entró en la Asamblea Nacional en 1848 y adoptó el nombre de Delitzsch para diferenciarse de otros Schulze. En 1851 dimitió, y volvió a Delitzsch para dedicarse a la reforma social y al desarrollo de las cooperativas en Alemania. Fundó el sistema de Vorschussvereine (cajas de ahorros populares), así como de cooperativas mercantiles y de consumidores y, en 1859, fundó la Genossenschaftstag, una asociación general de cooperativas alemanas. Como nacionalista liberal fue uno de los políticos que estuvo tras de la fundación del Nationalverein, que apoyó la unificación alemana.

Seeley, J. R. (Sir John Robert) (1834-1895). Seeley fue un historiador inglés nacido en Londres y formado en Cambridge. En 1863 le nombraron profesor de Latín en el University College de Londres y, desde 1869 hasta el día de su muerte, fue profesor regio de Historia Moderna en Cambridge. Seeley llamó la atención del gran público tras la publicación anónima de una controvertida obra sobre el Jesús histórico, Ecce homo (1865). Su libro más famoso fue The Expansion of England (1883), en el que exponía su visión de la historia como «escuela de gobierno» y hacía un análisis histórico

del Imperio británico, defendiendo el valor de los asentamientos de colonos. Sus otras publicaciones principales son: The Life and Times of Stein, or, Germany and Prussia in the Napoleonic Age (3 vols., 1878) y Natural Religion (1882), y sus obras póstumas The Growth of English Policy (1895) e Introduction to Political Science (1896).

* Bell, 2007; Burrow, Collini y Winch 1983; Wormell, 1980.

Shelley, Percy Bysshe (1792-1822). Nacido en Warham, Sussex, y formado en Eton y Oxford, Shelley fue expulsado de Oxford en 1811 por hacer circular diversos argumentos sobre «La necesidad del ateísmo». Influyó mucho en él William Godwin con cuya hija (luego Mary Wollstonecraft Shelley) se fugó en 1814. Shelley se fue de Inglaterra en 1818 para asentarse en Italia, donde se hizo amigo íntimo de Lord Byron. Las ideas políticas de Shelley aparecen en muchos de sus poemas, sobre todo en Queen Mab (1821), The Revolt of Islam (1818), The Masque of Anarchy (1832) y Prometeo liberado (1820), así como en diversos panfletos escritos con ocasión de su visita a Irlanda en 1812, pero quedan expuestas más sistemáticamente en A Philosophical View of Reform (1819) y Defensa de la poesía (1821).

* Brinton, 1966; Dawson, 1980; Hoagwood, 1988; Scrivener, 1982; Thorslev, 1989.

Sidgwick, Henry (1838-1900). Nacido en Skipton, Yorkshire, Sidgwick fue hijo de un director de escuela. Estudió en Rugby School y Trinity College, Cambridge, donde fue elegido miembro en 1859. En la década de 1860 le preocupó el problema de la fe, y sus crecientes dudas le llevaron a dimitir en 1869. Su obra más conocida, The Methods of Ethics (1874), trata de la base filosófica de la moralidad. Ocupó la cátedra Knightsbridge de filosofía moral en 1872. En 1883 publicó The Principles of Political Economy (1883) que, al igual que The Elements of Politics (1891), versaba sobre el papel del Estado. Sidgwick abogó decididamente por la educación de las mujeres y por una participación activa en el movimiento de las sociedades éticas.

* Collini, 2001; Burrow, Collini y Winch, 1983; Schultz, 1992, 2004.

Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de (1773-1842). Historiador suizo, crítico y economista, Simonde de Sismondi fue miembro del «Círculo Coppet» de Madame de Staël, cuyos puntos de vista compartía. Los plasma en la pionera Histoire des républiques italiennes du Moyen Âge (1807-1818). En su De la Littérature du Midi de l'Europe (1813), Sismondi fue uno de los primeros en analizar la literatura como resultado de las instituciones sociales y políticas. En economía, al principio fue un seguidor ortodoxo de Adam Smith, pero su obra económica más importante, la pesimista Nouveaux principes d'économie politique (1819), contenía una dura crítica a los axiomas básicos de los economistas clásicos. Afirmaba que la competición no tendía a generar equilibrio entre producción y consumo, y que las crisis económicas respondían al subconsumo de parte de la clase obrera, para la que exigía protección ante las inaceptables consecuencias del nuevo orden industrial.

* Guillaumont, 1969; Leroy, 1962; Procacci, 1983.

Soloviev [o Soloviov], Vladímir Sergéyevich (1853-1900). Nacido en Moscú, hijo de un célebre historiador, Soloviev estudió en la Universidad de Moscú, donde enseñó filosofía durante un tiempo. Fue entonces cuando empezó a trabajar en la obra Principios filosóficos del conocimiento integral, que quedó inconclusa. En 1877 dimitió de su cargo universitario por su aversión a la política académica y se trasladó a San Petersburgo, donde dio un exitoso ciclo de conferencias sobre la divinidad, publicadas posteriormente bajo el título Lecciones sobre la humanidad divina. En 1880 leyó su tesis doctoral, pero malogró toda posibilidad de obtener una plaza académica cuando instó al zar a que perdonara a los asesinos de su padre, Alejandro III. Sus escritos suscitaron mucha oposición; tampoco fue bien recibida su idea de promover la unión entre las Iglesia ortodoxa y el catolicismo romano.

* Losev, 1990; Stremoukhoff, 1979; Walicki, 1987.

Sorai, Ogyu (1666-1729). Nacido en Edo (hoy Tokio), Ogyu Nabematsu

adoptó el pseudónimo «Sorai». Su padre supervisó el estudio de Sorai sobre el neoconfucionismo de Zhu Xi. Sorai destacó por su interpretación de las enseñanzas de Zhu Xi y se convirtió en gran chambelán del shogun Tusnayoshi. En 1717 abandonó Sorai el neoconfucionismo por su propia versión del kogaku (enseñanzas antiguas). Se le conoce sobre todo por sus obras, Bendō («Discernir el significado del camino») y Benmei («Discernir el significado de los términos filosóficos»), en las que abogaba por un renacer de la antigua filosofía china de los seis clásicos. En Taiheisaku («Plan para una era de gran paz») y Seidan («Discursos sobre economía política») aconsejaba reubicar a los samuráis urbanos en áreas rurales, lejos de los vicios de las ciudades.

Southey, Robert (1774-1843). Nacido en Brístol y formado en Westminster School y Balliol College, Oxford, el temprano deísmo y unitarianismo de Southey impidió que se uniera a la Iglesia de Inglaterra como quería su familia. En 1794-1795 trabajó con Coleridge en el proyecto pantisocrático. Después, tras probar brevemente el ejercicio del derecho y la política, emprendió una carrera literaria. Su producción es vasta: escribió para una revista tory, la Quarterly Review, entre 1808 y 1839, y le nombraron Poeta Laureado en 1813. Fue amigo de Wordsworth desde 1795. Las ideas políticas del Southey maduro se expresan en su poesía, pero sus afirmaciones más importantes se encuentran en sus numerosas publicaciones aparecidas en Quarterly Review (algunas se recopilaron en 1832 bajo el título Essays) y en Sir Thomas More (1829).

* Carnall, 1960; Eastwood, 1989; Mendilow, 1986; Story, 1997.

Spencer, Herbert (1820-1903). Polímata autodidacto, escritor infatigable e investigador, Spencer empezó trabajando como ingeniero civil para la London and Birmingham Railway Company. En sus escritos tocaba una amplia gama de tópicos: filosofía evolucionista, psicología, sociología, ética política y teoría de la educación. Su vigorosa defensa del individualismo y del progreso, así como el papel que desempeñó como destacado adalid del evolucionismo, hicieron de él una de las grandes figuras intelectuales de la época, y sus ideas ejercieron gran influencia, sobre todo en Estados Unidos.

Se convirtió en uno de los más destacados embajadores de la ciencia y de la teoría del punto de vista científico durante la segunda mitad del siglo XIX. Entre sus principales publicaciones cabe mencionar Primeros principios (1862), El hombre contra el Estado (1884), Social Statics (1850), Principles of Psychology (1855), Principles of Sociology (1879-1893) y Principles of Biology (1864-1867).

* Ferri, 1905; Francis, 2007; Hofstadter, 1955b; Jones y Peel, 2004; Moore, 2002b; Peel, 1971; Spencer, 1908; Wiltshire, 1978.

Stahl, Friedrich Julius (1802-1861). Nacido en Múnich en el seno de una familia judía, se convirtió al luteranismo y estudió y enseñó derecho en diversas universidades antes de llegar a ser profesor de Derecho Canónico en Berlín, en 1840. Bajo influencia de Schelling y el luteranismo escribió Stahl su obra magna, Die Philosophie des Rechts nach Geschictlicher Ansicht («La filosofía del derecho desde el punto de vista histórico») (1830-1837). Se retiró en 1858.

* Whitman, 1990.

Stanton, Elizabeth Cady (1815-1902). Defensora de los derechos de las mujeres, feminista y escritora nacida en Johnstown, Nueva York, en el seno de una familia acaudalada, Elizabeth Cady Stanton estudió en el Troy Seminary School y se casó con el abolicionista Henry B. Stanton en 1840. Organizó con Lucrecia Motti la Convención de Seneca Falls en 1848, considerada el punto de inicio del movimiento por los derechos de las mujeres en Estados Unidos. Colaboró con Susan B. Anthony desde 1852 para promocionar los derechos de las mujeres, sobre todo el derecho al voto, y en 1869 fundaron la National Woman Suffrage Association. Su obra más significativa fue la History of Woman Suffrage (1881-1886), en tres volúmenes, compilada por Susan B. Anthony y Matilda Joslyn Gage.

* DuBois, 1999; Kraditor, 1981; Sigerman, 2001.

Stephen, James Fitzjames (1829-1894). Jurista y periodista, hermano de Sir Leslie Stephen, se formó en Eton y Cambridge y empezó a ejercer la abogacía en 1854. Entre 1869-1872 fue jurista del consejo del virrey de la India y ayudó a codificar y reformar el derecho indio. Stephen fue juez del Tribunal Supremo entre 1879 y 1891, y se convirtió en barón en 1891. Escribió sobre ética, literatura y diversas materias en la prensa de la época, aunque su mayor interés era la jurisprudencia. Sus principales obras son General View of the Criminal Law (1863), un intento de explicar los principios del derecho inglés, Liberty, Equality, Fraternity (1873) y the History of the Criminal Law of England (1883).

* Colaiaco, 1983; Smith, 1988; Stephen, 1991.

Stephen, Leslie (1832-1904). Nacido en Londres, Stephen se formó en Trinity Hall, Cambridge. Era alpinista y sus primeros escritos los dedicó al montañismo. Su carrera en Cambridge fue puesta en entredicho por su creciente agnosticismo y acabó dimitiendo. Ulteriormente, se abrió paso en el mundo del periodismo. Una de sus mayores contribuciones a la historia intelectual fue la History of English Thought in the Eighteenth Century (1876). Aunque se le conoce hoy principalmente por ser el padre de Virginia Woolf y el editor del Dictionary of National Biography, obras como The English Utilitarians (1900) le granjearon una buena reputación como biógrafo e historiador entre sus contemporáneos.

* Annan, 1984; Collini, 1993.

Stirner, Max (Johann Caspar Schmidt) (1806-1856). Nacido en Bayreuth, Baviera, Stirner estudió filosofía en la Universidad de Berlín con Schleiermacher, Marheineke y Hegel. Terminó sus estudios en 1834. Dio clases en Berlín en 1839, y en 1842 publicó El falso principio de nuestra educación y Arte y religión en la Rheinische Zeitung. Su obra magna, El Único y su propiedad, se publicó en 1844. Stirner tradujo al alemán La riqueza de las naciones de Adam Smith en 1847. Su último libro, Geschichte der Reaktion, se publicó en 1852.

Strauss, David Friedrich (1808-1874). Teólogo nacido en Ludwigsburg, Alemania. Estudió en el seminario de Tubinga y dio clases de filosofía en calidad de discípulo de Hegel. En su Leben Jesu (1835-1836), la vida de Jesús traducida por George Eliot al inglés en 1846, afirmaba que los aspectos sobrenaturales de los Evangelios eran una colección de mitos históricos creados a partir de leyendas populares. El libro suscitó una gran controversia y fue despedido; también se abortó su contratación para un puesto de docente en Zúrich, en 1839, a raíz del mismo. Su otra gran obra fue Die Christliche Glaubenslehre (1840-1841), una revisión del dogma cristiano. Más tarde vivió en Ludwigsburg y Darmstadt, donde asumió tareas legislativas sin dejar de escribir.

* Cromwell, 1974; Harris, 1982.

Struve, Gustav von (1805-1870). Abogado republicano y líder del levantamiento de Baden en 1848. Nacido en Múnich en una familia descendiente de la pequeña nobleza rusa, Struve ejerció como abogado en Mannheim (Baden). Su idea de la democracia radical incluía la exigencia de una reforma religiosa, la emancipación judía, los derechos de las mujeres y la implementación del vegetarianismo. En su obra Grundzüge der Staatswissenschaft (1847) recomendaba la creación de una república federal y democrática, pero el Parlamento de Fráncfort rechazó su propuesta. Struve (con Hecker) proclamó una república en Constanza, se unió al levantamiento y en 1849 al gobierno republicano provisional de Baden. Ese mismo año publicó una de las primeras historias de la Revolución de Baden (Geschichte der drei Volkserhebungen in Baden). Ya en el exilio, en Nueva York, apoyó a Abraham Lincoln y al Norte en la Guerra de Secesión.

* Reiss, 2004.

Sumner, William Graham (1840-1910). Nacido en Paterson, Nueva Jersey, Sumner se graduó en teología en Yale en 1863. En 1868 empezó a enseñar en la Universidad de Yale y nunca dejó esta ocupación. Fue profesor de ciencia política a partir de 1872. En la década de 1890 volvió a la sociología y se metió en política para oponerse a la Guerra hispano-estadounidense y a la

anexión de las Filipinas. Su mayor contribución a la sociología fue Folkways (1906), una obra que iba a formar parte de una monumental Science of Society que no se publicó hasta diecisiete años después de su muerte con Albert Keller como coautor. Sumner fue un pensador muy independiente capaz de verter duras críticas contra las elites acaudaladas cuya causa solía defender.

* Hofstadter, 1992; Keller, 1933; Starr, 1925.

Taine, Hippolyte (1828-1893). Filósofo, historiador y crítico francés nacido en Vouziers, en las Ardenas. Taine estudió en París en el Collège Bourbon primero y luego en la École Normale Supérieure. Como profesor de arte y estética en la École des Beaux-Arts entre 1864 y 1883, intentó aplicar el método científico al estudio de las humanidades y acabó siendo uno de los defensores del positivismo más reverenciados. Taine escribió muchas obras filosóficas y también piezas muy críticas sobre el arte y la literatura francesa, italiana e inglesa de la época. Es conocido por su historia de la Revolución francesa, Los orígenes de la Francia contemporánea (1876-1899).

T'ao, Wang (1828-1897). Nacido en la provincia de Kiangsu, estudió a los clásicos confucianos como preparación para acceder al funcionariado, pero se fue a Shanghái en 1848 tras suspender el segundo examen. En 1849 le nombraron editor chino de la London Missionary Society, pero fue acusado de pasar información a los rebeldes de Taiping en 1862 y huyó a Hong Kong. Allí conoció al misionero James Legge, a quien ayudó durante diez años a traducir los clásicos confucianos. En la década de 1860 se convirtió en editor de Hong Kong News y en 1873 fundó su propio periódico en lengua china. En las décadas de 1870 y 1880 Wang escribió mucho, y sus textos, en los que defendía la adopción en China de los métodos de estudio occidentales, le han otorgado una relevancia histórica duradera.

* Cohen, 1974.

Taylor, Harriet (1807-1858). Taylor (de soltera, Harriet Hardy), mantuvo una larga amistad y colaboración intelectual con J. S. Mill mientras estuvo casada con John Taylor. Harriet dio tres hijos a su esposo, pero acabó abandonando el hogar familiar para dedicarse a Mill. Tras la muerte de John Taylor en 1849, Mill y Taylor se casaron en 1851. Mill reconocía la gran capacidad intelectual e influencia que Taylor ejerció sobre él y, si bien sus contemporáneos (y algunos historiadores) no están de acuerdo, no cabe duda de que Taylor ayudó a Mill a revisar y editar sus libros, y que Mill le atribuyó «Enfranchisement of Women», un artículo publicado en la Westminster Review en 1851. Mill también reconoció su influencia y la de su hija, Helen Taylor, en su libro El sometimiento de las mujeres de 1869. Harriet Taylor murió en Avignon en 1858.

* Jacobs, 2002.

Taylor, John «of Caroline» (1753-1824). Filósofo político nacido en Virginia, Taylor quedó huérfano los diez años y lo enviaron con su tío al College of William and Mary, donde estudió derecho. Luchó en la Revolución norteamericana alcanzando el rango de mayor. Taylor fue senador entre 1792 y 1794, en 1803 y de nuevo en 1822-1823. Creía firmemente en los derechos de los estados individuales, y, en consecuencia, se opuso a la ratificación de la constitución y, en 1798, introdujo en el parlamento de Virginia las Resoluciones de Kentucky y Virginia. Su obra más famosa es An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States (1814), en la que se opone al aumento del poder federal por el daño que podría causar a la democracia y a la agricultura.

* Simms, 1932.

Thierry, Augustin (1795-1856). Periodista y fundador de la «nueva historia» en la Francia de la Restauración, Thierry escribió sobre el método histórico y muchos aspectos de la historia francesa, incluida la conquista normanda en Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands (1825), y sobre el surgimiento del Tercer Estado y sus «libertades». Publicó una compilación de documentos medievales en la colección fundada por Guizot.

* Gossman, 1976; Mellon, 1958; Smithson, 1972.

Thompson, William & Wheeler, Anna. Nacido en el seno de una rica familia angloirlandesa, Thompson (1775-1833) dedicó su vida a escribir sobre el movimiento cooperativo, el socialismo y la economía política. Vivía en su propiedad cerca de Cork, llevaba la vida de un terrateniente filántropo e innovador y apoyó la emancipación católica. Nunca se casó, pero mantuvo una prolongada amistad con Anna Doyle Wheeler (1785-1848). Se habían conocido en los círculos utilitaristas y, según Thomas, fue la influencia de Wheeler la que inspiró su obra La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres, de 1825. Wheeler tuvo un matrimonio infeliz con Francis Massey Wheeler, con quien se casó a los quince años. Crio a dos hijas y abandonó a su marido, viajando a Guernsey y Londres antes de trasladarse a París en 1823. La muerte de su esposo, en 1820, la obligó a mantenerse realizando labores de traducción, incluida la de la obra de Charles Fourier. Más tarde formó parte del círculo gestado en torno a la revista Tribune des Femmes de París.

* Dooley, 1996.

Thoreau, Henry David (1817-1862). Thoreau nació en Concord, Massachusetts, y estudió en Harvard College. En 1837 fundó un periódico e inició una relación de amistad con Ralph Waldo Emerson. Naturalista y partidario de la vida sencilla –Thoreau tiene algo de héroe para los ecologistas contemporáneos–, la indignación que despertaba en él la esclavitud le creció con el tiempo. En 1846 pasó una noche en la cárcel por negarse a pagar, como protesta antiesclavista, el impuesto de capitación; posteriormente publicó su ensayo Resistance to Civil Government (1858), en el que sus ideas antiesclavistas le llevaron al borde del anarquismo. Este escrito tuvo gran influencia en Estados Unidos y fuera del país cuando fue reeditado en 1866 bajo el título Desobediencia civil. Fue un ardiente partidario de John Brown. Murió de tuberculosis en 1862.

* Emerson, 1966; Harding, 1982; Richardson, 1986; Taylor, 1996; Teichgraber, 1995.

Tkachev, Piotr Nikítich (1844-1886). Nacido en la provincia de Pskov, Tkachev fue le principal teórico del ala jacobina del populismo ruso. En 1868-1869 colaboró íntimamente con Serguéi Necháyev. Se dice que afirmaba que el renacer de Rusia requeriría el exterminio de cualquiera que tuviera más de veinticinco años. En 1869 fue arrestado y condenado al exilio, y en 1873 escapó a Zúrich, donde intentó colaborar con Lavrov hasta que se dio cuenta de que había demasiadas diferencias entre ellos. En 1874 escribió una «carta abierta» a Friedrich Engels, acusándolo de haber renunciado a la vía revolucionaria y de defender sólo la acción legal. En 1875 empezó a publicar su propia revista, Nabat («Campana de alarma»), en la que defendía la toma del poder por parte de una minoría revolucionaria y la necesidad de mantener una organización fuertemente centralizada.

* Hardy, 1977; Venturi, 1960; Walicki, 1969; Weeks, 1968.

Tocqueville, Alexis de (1805-1859). Nacido en París, Tocqueville estudió derecho y visitó Norteamérica en 1830 para estudiar la reforma de las prisiones. En 1839 fue elegido miembro de la Cámara de Diputados, donde se situó en la izquierda moderada del espectro político. En 1848 se opuso a la Revolución pero, al ser elegido miembro de la Asamblea Constituyente ese año, participó en la redacción de la constitución de la Segunda República. En 1849 fue elegido miembro de la Asamblea representativa y se convirtió en vicepresidente y, brevemente, en ministro de Asuntos Exteriores. Tras el golpe de Estado de Louis-Napoléon, fue encarcelado corto tiempo y se le negó el derecho a ejercer cargos públicos. Su mala salud le obligó a retirarse de la vida pública y a dedicarse a sus estudios sobre la historia de Francia. Fue miembro de la Académie Française desde 1841. Sus Recuerdos se publicaron en 1893.

* Benôit, 2005; Drolet, 2003; Garnett, 2003; Mancini, 1994; Pierson, 1996; Welch, 2001.

Tristán, Flora (1803-1844). Nacida en París, hija natural de un aristócrata

peruano y una mujer francesa. La muerte de su padre supuso una drástica disminución de los ingresos familiares, y Tristán empezó a trabajar en un estudio litográfico. Se casó en 1821 con el dueño, André Chazal, y tuvo dos hijos, pero el matrimonio se separó en 1825. Incapaz de obtener el divorcio, Tristán fue perseguida por el obsesivo Chazal, que acabó hiriéndola en un tiroteo. Viajó a Perú en 1832 y pasó dos años intentando, sin éxito, recuperar las propiedades de su padre. Narró sus experiencias en Peregrinaciones de una paria (1838). También escribió otros libros de viajes, como Paseos por Londres (1840). Se hizo amiga de Charles Fourier y se interesó por el socialismo. Murió súbitamente mientras viajaba por Francia en 1844.

* Dijkstra, 1992.

Tucker, Benjamin R. (1854-1939). Tucker nació en South Dartmouth, Massachusetts, en el seno de una familia unitarista. Comprometido con el estudio, se negó a asistir sin embargo a Harvard y se matriculó en el Massachusetts Institute of Technology, donde nunca llegó a graduarse. Desde muy joven, Tucker fue el portavoz del anarquismo individualista. En 1872 fue editor asociado de The World y, en 1876, tradujo la obra de Proudhon Qué es la propiedad? Se le conoce por su labor como editor en Liberty (1875-1902), un periódico de gran tirada sobre anarquismo y dedicado especialmente a divulgar las ideas del anarquismo individualista de William B. Greene. En 1893 se publicó una colección de los escritos de Tucker bajo el título Instead of a Book, by a Man too Busy to Write One. Se retiró en Francia en 1908.

* DeLeon, 1978; Martin, 1957; Reichert, 1976.

Vivekananda, Swami (1863-1902). Su nombre de nacimiento era Narendranath Datta, nació en Calcuta y adoptó el nombre de Swami Vivekananda. Estudió en el Presidency College de Calcuta y en 1886 terminó sus estudios de derecho en la Metropolitan Institution. Allí conoció a Ramakrishna Paramahansa y se convirtió en su principal discípulo. Tras la muerte de Ramakrishna, en 1886, Vivekananda y otros fundaron un

monasterio dedicado a sus enseñanzas. Vivekananda se convirtió en uno de los pensadores hindúes más importantes. Pronunció un discurso sobre el hinduismo ante el Parlamento Mundial de las Religiones en 1893 y, posteriormente, viajó a Estados Unidos y Gran Bretaña para difundir su religión y filosofía vedanta. Murió en la India en 1903; sus obras se han recopilado en nueve volúmenes.

* Ashrama, 1960.

Wallace, Alfred Russel (1823-1913). Nacido en Usk, Monmouthshire. Cuando era docente en Leicestershire conoció a un entomólogo con el que se embarcó en un viaje de investigación por el Amazonas en 1848. Aunque Wallace perdió sus especímenes en un naufragio, en su viaje de vuelta realizó más exploraciones en la región del Pacífico Sur, donde sus estudios sobre las diferencias entre la fauna australiana y la asiática le llevaron a defender una teoría de la evolución similar a la de Darwin. Wallace envió a Darwin su artículo, «On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type» en 1858. Tras leerlo, Darwin sacó a la luz sus propias ideas. Contributions to the Theory of Natural Selection (1870) propició una fe espiritualista en un agente metabiológico, un aspecto que lo distanciaba de Darwin. Wallace también promocionó el socialismo y participó activamente en la campaña por el voto femenino.

* Loewnberg, 1959.

Warren, Josiah (1798-1874). Nacido en Boston, Warren se mudó a Cincinnati siendo muy joven. Como en 1821 obtuvo la patente de una lámpara que funcionaba con manteca, abrió una fábrica para producir su nuevo invento y venderlo. Fue un admirador de Robert Owen y se trasladó con su familia a New Harmony, Indiana, en 1825. Cuando la cerraron, Warren fundó otras dos colonias en Ohio. Se le conoce sobre todo por su Time Store, una tienda minorista en el que el precio de los productos se basaba en el coste del trabajo requerido para producirlo. Explicó su filosofía económica en su libro Equitable Commerce (1862). En 1851, Warren y Stephen Pearl Andrews fundaron la colonia utópica individualista

Modern Times, en Long Island. Cuando fracasó en 1862, Warren volvió a Boston, donde siguió promocionando el anarquismo individualista por medio de conferencias y de sus escritos.

* Bailie, 1972; DeLeon, 1978; Johnpoll y Klehr, 1986; Reichert, 1976.

Weitling, Wilhelm (1808-1871). Wetiling nació en Magdeburgo, Prusia, y era sastre de profesión. Fue el primer socialista temprano de Alemania; Friedrich Engels le consideraba el fundador del comunismo alemán. Miembro de una liga secreta revolucionaria, la Liga de los Justos, Weitling se trasladó a París en 1838 y se unió a las protestas callejeras de los obreros parisinos en 1839. Lo arrestaron en Suiza por llevar a cabo actividades revolucionarias y lo extraditaron a Prusia, aunque le permitieron emigrar a Estados Unidos. Su obra principal, Garantías de armonía y libertad (1842), fue elogiada por Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach y Mijaíl Bakunin.

* Wittke, 1950.

Welcker, Carl (1790-1869). Jurista, escritor y político, estudio en Giessen y Heidelberg, y ocupó cátedras en ambas universidades antes de aceptar un puesto en la Universidad de Bonn. Tuvo que marcharse a Friburgo como sospechoso de haber tomado parte en «intrigas demagógicas» con ocasión de la promulgación de los Decretos de Karlsbad de 1819. Políticamente, defendía un imperio de la nación alemana y una constitución federal, como se refleja en las Kieler Blätter (1815-1919) que compiló con Christoph Dahlmann. En 1831 obtuvo un escaño en la Cámara Alta de la Asamblea de Baden, que ocupó durante veinte años. En las décadas de 1830 y 1840 elaboró el Staatslexicon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften (1834-1839) que editó con Karl von Rotteck.

* Dippel, 1990.

Wells, H. G. (Herbert George) (1866-1946). Wells fue novelista y había nacido en Bromley, Kent. A los catorce años entró a trabajar como aprendiz

de un pañero, pero en 1884 obtuvo una beca en el Royal College of Science de South Kensington y escribió artículos en su tiempo libre. Se unió a la Sociedad Fabiana en 1903, y en sus obras New Worlds for Old (1908) y The Great State Essays in Construction (1912) describe sus metas en términos socialistas. La Primera Guerra Mundial puso a prueba su fe en el progreso humano, lo que le llevó a escribir The Shape of Things to Come (1933), una advertencia contra el fascismo. A Wells se le conoce quizá más por sus novelas de «ciencia ficción» como La máquina del tiempo (1898), El hombre invisible (1897) o La guerra de los mundos (1898). También son famosas las novelas románticas Kipps (1905) y La historia del señor Polly (1910).

* Parrinder, 1972; West, 1984.

Wollstonecraft, Mary (1759-1797). Nacida en el seno de una acaudalada familia londinense que perdió posteriormente su fortuna, Mary Wollstonecarft recibió escasa instrucción formal. Pero en 1784 fundó un colegio y, dos años después, empezó a escribir sobre la educación de las niñas. Escribió libro de viajes, de ficción, de filosofía y de política, y emprendió diálogos críticos con la obra de Rousseau y Burke. En 1792 publicó Vindicación de los derechos de la mujer; su novela inconclusa, The Wrongs of Women, or Maria, también trataba de la «cuestión de la mujer». Al año siguiente tuvo una hija ilegítima con Gilbert Imlay; no fue feliz e intentó suicidarse en 1795. Se casó con William Godwin en 1797, y murió de parto ese mismo año.

* Sapiro, 1992; Shanley, 1998; Taylor, 2003.

Wordsworth, William (1770-1850). Nacido en Cockermouth, estudió en la Hawkshead Grammar School y en St. John's College, Cambridge. En 1790 y 1791-1792 Wordsworth visitó Francia, donde simpatizó con el partido girondino. Él y Coleridge editaron la primera versión de sus Baladas líricas (1798) y, en 1798-1799, viajaron a Alemania. En 1802 Wordsworth se estableció en Grasmere e inició una carrera literaria. Formuló sus iniciales simpatías republicanas en una obra inédita, «Letter to Llandaff» (1793). Fue en sus poemas de madurez donde Wordsworth reflejó sus opiniones

sobre las virtudes de la sociedad tradicional, sobre todo en Preludio (1799-1805, aunque sólo se publicó tras su muerte) y en La excursión (1814). En prosa presentó sus ideas políticas en On the Convention of Cintra (1809), Two Addresses to the Freeholders of Westmoreland (1818) y en su Postscript 1835 a Yarrow Revisited and Other Poems.

* Brinton, 1966; Butler, 1988; Chandler, 1984; Friedman, 1979; Roe, 1988; Woodring, 1970.

Wright, Fanny (1795-1852). Nacida en Dundee, Escocia, Wright quedó huérfana muy joven y fue educada por familiares, incluido James Milne, el filósofo progresista escocés. Visitó Estados Unidos en 1818, y en 1821 publicó un artículo en el que elogiaba la democracia política norteamericana. Influida por New Harmony, la colonia de Robert Owen, fundó en Tennessee su propia comunidad de esclavos liberados, en 1825. La libertad sexual que imperaba en su comunidad causó escándalo, al igual que la «ropa racional» y el apoyo de Wright al socialismo, la igualdad sexual y el sufragio universal. Su comunidad fracasó en 1828, y se convirtió en una oradora famosa. Se casó con Guillaume d'Arusmont en 1831, un matrimonio que acabó en divorcio y obligó a Wrtight a luchar por mantenerse dando conferencias y escribiendo.

* Bartlett, 1994; Eckhardt, 1984.

Zasúlich, Vera (1851-1919). Zasúlich nació en el seno de una familia noble venida a menos. La arrestaron por involucrarse en política radical y mantener contacto con el revolucionario Serguéi Necháyev; estuvo en prisión entre 1869 y 1873. En 1878 se hizo famosa por intentar asesinar al general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Aunque fue declarada inocente, escapó para no evitar ser nuevamente arrestada y vivió en el exilio político. Mantuvo correspondencia con Karl Marx, fue amiga de Engels y cofundadora de la primera organización marxista rusa, el Grupo para la Liberación del Trabajo (Osvobozhdenie Trud), creado en Ginebra en 1883. El Grupo le encargó la traducción al ruso de algunas obras de Marx. Junto a Lenin y Plejánov, participó en el consejo editorial de Iskra. Volvió a Rusia

tras la Revolución de 1905 y murió en 1919.

* Bergman, 1983.

Zetkin, Clara (1857-1933). Nacida en Sajonia como Clara Eissner, Zetkin se trasladó a Zúrich en 1882 y más tarde a París huyendo de las restricciones impuestas por Bismarck al activismo socialista. Tuvo dos hijos con el revolucionario ruso Ossip Zetkin y más tarde se casó con el artista Georg Friedrich Zundel. Su trayectoria política la situó en el ala izquierdista del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), y fue acosada y arrestada por su antibelicismo durante la Primera Guerra Mundial. Entre 1891 y 1917 editó el periódico feminista Die Gleichheit («La Igualdad»). En 1907 se convirtió en la líder de la Sección de la Mujer del SPD, y su concurso fue crucial para establecer el Día Internacional de la Mujer. En 1919 se unió al Partido Comunista Alemán (KPD); en 1933 hubo de exiliarse en la Unión Soviética, donde murió ese mismo año.

* Coole, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A Canterbury Tale of Fifty Years Ago Being the Story of the Extraordinary Career of Sir William Courtenay (1888), Canterbury.

Acton, John Emerich Edward Dalberg (1907a), The History of Freedom, and Other Essays, John Neville Figis y Reginald Vere Laurence (eds.), Londres.

— (1907b), «Nationality», Home and Foreign Review (julio de 1862), reed. en The History of Freedom and Other Essays, Londres, pp. 270-300.

— (1952), Essays on Church and State, Douglas Woodruff (ed.), Londres.

— (1958), Essays on Freedom and Power, Gertrude Himmelfarb (ed.), Boston [ed. cast.: Ensayos sobre la libertad y el poder, Madrid, Unión Editorial, 2010].

Adams, Henry (1958), The Great Secession Winter of 1860-1861, George Hochfield (ed.), Nueva York.

— (1963 [1907, 1918]), The Education of Henry Adams, Ernest y Jayne Samuels (eds.), Boston [ed. cast.: La educación de Henry Adams, Barcelona, Alba Editorial, 2001].

— (1985), «The German Schools of History», en J. Rufus Fears (ed.), Essays in the Study and Writing of History, Indianápolis.

— (1986 [1889-1891]), History of the United States during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison, Earl N. Harbert (ed.), Nueva York.

Adams, W. E. (1858), Tyrannicide: Is It Justifiable?, Londres.

— (1903), Memoirs of a Social Atom, 2 vols., Londres.

Agathon (pseudónimo de Alfred de Tarde y Henri Massis) (1911), L'esprit de la Nouvelle Sorbonne: La Crise de la Culture Classique, la Crise du Français, París.

— (1995 [1913]), Les Jeunes Gens d'Aujourd'hui, París.

Allen, Ann Taylor (1991), Feminism and Motherhood in Germany, 1800-1914, New Brunswick.

Amos, Sheldon (1883), The Science of Politics, Londres.

An Essay on Civil Government (1793), Londres.

Andrews, Stephen Pearl (1970 [1851]), The Science of Society, Weston.

Argyll, George Douglas Campbell, duque de (1869), Primeval Man: An Examination of Some Recent Speculations, Londres.

Aristóteles (1926), The Art of Rhetoric (Loeb Classical Library), trad. J. H. Freese, Cambridge, MA [ed. cast.: Retórica, Madrid, Gredos, 2000].

— (1971), Metaphysics, trad. Christopher Kirwan, Oxford [ed. cast.: Metafísica, Madrid, Gredos, 2007].

Arnold, Matthew (1861), The Popular Education of France with Notices of that of Holland and Switzerland, Londres.

— (1960 [1869]), Culture and Anarchy, Cambridge [ed. cast.: Cultura y anarquía, Madrid, Cátedra, 2010].

— (1960-1977), The Complete Prose Works of Matthew Arnold, R. H. Super (ed.), 11 vols., Ann Arbor, MI.

— (1993 [1869]), Culture and Anarchy and Other Writings, Stefan Collini (ed.), Cambridge.

— (1998), The Letters of Matthew Arnold: Volume III, 1866-1870, Cecil Y. Lang (ed.), Charlottesville, VA.

Arnold, Thomas (1874 [1833]), Miscellaneous Works, A. P. Stanley (ed.), Londres.

Ashley, Evelyn (1873), A Monarchy and a Republic: A Lecture Delivered at the Mechanics' Institute, at Bradford, January 1873, Londres.

Ashley, W. J. (1894), «Roscher's Programme of 1843», Quarterly Journal of Economics 9, pp. 99-105.

— (1907), «The Present Position of Political Economy», The Economic Journal 17, pp. 467-489.

Austen, Jane (1954 [1813]), Pride and Prejudice, Londres [ed. cast.: Orgullo y prejuicio, Madrid, Espasa, 2001].

— (1985 [1814]), Mansfield Park, Londres [ed. cast.: Mansfield Park, Barcelona, Debolsillo, 2003].

Austin, John (1873), Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law, 2 vols., Londres.

— (1965 [1832]), The Province of Jurisprudence Determined, H. L. A. Hart (ed.), Londres.

— (1998), The Province of Jurisprudence Determined, Indianapolis.

Aveling, Edward y Marx, Eleanor (1886), «The Woman Question: From a Socialist Point of View», The Westminster Review, enero.

Bagehot, Walter (1860), «Memoir of the Right Honourable James Wilson», The Economist, 17 de noviembre.

— (1867), The English Constitution, Londres [ed. cast.: La constitución inglesa, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), 2010].

— (1872), Physics and Politics: or Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society, Londres.

— (1873), Physics and Politics, 2.a edición, Londres.

— (1876), Physics and Politics: or, Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society, 4.a edición, Nueva York.

— (1908 [1880]), Economic Studies, Londres.

— (2001 [1867]), The English Constitution, P. Smith (ed.), Cambridge.

Bain, A. (1882a), James Mill: A Biography, Londres.

— (1882b), John Stuart Mill. A Criticism: with Personal Recollections, Londres.

Bakunin, M. (1932), Confession, París [ed. cast.: Confesión, Barcelona, Labor, 1976].

— (1953), The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, G. P. Maximoff (ed.), Glencoe, IL.

— (1961-1981), Oeuvres Complètes de Bakounine, 8 vols., París [ed. cast.: Obras completas, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1986].

— (1965), «Die Reaktion in Deutschland», en James M. Edie et al. (eds.), Russian Philosophy, vol. I, Chicago.

— (1970), God and the State, Nueva York (parte de una obra inconclusa, «El imperio knutogermánico y la revolución social», escrita entre 1870 y 1872) [ed. cast.: Dios y el Estado, Madrid, Ediciones Irreverentes, 2015].

— (1971), Bakunin on Anarchy, Sam Dolgoff (ed.), Londres.

— (1973), Selected Writings, Arthur Lehning (ed.), Nueva York.

— (1977), The Confessions of Mikhail Bakunin, trad. Robert C. Howes, Ithaca.

— (1990 [1873]), Statism and Anarchy, trad. y ed. Marshall S. Schatz, Cambridge [ed. cast.: Estatismo y anarquía, Barcelona, Orbis, 1985].

Balfour, Arthur (1908), Decadence, Henry Sidgwick Memorial Lecture, Cambridge.

Ball, Sidney (1896), The Moral Aspects of Socialism, Londres.

Ballanche, Pierre-Simon (1833), Oeuvres, 6 vols., París.

[Balzac, H. de] Sand, Georges (1977 [1841]), «Voyage d’un Moineau de Paris à

la Recherche du Meilleur Gouvernment», en Grandville [J. I. I. Gérard], La Vie Privée et Publique des Animaux, París.

Bancroft, George (1876), History of the United States of America, 8 vols., Boston.

Barante, Prosper de (1821), Des Communes et de l'Aristocratie, París.

Barker, Ernest (1906), The Political Thought of Plato and Aristotle, Londres.

— (1914), Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany, Londres.

— (1915a), «The Discredited State», Political Quarterly, 2, pp. 102-121.

— (1915b), Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day, Londres.

Barker, J. W. (1873), Kidderminster Republican Club: An Address Delivered at the First Annual Dinner.

Barruel, Abbé (1798), Proofs of a Conspiracy against Government and Religion by the Illuminati and the Freemasons.

Barwis, Jackson (1793), A Fourth Dialogue Concerning Liberty, Londres.

Baudelaire, Charles (1964), Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays, ed. y trad. L. B. Hyslop y F. E. Hyslop Jr., University Park, PA.

Bauer, Bruno (1840), Die Evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft, Leipzig.

— (anón.) (1841), Die Posaune des Jungsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, Leipzig.

— (anón.) (1842a), Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus Beurtheilt, Leipzig.

— (1842b), «Das Kolner Quartett», Rheinische Zeitung, No. 60, 1 Marzo.

Bauer, Otto (2000), The Question of Nationalities and Social Democracy

1908/1924, J. O’Donnell (trad.), Ephraim Nimni (ed.), Londres [ed. cast.: La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia, Madrid, Akal, 2020].

Baumgarten, Alexander (1739), Metaphysica (3.a edición, Halle, 1783).

Bax, Ernest Belfort (1887), The Religion of Socialism, Londres.

— (1911), The Last Episode of the French Revolution. Being a History of Gracchus Babeuf and the Conspiracy of the Equals, Londres.

Bax, Ernest Belfort; Dave, Victor y Morris, William (1886), A Short Account of the Commune of Paris, Londres.

Baxter, John (1795), Resistance to Oppression the Constitutional Right of Britons, Londres.

Bebel, August (1870), Unsere Ziele. Eine Streitschrift gegen die «Demokratische Correspondenz», Leipzig.

— (1879), Die Frau und der Sozialismus, Zurich-Hottingen [ed. cast.: La mujer y el socialismo, Madrid, Akal, 2017].

— (1883), Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zúrich [ed. cast.: La mujer en el pasado, el presente y el porvenir, Barcelona, Fontamara, 1977].

— (1885), Woman and Socialism, trad. H. Adams Walther, Londres.

— (1893), Zukunftsstaat und Sozialdemokratie, Berlín.

— (1910), Woman and Socialism, trad. Meta L. Stern (Hebe), 50.a edición, Nueva York.

— (1911-1913), Aus meinem Leben, 3 vols., Stuttgart.

— (1965), August Bebels Briefwechsel mit Friedrich Engels, Werner Blumenberg (ed.), La Haya.

Bell, T. (1859), «Presidential Address», Proceedings of the Linnean Society of London 1855-1859.

Belloc, Hilaire (1912), The Servile State, Londres [ed. cast.: El estado servil, Madrid, El Buey Mudo, 2010].

Bentham, George (1827), Outline of A New System of Logic, with a Critical Examination of Dr. Whately's "Elements of Logic", Londres.

— (1997), Autobiography, 1800-1834, M. Filipiuk (ed.), Toronto.

Bentham, Jeremy (1789), Draft of a New Plan for the Organisation of the Judicial Establishment in France.

— (1802), Traités de Législation Civile et Pénale, E. Dumont (ed.), 3 vols., París [ed. cast.: Tratado sobre la legislación civil y penal, Madrid, Editora Nacional, 1981].

— (1811), Théorie des Peines et des Récompenses, E. Dumont (ed.), 2 vols., Londres.

— (1816), Tactique des Assemblées Législatives, suivie d'un Traité des Sophismes Politiques, E. Dumont (ed.), 2 vols., Ginebra y París.

— (1817), Plan of Parliamentary Reform, in the form of a Catechism, with Reasons For Each Article, with an Introduction, Shewing the Necessity of Radical, and the Inadequacy of Moderate Reform, Londres.

— (1818), Church-of-Englandism and its Catechism Examined, Londres.

— (1822), Codification Proposal … to all Nations Professing Liberal Opinions, Londres.

— (1823a), Essai sur la Nomenclature et la Classification des Principales Branches d'Art-et-Science, G. Bentham (ed.), París.

— (1823b), Traité des Preuves Judiciaires, E. Dumont (ed.), 2 vols., París [ed. cast.: Tratado de las pruebas judiciales, Granada, Comares, 2002].

— (1824), The Book of Fallacies: From Unfinished Papers Jeremy Bentham. By a Friend [P. Bingham], Londres [ed. cast.: Falacias políticas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990].

— (1825), A Treatise on Judicial Evidence, E. Dumont (ed.), Londres.

— (1827a), Article Eight of the Westminster Review No. XII, for October, 1826, on Mr. Humphreys' Observations on the English Law of Real Property, with the Outline of a Code, Londres.

— (1827b), Rationale of Judicial Evidence, specially applied to English Practice, J. S. Mill (ed.), 5 vols., Londres.

— (1828), De l'Organisation Judiciaire et de la Codification, E. Dumont (ed.), París.

— (1829-1830), Oeuvres de J. Bentham, Jurisconsulte Anglais, E. Dumont (ed.), 3 vols., Bruselas.

— (1830), «Emancipate Your Colonies!», en Rights, Representation, and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, Philip Schofield, Catherine PeaseWatkin y Cyprian Blamires (eds.), Oxford (2002).

— (1834), Deontology; or, The Science of Morality, J. Bowring (ed.), 2 vols., Londres y Edimburgo.

— (1838-1843), The Works of Jeremy Bentham, J. Bowring (ed.), 11 vols., Edimburgo.

— (1932), Bentham's Theory of Fictions, C. K. Ogden (ed.), Londres.

— (1952), Handbook of Political Fallacies, Harold A. Larrabee (ed.), Baltimore.

— (1952-1954 [1787]), Defence of Usury in Jeremy Bentham's Economic Writings, W. Stark (ed.), 3 vols., Londres.

— (1970a [1789]), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.) [The Collected Works of Jeremy Bentham, 1961-, en adelante CW], Londres.

— (1970b), Of Laws in General, H. L. A. Hart (ed.), Londres.

— (1973), Bentham's Political Thought, B. Parekh (ed.), Londres.

— (1981), The Correspondence of Jeremy Bentham, volumen 5, enero de 1794 a diciembre de 1797, A. T. Milne (ed.), CW, Londres.

— (1983a [1817]), Chrestomathia, M. J. Smith y W. H. Burston (eds.), CW, Oxford.

— (1983b [1830]), Constitutional Code, volumen I, F. Rosen y J. H. Burns (eds.), CW, Oxford.

— (1983c), Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism, A. Goldworth (ed.), CW, Oxford.

— (1984), The Correspondence of Jeremy Bentham, volumen 6, enero de 1798 a diciembre de 1801, J. R. Dinwiddy (ed.), CW, Oxford.

— (1988a), The Correspondence of Jeremy Bentham, volumen 7, enero de 1802 a diciembre de 1808, J. R. Dinwiddy (ed.), CW, Oxford.

— (1988b), The Correspondence of Jeremy Bentham, volumen 8, enero de 1809 a diciembre de 1816, S. Conway (ed.), CW, Oxford.

— (1988c [1776]), A Fragment on Government, J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.), con una introducción de R. Harrison, Cambridge [ed. cast.: Un fragmento sobre el gobierno, Madrid, Tecnos, 2010].

— (1995 [1820-1822]), «Rid Yourselves of Ultramaria», en Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramaria and Other Writings on Spain and Spanish America, Philip Schofield (ed.), Londres.

— (1996 [1789]), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, J. H. Burns y H. L. A. Hart (eds.), con una nueva introducción de F. Rosen, CW, Oxford.

— (1998), «Legislator of the World»: Writings on Codification, Law, and Education, P. Schofield y J. Harris (eds.), CW, Oxford.

— (1999), Political Tactics, M. James, C. Blamires y C. Pease-Watkin (eds.), CW, Oxford.

— (2002a), Rights, Representation, and Reform: Nonsense Upon Stilts and

Other Writings on the French Revolution, P. Schofield, C. Pease-Watkin y C. Blamires (eds.), CW, Oxford.

— (2002b [1789]), «Short Views on Economy, For the Use of the French Nation but not Inapplicable to the English», en Rights, Representation, and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin y Cyprian Blamires (eds.), Oxford.

— (2008 [1823]), A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government, J. H. Burns, H. L. A. Hart y Philip Schofield (eds.), Oxford.

Bentham, M. S. (1862), The Life of Brigadier-General Sir Samuel Bentham, K.S.G., Londres.

Bernardi, Joseph (1803), Cours de Droit Civil Français, París.

Bernstein, Eduard (1893), Ferdinand Lassalle as a Social Reformer, trad. de Eleanor (Marx) Aveling, Londres.

— (1896), Parlamentarismus und Sozialdemokratie, Berlín.

— (1901a [1890]), «Die Stellung der Sozialdemokratie in den Parlamenten», en Eduard Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Socialismus. Gesammelte Abhandlungen, 4.a edición, Berlín-Berna.

— (1901b), Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich?, Berlín.

— (1973 [1899]), Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Bonn-Bad Godesberg [ed. cast.: Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, México, Siglo XXI, 1982].

— (1993 [1899]), The Preconditions of Socialism (The Prerequisites for Socialism and the Tasks of Social Democracy), Henry Tudor (ed. y trad.), Cambridge.

Bertoldi, Giuseppe (1821), Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, Particularly the Carbonari, Londres.

Besant, Annie (1893), Essays on Socialism.

Besant, Annie y Foote, G. W. (1887), Is Socialism Sound?, Londres.

Beseler, Georg (1843), Volksrecht und Juristenrecht, Leipzig.

Bexon, S. (1807), Application de la Théorie de la Législation Penale, ou Code de la Sûreté Publique et Particulière… Rédigé en Projet Pour les États de sa Majesté Le Roi de Bavière, París.

Bichat, Xavier-Marie-François (1809), Physiological Researches upon Life and Death, trad. Tobias Watkins, Filadelfia.

Bishop, Samuel (1796), The Poetical Works of the Rev. Samuel Bishop, 2 vols., Londres.

Blackstone, William (1862), «On the Study of Law», Commentaries on the Laws of England, G. Sharswood (ed.), Filadelfia.

Blanc, Louis (1848), Threatened Social Disintegration of France. Louis Blanc on the Working Classes, James Ward (ed.), Londres.

— (1982), Louis Blanc (1811–1882), Jean-Michel Humilière (ed.), París.

Blatchford, Robert (1902), Britain for the British, Londres.

— (1908 [1894]), Merrie England, Londres.

— (1909), The Sorcery Shop, Londres.

Blau, Joseph L. (1954), Social Theories of Jacksonian Democracy, Joseph Blau (ed.) (American Heritage Series), Indianapolis.

Bluntschli, Jacob (1885), The Theory of the State, trad. de D. Ritchie et al., Oxford.

Böhm-Bawerk, Eugen von (1890), «The Historical vs. the Deductive Method in Political Economy», Annals of the American Academy of Political and Social Science 1, pp. 244-271.

— (1949 [1896]), Karl Marx and the Close of his System, P. Sweezy (ed.), Nueva York [ed. cast.: La conclusión del sistema marxiano, Madrid, Unión

Editorial, 2000].

Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (1802), Législation Primitive, 2 vols., París.

— (1843), Theorie du Pouvoir Politique et Religieux dans la Société Civile, Démontrée par le Raisonnement, 3 vols., París.

— (1845), Démonstration Philosophique du Principe Constitutive de la Société, 4.a edición, Bruselas.

— (1859), Oeuvres Complètes, J.-P. Migne (ed.), 3 vols., París.

(1864), Oeuvres Complètes de M. de Bonald, 2 vols., París.

Bonner, Hypatia Bradlaugh (1895), Charles Bradlaugh. A Record of His Life and Work, 2 vols., Londres.

Bonnot de Mably, Gabriel (1849), Théories Sociales et Politiques, Paul Rochery (ed.), París.

Booth, A. J. (1869), Robert Owen, the Founder of Socialism in England, Londres.

— (1871), Saint-Simon and Saint-Simonism, Londres.

Booth, Charles (1902 [1889-1901]), Life and Labour of the People in London, 17 vols., Londres.

Bosanquet, Bernard (1885), Knowledge and Reality. A Criticism of Mr. F. H. Bradley's 'Principles of Logic', Londres.

— (1888), Logic, or the Morphology of Knowledge, Oxford.

— (1895), «Character in its Bearing on Social Causation», en B. Bosanquet (ed.), Aspects of the Social Problem, Londres.

— (1910 [1899]), The Philosophical Theory of the State, Londres.

— (1912), The Principle of Individuality and Value: The Gifford Lectures for 1911 Delivered in Edinburgh University, Londres.

— (1913), The Value and Destiny of the Individual: The Gifford Lectures for 1912 Delivered in Edinburgh University, Londres.

— (1923), The Philosophical Theory of the State, 4.a edición, Londres.

Bradley, F. H. (1988 [1876]), Ethical Studies, Oxford.

Bridger, Robert Lowther (1906), Imperial Federation, Londres.

Brougham, Henry (1840), Letter to the Queen, on the State of the Monarchy, Londres.

Brouilhet, Charles (1910), Le Conflit des Doctrines dans l'Economie Politique Contemporáine, París.

Brousse, Paul (1877), «La Propagande par le Fait», Bulletin de La Fedération Jurassiénne, 5 de agosto.

Brown, Paul (1834), The Radical, and Advocate of Equality, Albany.

Browne, G. Lathom (1888), Wellington; or, the Public and Private Life of Arthur, First Duke of Wellington, Londres.

Bryan, William Jennings (1900), The Second Battle, or the New Declaration of Independence, Chicago.

Bryce, James (1899), The American Commonwealth, 2 vols., Londres [ed. cast.: La república norteamericana, Pamplona, Analecta, 2017].

Buckle, H. T. (1861 [1859]), History of Civilisation in England, 2 vols., Londres.

Buhlbring, Karl D. (1891), «Mary Astell: An Advocate of Woman's Rights Two Hundred Years Ago», Journal of Education, abril/mayo, Londres.

Bulwer, E. (1833), England and the English, 2 vols., Londres.

Bunsen, Christian Carl Josias (1845), Die Verfassung der Kirche der Zukunft, Hamburgo.

Burckhardt, Jacob (1860), Die Kultur der Renaissance in Italien, Basilea [ed. cast.: La cultura del Renacimiento e Italia, Madrid, Akal, 2017].

— (1958 [1860]), The Civilisation of the Renaissance in Italy, Nueva York.

Buret, Eugène (1840), De la Misère des Classes Labourieuses en Angleterre et en France, París.

Burke, Edmund (1790), Reflections on the Revolution in France, Londres [ed. cast.: Reflexiones sobre la revolución en Francia, Madrid, Alianza, 2013].

— (1904), Works of the Right Honourable Edmund Burke, vol. v, Boston.

— (1969), Reflections on the Revolution in France, Conor Cruise O'Brien (ed.), Nueva York.

— (1988), Reflections on the Revolution in France, J. G. A. Pocock (ed.), Indianápolis.

— (1991 [1796]), The Writings and Speeches of Edmund Burke, vol. IX, Paul Langford (ed.), Oxford.

— (2003 [1790]), Reflections on the Revolution in France, Frank M. Turner (ed.), New Haven y Londres.

Byrne, Miles (1910), Some Notes of an Irish Exile of 1798, Dublín.

Byron, George Gordon [Lord Byron] (1912), The Poetical Works of Lord Byron, Londres.

— (1980-1986), The Complete Poetical Works, Jerome J. McGann (ed.), 5 vols., Londres.

Cabanis, P.-J.-G. (1956 [1802]), Rapports du Physique et du Moral de l'Homme, 2 vols., en Oeuvres philosophiques, Claude Lehec y Jean Cazeneuve (eds.), París.

Caird, A. Mona (1897 [1907]), The Morality of Marriage, and Other Essays on the Status and Destiny of Woman, Londres.

— (1913), Personal Rights, Londres.

Caird, Edward (2002 [1883]), Hegel, Edimburgo.

Calhoun, John C. (1992 [1811]), Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun, Ross M. Lence (ed.), Indianápolis.

Calkins, M. W. (1905), The Metaphysical System of Hobbes as Contained in Twelve Chapters from his ‘Elements of Philosophy Concerning Body’, Chicago.

Cambacérès, Jean-Jacques-Régis de (1789), Discours sur la Science Sociale, París.

Campbell, John (1848), A Theory of Equality; or, the Way to Make Every Man Act Honestly, Filadelfia.

Carey, Henry C. (1864), Financial Crises: Their Causes and Effects, Filadelfia.

Carlyle, Thomas (1849), «Occasional Discourse on the Nigger Question», Fraser’s Magazine 40, pp. 670-679.

— (1893a), Critical and Miscellaneous Essays, 8 vols., Londres.

— (1893b [1839]), Chartism, Londres.

— (1893c [1850]), Latter-Day Pamphlets, Londres.

— (1893d [1829]), «Novalis», en Carlyle, Critical and Miscellaneous Essays, vol. III, Londres.

— (1893e [1841]), On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History, Londres [ed. cast.: Sobre los héroes: el culto al héroe y lo heroico en la historia, Sevilla, Athenaica, 2018].

— (1893f [1843]), Past and Present, Londres.

— (1893g [1831]), Sartor Resartus. The Life and Opinions of Herr Teufels-drockh, Londres [ed. cast.: Sartor Resartus, Barcelona, Alba, 2012].

— (1893h [1829]), «Signs of the Times», en Carlyle, Critical and Miscellaneous Essays, vol. III, Londres.

— (1893i [1851]), The Life of John Sterling, Londres.

— (1893j [1837]), Sartor Resartus, Londres.

— (1903 [1843]), Past and Present, Londres.

— (1904 [1839]), Chartism, Londres.

— (1953), An Anthology, G. M. Trevelyan (ed.), Londres.

— (1971 [1840]), «Chartism», en Thomas Carlyle: Selected Writings, Alan Shelston (ed.), Harmondsworth.

— (1977 [1843]), Past and Present, Richard D. Altick (ed.), Nueva York.

— (2000 [1838]), Sartor Resartus, Kerry McSweeney y Peter Sabor (eds.), Oxford.

Carpenter, Edward (1890), Civilisation: Its Cause and Cure, Londres.

— (1916), My Days and Dreams, Londres.

Carruthers, John (1894), Socialism and Radicalism, Hammersmith.

Chaadáyev, Piotr (1991), Philosophical Works of Peter Chaadaev, Raymond T. McNally y Richard Tempest (eds.), Boston.

Chalmers, Thomas (1883), Select Sermons, Edimburgo.

Chamberlain, Joseph (1885), The Radical Programme, Londres.

— (1897), «The True Conception of the Empire», en Mr Chamberlain's Speeches, Charles Boyd (ed.), vol. II, Londres.

Charcot, J.-M. y Richer, P. (1887), Les Demoniaques dans l'Art, París.

Charlety, Sébastien (1896), Histoire du Saint-Simonisme, París [ed. cast.: Historia del sansimonismo, Madrid, Alianza, 1986].

The Chartist Riots at Newport (2.a edición, 1889), Newport.

Chateaubriand, François-René de (1815 [1798]), An Historical, Political and Moral Essay on Revolutions, Ancient and Modern, sin traductor, Londres.

— (1838a), Oeuvres Complètes de Chateaubriand, M. Sainte-Beuve (ed.), 12

vols., París.

— (1838b [1814]), De Buonaparte et des Bourbons, en Chateaubriand, Oeuvres Complètes, París [ed. cast.: De Buonaparte y de los Borbones, Barcelona, Acantilado, 2011].

— (1838c [1816]), De la Monarchie selon la Charte, en Chateaubriand, Oeuvres Complètes, París [ed. cast.: De la monarquía según la carta, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015].

— (1838d [1823]), De La Presse, en Chateaubriand, Oeuvres Complètes, París.

— (1838e [1814]), Réflexions Politiques, en Chateaubriand, Oeuvres Complètes, París.

— (1856), The Genius of Christianity, or the Spirit and Beauty of the Christian Religion, trad. C. I. White, Nueva York [ed. cast.: El genio del cristianismo, Madrid, Rialp, 2014].

— (1859), «Études Historiques», en Chateaubriand, Oeuvres Completes, vol. IX, París.

— (1902 [1848-1850]), The Memoirs of François-René, Vicomte de Chateaubriand [Mémoires D'Outre Tombe], trad. Alexander Teixeira de Mattos, 6 vols., Londres.

— (1973 [1849]), Mémoires d'Outre-tombe, 3 vols., París [ed. cast.: Memorias de ultratumba, Barcelona, Acantilado, 2016].

— (1978 [1797]), Le Génie du Christianisme ou Beautés de la Religion Chrétienne, en Chateaubriand, Essai sur les Révolutions. Génie du Christianisme, Maurice Regard (ed.), París.

Cherbuliez, A.-E. (1853), Étude sur les Causes de la Misère tant Morale que Physique, París.

Chicherin, Boris (1998), Liberty, Equality, and the Market (Russian Literature and Thought), G. M. Hamburg (trad. y ed.), New Haven y Londres.

Christie, Thomas (1995 [1791]), Letters on the Revolution in France, en Political

Writings of the 1790s, G. Claeys (ed.), 8 vols., Londres.

Chunder, Bholanauth (1869), The Travels of a Hindoo to Various Parts of Bengal and Upper India, 2 vols., Londres.

Clarke, William (1908), William Clarke: A Collection of His Writings, H. Burrow y J. A. Hobson (eds.), Londres.

Cliffe Leslie, T. E. (1870), Land Systems and Industrial Economy of Ireland, England, and Continental Countries, Londres.

— (1879 [1860]), «The Question of the Age – Is it Peace?», en Cliffe Leslie, Essays in Political and Moral Philosophy, Dublín.

Cobbe, Frances Power (1870), Our Policy: An Address to Women Concerning the Suffrage, Londres.

Cobbett, William (1817), Cobbett's Opinion of Tom Paine as published by Cobbett Himself in 1797, Fulham.

— (1830), Rural Rides, Londres.

— (1831), Cobbett's Two-Penny Trash, 2 vols, Londres.

— (1836), Cobbett's Legacy to Peel, Londres.

Cobden, Richard (1835), England, Ireland and America, Londres.

Coleridge, Samuel Taylor (1956-1971), Collected Letters, Earl Leslie Griggs (ed.), 6 vols., Oxford.

— (1969 [1809-1810]), The Friend, Barbara E. Rooke (ed.), 2 vols., Princeton.

— (1971 [1795]), Lectures 1795 on Politics and Religion, Lewis Patton y Peter Mann (eds.), Princeton.

— (1972 [1816-1817]), Lay Sermons, R. J. White (ed.), Princeton.

— (1973), The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge, 1808–1819, 5 vols., Kathleen Coburn (ed.), Princeton.

— (1976 [1830]), On the Constitution of the Church and State, According to the Idea of Each, John Colmer (ed.) (Vol. X de The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge), K. Coburn (ed.), Princeton.

— (1980–), Marginalia, George Whalley (ed.), 3 vols., Princeton.

— (1983 [1817]), Biographia Literaria, James Engell y W. Jackson Bate (eds.), 2 vols., Princeton.

— (1987), Lectures 1808–1819, R. A. Foakes (ed.), 2 vols., Princeton.

— (1990), Table Talk. Recorded by Henry Nelson Coleridge (and John Taylor Coleridge), Carl Woodring (ed.), 2 vols., Princeton.

Comte, Auguste (1851-1853), A Discourse on the Positive Spirit, trad. E. S. Beesly, Londres [ed. cast.: Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Alianza, 2017].

— (1853), The Positive Philosophy of Auguste Comte, 2 vols., trad. Harriet Martineau, Londres.

— (1865 [1848]), A General View of Positivism, trad. J. H. Bridges, Londres.

— (1875-1877), System of Positive Polity, 4 vols., trad. J. H. Bridges et al., Londres.

— (1877), A General View of Positivism, trad. J. H. Bridges, Londres.

— (1968), Oeuvres d'Auguste Comte, 12 vols., París.

— (1975), Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings, Gertrud Lenzer (ed.), Nueva York.

— (1998 [1830-1842]), Cours de Philosophie Positive, París.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas Caritat (1847), Oeuvres de Condorcet, 12 vols., París.

— (1912 [1790]), «On the Admission of Women to the Rights of Citizenship», en The First Essay on the Political Rights of Women, A. D. Vickery (ed.),

Letchworth.

Constant, Benjamin (1797), Des Effets de la Terreur, París.

— (1988a), Political Writings, ed. e introd. a cargo de Biancamaria Fontana, Cambridge [ed. cast.: Escritos políticos, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989].

— (1988b [1819]), «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns», en Political Writings, Biancamaria Fontana (ed.), Cambridge [ed. cast.: La libertad de los antiguos frente a la de los modernos, Barcelona, Página Indómita, 2020].

— (1988c [1814]), «The Spirit of Conquest and Usurpation and their Relation to European Civilisation», en Political Writings, Biancamaria Fontana (ed.), Cambridge [ed. cast.: Del espíritu de conquista y de la usurpación, Madrid, Tecnos, 2008].

— (2004 [1822]), Commentaire sur l'Ouvrage de Filangieri, París.

Conway, Moncure (1872), Republican Superstitions as Illustrated in the Political History of America, Londres.

Cornewall Lewis, George (1832), Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms, Londres.

— (1841), An Essay on the Government of Dependencies, Londres.

Courtney, Sir William (1834), The Eccentric and Singular Productions of Sir William Courtney, Londres.

Cox, Harold (1902), American Progress and British Commerce, Londres.

Cox, Homersham (1854), The British Commonwealth: Or a Commentary on the Institutions and Principles of British Government, Londres.

Croly, Herbert (1965 [1909]), The Promise of American Life, Arthur M. Schlesinger, Jr. (ed.), Cambridge, MA.

Crummell, Alexander (1856), The Duty of a Rising Christian State, Londres.

— (1861), The Negro Race not under a Curse, Londres.

Dalberg, Carl von (1791), Grundsatze der Ästhetik, deren Anwendung und Künftige Entwicklung, Erfurt.

Daly, J. Bowles (1892), The Dawn of Radicalism, Londres.

Darwin, Charles (1871), The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, 2 vols., Londres [ed. cast.: El origen del hombre, Barcelona, Crítica, 2009].

— (1945), Charles Darwin and the Voyage of the Beagle, ed. e introd. Nora Barlow [ed. cast.: Viaje del Beagle, Madrid, Alhambra,1985].

— (1964 [1859]), On the Origin of Species, introd. E. Mayr, Cambridge, MA [ed. cast.: El origen de las especies, Madrid, Alianza, 2007].

— (1985), A Calendar of the Correspondence of Charles Darwin, 1821–1882, F. Burckhardt y S. Smith (eds.), Nueva York y Londres.

— (1989), The Correspondence of Charles Darwin, vol. V, F. Burkhardt y S. Smith (eds.), Cambridge [ed. cast.: Correspondencia de Charles Darwin, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012].

— (1990), The Correspondence of Charles Darwin, vol. VI, F. Burkhardt y S. Smith (eds.), Cambridge.

Darwin, Erasmus (1804), The Temple of Nature; or, The Origin of Society, Nueva York.

Darwin. F. (ed.) (1887), The Life and Letters of Charles Darwin including an Autobiographical, capítulo, 3 vols., Londres.

— (1958 [1892]), The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters, reed. completa de Charles Darwin: His Life Told in an Autobiographical Chapter and in a Selected Series of his Published Letters, Nueva York.

Darwin, F. y Seward, A. C. (eds.) (1903), More Letters of Charles Darwin, 2 vols., Londres.

Davidson, J. Morrison (1899), The Annals of Toil, Londres (s.f.), Anarchist

Socialism vs. State Socialism.

Davies, Emil (1914), The Collectivist State in the Making, Londres.

Davis, Thomas (1890), Prose Writings of Thomas Davis, T. W. Rollestone (ed.), Londres.

Davitt, Michael (1885), Leaves from a Prison Diary, 2 vols., Londres.

— (1902), The Boer Fight for Freedom, Nueva York y Londres.

— (1904), The Fall of Feudalism in Ireland, Londres.

Dawson, W. H. (1910), The Vagrancy Problem; with a Study of Continental Detention Colonies and Labour Houses, Londres.

— (1912), Social Insurance in Germany 1883–1911, Londres.

— (1914), Municipal Life and Government in Germany, Londres.

De Potter, Louis Joseph A. (1859), Dictionnaire Rationnel des Mots les plus Usités en Science, en Philosophie, en Politique, en Morale et en Religion avec leur Signification Déterminée et leur Rapport aux Questions d'Ordre Social, Bruselas y Leipzig.

DeGérando, J. M. (l839), De la Bienfaisance Publique, 2 vols., Bruselas.

Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1817), Elémens d'Idéologie. 4 vols., París.

— (1926) De l'Amour, introd. de Gilbert Chinard, París.

— (1958), Doctrine of Saint-Simon: An Exposition, First Year, 1828–1829, trad. George G. Iggers, Nueva York.

Devyr, Thomas Ainge (1882), The Odd Book of the Nineteenth Century, Nueva York.

Dewey, John y Tufts, James (1910), Ethics, Londres.

Dicey, Albert Venn (1885), Lectures Introductory to the Study of the Law of the

Constitution, Londres.

— (1886), England’s Case against Home Rule, Londres.

— (1909), Letters to a Friend on Votes for Women, Londres.

— (1914 [1905]), Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century, Londres [ed. cast.: Lecciones sobre la relación entre derecho y opinión pública en Inglaterra durante el siglo XIX, Granada, Comares, 2007].

— (1915), Introduction to the Study of the Law of the Constitution, 8.a edición, Londres.

— (1981 [1914]), Lectures on the Relation between Law and Public Opinion, New Brunswick.

Dilke, Charles (1868), Greater Britain, A Record of Travel in English-Speaking Countries During 1866 and 1867, 2 vols., Londres.

Dillon, William (1888), Life of John Mitchel, 2 vols., Londres.

Dohrn, A. (1982), Charles Darwin, Anton Dohrn. Correspondence, Christine Groeber (ed.), Nápoles.

Dostoievsky, Fyodor M. (1965 [1863]), Winter Notes on Summer Impressions, Saul Bellow (ed.), Nueva York [ed. cast.: Fiódor M. Dostoievski, Nota de invierno sobre impresiones de verano, Madrid, Hermida Editores, 2017].

— (1994), A Writer’s Diary, trad. Kenneth Lanz, Evanston, IL [ed. cast.: Diario de un escritor, Paul Viejo (ed.), Madrid, Páginas de Espuma, 2010].

Douglass, Frederick (1976), Frederick Douglass on Women’s Rights, Philip S. Foner (ed.), Westport, CT.

— (1994 [1845, 1855, 1881]), Autobiographies, Henry Louis Gates, Jr. (ed.), Nueva York.

Dowe, Dieter (ed.) (1980), Berichte über die Verhandlungen der Vereinstag Deutscher Arbeitervereine 1863 bis 1869, reed., Berlín, Bonn.

Drage, Geoffrey (1904), Russian Affairs, Londres.

Drummond, Henry (1894), The Lowell Lectures on the Ascent of Man, Londres.

Du Bois, W. E. B. (1897), «Review of Frederick L. Hoffman, Race Traits and Tendencies of the American Negro», Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. IX, pp. 127-133.

— (1903), «Review of Joseph Alexander Tillinghast, The Negro in Africa and America», Political Science Quarterly 18, pp. 695-697.

— (1986 [1903]), Writings, ed. Nathan Huggins, Nueva York.

— (1992 [1935]), Black Reconstruction in America: 1860–1880, introd. a cargo de David Levering Lewis, Nueva York.

Dufau, P. A. (1860), «Memoire sur la Conciliation de l'Économie Politique et d l'Économié Charitable ou d'Assistance», Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales, 51, pp. 89-117.

Duffy, Charles Gavan (1896), Young Ireland. A Fragment of Irish History, Londres.

— (1898), My Life in Two Hemispheres, 2 vols., Londres.

Dumont, E. (1832), Recollections of Mirabeau and of the Two First Legislative Assemblies of France, Londres.

Duncan, David (1908), The Life and Letters of Herbert Spencer, 2 vols., Londres.

Durkheim, Émile (1933 [1893]), The Division of Labour in Society, trad. George Simpson, Nueva York [ed. cast.: La división del trabajo social, Madrid, Akal, 1987].

— (1959), Socialism and Saint-Simon, Londres [ed. cast.: El socialismo, Madrid, Akal, 2010].

— (1960), Montesquieu and Rousseau, Ann Arbor [ed. cast.: Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología, Madrid, Tecnos, 2001].

— (1992 [1947]), Professional Ethics and Civic Morals, trad. Cornelia Brookfield, Londres y Nueva York.

Edgeworth, F. Y. (1881), Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences, Londres.

Edie, J. M.; Scanlan, J. P. y Zeldin, M. B. (eds.) (1966), Russian Philosophy, 3 vols., Chicago.

Edwards, H. Sutherland (1865), The Private History of a Polish Insurrection, 2 vols., Londres.

Elm, Ludwig (1968), «Deutsche Volkspartei (DtVp) 1868–1910», en Dieter Fricke (ed.), Die Bürgerlichen Parteien in Deutschland, 2 vols., Leipzig, vol. I.

Ely, Richard Theodore (1883), French and German Socialism in Modern Times, Nueva York.

— (1884), Recent American Socialism, Baltimore.

— (1894), Socialism, Londres.

Emerson, Ralph Waldo (1966 [1862]), «Thoreau», en Owen Thomas (ed.), Walden and Civil Disobedience, Nueva York.

— (1983), Essays and Lectures, Joel Porte (ed.), Nueva York [ed. cast.: Ensayos, Madrid, Cátedra, 2015].

— (1995), Emerson's Antislavery Writings, Len Gougeon y Joel Myerson (eds.), New Haven.

— (2008), Political Writings, Kenneth Sacks (ed.), Cambridge.

Emminghaus, Arwen (1870), Das Armenwesen und die Armengesetzgebung in Europaischen Staat, Berlín.

Engels, Friedrich (1901/02), «Zur Kritik des Sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891», Die Neue Zeit 20, Parte 1.

— (1940a), Dialectics of Nature (escrito en 1873-1883, publicado en 1925), trad.

C. Dutt, Londres [ed. cast.: Dialéctica de la naturaleza, Madrid, Akal, 2017].

— (1940b [1884]), Origin of the Family, Private Property and the State, Londres [ed. cast.: El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, Madrid, Akal, 2017].

— (1962 [1878]), Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, 3.a edición, Moscú [ed. cast.: Anti-Dühring, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014].

— (1972a [1847]), «Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa», en Karl Marx y Friedrich Engels, Werke, vol. IV, Berlín.

— (1972b), Socialism: Utopian and Scientific, Nueva York [ed. cast.: Del socialismo utópico al socialismo científico, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006].

— (1999 [1845]), The Condition of the Working Classes in England, Oxford y New York [ed. cast.: La situación de la clase obrera en Inglaterra, Madrid, Akal, 2020].

Ethelmer, Ellis (1898), «Feminism», Westminster Review, enero.

Faguet, Émile (1891), Politiques et Moralistes du Dix-Neuvième Siècle, París.

Farr, F. (1910), Modern Woman: Her Intentions, Londres.

Faust, Drew Gilpin (1981), The Ideology of Slavery: Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830–1860, Faust (ed.), Baton Rouge.

Feiling, Keith (1913), Toryism, a Political Dialogue, Londres.

Fenet, P. A. (ed.) (1827), Recueil Complet des Travaux Préparatoires du Code Civil I, París.

The Fenian's Progress: A Vision (1865).

Ferri, E. (1905 [1896]), Socialism and Positive Science: Darwin, Spencer and Marx, trad. E. C. Harvey, Londres.

Ferry, Jules (1884/1893), «Speech before the French Chamber of Deputies, March 28, 1884», en Discours et Opinions de Jules Ferry, Paul Robiquet (ed.), París.

Feuerbach, Ludwig (1841), Das Wesen des Christentums, Leipzig [ed. cast.: La esencia del cristianismo, Madrid, Trotta, 2009].

— (1843), Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zúrich [ed. cast.: Principios de la filosofía del futuro, Barcelona, Humanitas, 1983].

— (1957 [1841]), The Essence of Christianity, trad. George Eliot, Nueva York.

— (1972), «Preliminary Theses on the Reform of Philosophy», en Z. Hanfi (ed.), The Fiery Brook, Nueva York [ed. cast.: Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Barcelona, Labor, 1976].

Fichte, Johann Gottlieb (1845), Reden an die Deutsche Nation (1808), en Sämmtliche Werke, vol. VII, Zur Politik, Moral, und Philosophie der Geschichte, J. H. Fichte (ed.), Leipzig.

— (1965 [1794-1795]), Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe, vol. I/2, Stuttgart [ed. cast.: La doctrina de la ciencia, Madrid, Akal, 2000].

— (1971 [1808]), Reden an die Deutsche Nation, Werke, vol. VII, Berlín [ed. cast.: Discursos a la nación alemana, Madrid, Tecnos, 2002].

— (2008), Addresses to the German Nation, Gregory Moore (ed.), Cambridge.

Figgis, J. N. (1914 [1913]), Churches in the Modern State, Londres.

Fiske, J. (1885), American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal History, Londres.

Fitzhugh, George (1854), Sociology for the South; or, the Failure of Free Society, Richmond, VA.

— (1960 [1856]), Cannibals All! Or, Slaves Without Masters, C. Vann Woodward (ed.), Cambridge, MA.

Flint, Robert (1895), Socialism, Londres.

Fonblanque, A. (1837), England under Seven Administrations, 3 vols., Londres.

— (1874), The Life and Labours of Albany Fonblanque, E. B. de Fonblanque (ed.), Londres.

Forbes-Mitchell, William (1893), Reminiscences of the Great Mutiny, Londres.

Fourier, Charles (1851), The Passions of the Human Soul, 2 vols., trad. Hugh Doherty, Londres.

— (1889), Oeuvres Choisies, Charles Gide (ed.), París.

— (1901 [1971]), Selections from the Works of Fourier, Charles Gide (ed.) (reed. como Design for Utopia: Selected Writings of Charles Fourier), Nueva York.

— (1966-1968), Oeuvres Complètes, 12 vols., París.

— (1971a), Harmonian Man: Selected Writings of Charles Fourier, M. Poster (ed.), Nueva York.

— (1971b), The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction, Jonathan Beecher y Richard Bienvenu (eds.), Boston.

— (1977), Aus der Neuen Liebeswelt, Marion Luckow (ed.), Berlín.

— (1996 [1808]), Theory of the Four Movements, G. Stedman Jones (ed.), trad. Ian Patterson, Cambridge [ed. cast.: Teoría de los cuatro movimientos, Barcelona, Barral Editores, 1974].

Fox, Charles James (1815), The Speeches of the Right Honourable Charles James Fox, 6 vols., Londres.

Frégier, H.-A. (1840), Des Classes Dangereuses de la Population dans les Grandes Villes et des Moyens de les Rendre Meilleures, París.

Frost, Thomas (1876), The Secret Societies of the European Revolution 1776–

1876, 2 vols., Londres.

Froude, J. A. (1882-1884), Thomas Carlyle, 4 vols., Londres.

— (1886), Oceana, or England and Her Colonies, Londres.

Fry, Roger (1920 [1981]), «Art and Socialism», en J. B. Bullen (ed.), Vision and Design, Londres.

Fuller, Margaret (1971 [1845]), Woman in the Nineteenth Century, Nueva York [ed. cast.: La mujer en el siglo XIX, Valencia, Letra Capital, 2012].

Gammage, R. G. (1854), History of the Chartist Movement, Londres.

Gandhi, Mahatma (1997 [1909]), Hind Swaraj and Other Writings, Anthony J. Parel (ed.), Cambridge.

Gans, Eduard (1995 [1836]), Rückblicke auf Personen und Zustände, reed., N. Waszek (ed.), Stuttgart.

Geddes, P. (1886), «On the Application of Biology to Economics», Report of the Fifty Fifth Meeting of the British Association for the Advancement of Science.

Gentz, Friedrich von (1802), De l'État de l'Europe avant et après la Révolution Française: pour Servir de Reponse à l'Écrit Intitulé: De l'État de la France à la Fin de l'An VIII, Londres.

— (1909), Briefe von und an Friedrich von Gentz, Friedrich Carl Wittichen (ed.), 2 vols., Múnich.

— (1977), The Origin and Principles of the American Revolution Compared with the Origin and Principles of the French Revolution, trad. John Quincy Adams, Nueva York.

George, Henry (1879), Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depression and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remedy, Nueva York.

Ghose, J. C. (1887), The English Works of Raja Ram Mohun Roy, 2 vols., Calcuta.

Gide, Charles y Rist, Charles (1915 [1913]), A History of Economic Doctrines from the Time of the Physiocrats to the Present Day, trad. W. Smart y R. Richards, Londres.

Gierke, Otto (1934), Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, trad. Ernest Barker, Cambridge.

— (1990), Community in Historical Perspective, Antony Black (ed.), trad. Mary Fischer, Cambridge.

Giffen, Robert (1891 [1880]), «Bagehot as an Economist», en Forrest Morgan (ed.), The Works of Walter Bagehot, 5 vols., vol. I, Hartford, CT.

Gladstone, William Ewart (1838), The State in its Relations with the Church, Londres.

— (1855), Our Colonies, Londres.

— (1879), Gleanings of Past Years, 7 vols., Londres.

— (1885), Speech … on the War and the Negotiations, in the House of Commons, on the 3rd of August, 1855, Londres.

— (1971 [1879]), Midlothian Speeches, 1879, M. R. D. Foot (ed.), Leicester.

Gobineau, Joseph Arthur (1915 [1853-1855]), Essai sur L'Inégalité des Races Humaines, resumido y trad. al inglés como The Inequality of Human Races, trad. A. Collins, Londres [ed. cast.: El hombre y las desigualdades raciales: ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, Torrevieja, EAS, 2013].

— (1970), Gobineau: Selected Political Writings, ed. e introd. a cargo de Michael Denis Biddiss, Londres.

Godard, André (1900), Le Positivisme Chrétien, París.

Godwin, William (1820), Of Population: An Enquiry Concerning the Power of Increase in the Numbers of Mankind, Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject, Londres.

— (1976 [1795]), Enquiry Concerning Political Justice, 3.a edición, I. Kramnick

(ed.), Londres [ed. cast.: Investigación en torno a la justicia política, Madrid y Gijón, Júcar, 1985].

— (1980 [1794]), Caleb Williams, Oxford [ed. cast.: Las aventuras de Caleb Williams, Madrid, Valdemar, 1996].

— (1993), Political and Philosophical Writings of William Godwin, Mark Philp (ed.), 7 vols., Londres.

Goethe, Johann Wolfgang von (1790), An Attempt to Interpret the Metamorphosis of Plants in Goethe's Botany, republished from Chronica Botanica: An International Collection of Studies in the Method and History of Biology and Agriculture, F. Verdoorn (ed.), vol. X, n.o 2, 1946.

— (1993 [1774]), Die Leiden des Jungen Werther, Londres [ed. cast.: Los padecimientos del joven Werther, Madrid, Akal, 2008].

— (1994 [1808-1833]), Faust, trad. David Luke, Oxford [ed. cast.: Fausto, Madrid, Alianza, 2018].

Goldman, E. (1969a [1910]), Anarchism and Other Essays, Nueva York.

— (1969b), «The Psychology of Political Violence», en Anarchism and Other Essays, Nueva York.

— (1983), Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader, Alix Kates Shulman (ed.), Nueva York.

Gonner, E. C. K. (1895), The Socialist State, Londres.

— (1899), The Social Philosophy of Rodbertus, Londres.

Gordon, Ishbel, Condesa de Aberdeen (ed.) (1900), International Congress of Women of 1899, 7 vols., Londres.

Gore, Charles (1913), Property: Its Duties and Rights, Historically, Philosophically and Religiously Regarded. Essays by Various Writers, Londres.

Graham, William (1890), Socialism Old and New, Londres.

Grave, Jean (1893), La Société Mourante et l'Anarchie, París.

— (1899), L'Anarchie: Son But, Ses Moyens, 4.a edición, París.

Green, Thomas Hill (1885-1888), Works, R. L. Nettleship (ed.), 3 vols., Londres.

— (1911 [1886]), Lectures on the Principles of Political Obligation, Londres.

— (1986), Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings, Paul Harris y John Morrow (ed.), Cambridge.

— (1997), Collected Works of T. H. Green, P. Nicholson (ed.), 5 vols., Bristol.

Greene, William B. (1870), Mutual Banking (s.l.: New England Labour Reform League).

Greg, W. R. (1862), «Why Are Women Redundant?» National Review 14, pp. 433-435.

Grimké, Sarah (1988 [1838]), Letters on the Equality of the Sexes, and Other Essays, Elizabeth Bartlett (ed.), New Haven.

Gronlund, Laurence (1886), The Co-operative Commonwealth: An Exposition of Modern Socialism, Londres.

Grote, H. (1866), The Philosophical Radicals of 1832, comprising The Life of Sir William Molesworth, and Some Incidents Connected with the Reform Movement from 1832 to 1842, Londres.

Guizot, François (1821), Des Moyens de Gouvernement et d'Opposition dans l'État Actuel de la France, París.

— (1823), Essais sur l'Histoire de France, París.

— (1826-1827), Histoire de la Révolution en Angleterre depuis l'Avènement de Charles I jusqu'à la Restauration de Charles II, París [ed. cast.: Historia de la revolución en Inglaterra, Madrid, Axel Springer, 1985].

— (1849), De la Démocratie en France, París [ed. cast.: De la democracia en Francia, Madrid, CEPC, 1981].

— (1850), Pourquoi la Révolution d’Angleterre a-t-elle Réussi?, París.

— (1851), Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif en Europe, 2 vols., París [ed. cast.: Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa, Oviedo, KRK, 2009].

— (1852 [1820]), History of the Origins of Representative Government in Europe, trad. A. Scoble, Londres.

— (1858-1859), Mémoires, 8 vols., Londres.

— (1863), Histoire Parlementaire de France, París.

— (1985 [1846]), Histoire de la Civilisation en Europe: Depuis la Chute de l’Empire Romain jusqu’à la Révolution Française; suivie de Philosophie Politique: De la Souveraineté, París [ed. cast.: Historia de la civilización en Europa, Madrid, Alianza, 1990].

— 1997 [1846]), The History of Civilisation in Europe, trad. William Hazlitt, ed. e introd. a cargo de Larry Siedentop, Londres.

— (2002), The History of the Origins of Representative Government in Europe, Indianápolis.

Guttsman, W. L. (1967 [1867]), A Plea for Democracy, Londres.

Hadley, Arthur T. (1899), «The Relation between Economics and Politics», Yale Law Journal 8, pp. 194-206.

Haigh, Arthur E. (1878), The Political Theories of Dante, Oxford.

Hallam, Henry (1827), Constitutional History of England, 4 vols., Londres.

Haller, Karl Ludwig von (1821), Letter of Charles Louis de Haller, Member of the Supreme Council of Berne, Announcing his Abjuration of Lutheranism, Dublín.

— (1824-1875), Restauration de la Science Politique ou Théorie de l’ État Social Natural, traducido del alemán, 6 vols., Lyon.

— (1839), Mélanges de Droit Public et de Haute Politique, 2 vols., Lyon.

Hamilton, Alexander (2001), Writings, Joanne Freeman (ed.), Nueva York.

Hamilton, Cicely (1909), Marriage as a Trade, Londres.

Hansard's Parliamentary Debates (1838), 3.a serie, XL, 23 de enero, Londres.

Harding, C. G. (ed.) (1848), The Republican: A Magazine, Londres.

Hare, Thomas (1858), The Election of Representatives, Parliamentary and Municipal, Londres.

Harris, William (1885), The History of the Radical Party in Parliament, Londres.

Harrison, Frederic (1875), Order and Progress, Londres.

— (1901), George Washington and Other American Addresses, Londres.

— (1908), National and Social Problems, Londres.

— (1911), Autobiographic Memoirs, 2 vols., Londres.

Hartley, D. (1749), Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations, 2 vols., Londres.

Hauterive, Alexandre de (1800), De l'État de la France, à la Fin de l'An VIII, París.

Haym, Rudolf (1857), Hegel und seine Zeit, Berlín.

Hazlitt, William (1819), Political Essays, Londres.

— (1828 [1825]), The Spirit of the Age, or Contemporary Portraits, Londres.

— (1931-1934a), The Complete Works of William Hazlitt, P. P. Howe (ed.), 21 vols., Londres.

— (1931-1934b [1819]), A Letter to William Gifford Esq., en Hazlitt, Complete Works, vol. IX, Londres.

— (1931–1934c [1826]), «On Reason and Imagination», The Plain Speaker, en Hazlitt, Complete Works, vol. XII, Londres.

— (1931–1934d [1836]), «Project for a New Theory of Civil and Criminal Legislation», Literary and Political Criticism, en Hazlitt, Complete Works, vol. XIX, Londres.

— (1931-1934e [1825]), The Spirit of the Age, or Contemporary Portraits, en Hazlitt, Complete Works, vol. XI, Londres.

— (1969 [1825]), The Spirit of the Age or Contemporary Portraits, E. D. Mackerness (ed.), Londres y Glasgow.

Heckethorn, Charles William (1875), The Secret Societies of All Ages and Countries, 2 vols., Londres.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1952), The Philosophy of Right, trad. T. M. Knox, Oxford.

— (1956 [1837]), The Philosophy of History, trad. J. Sibree, Nueva York.

— (1961), Briefe von und an Hegel, vol. III, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo.

— (1964 [1835-1838]), Vorlesungen uber die Ästhetik, 3 vols., Sämtliche Werke, H. Glockner (ed.), vols. XII-XIV, Stuttgart [ed. cast.: Lecciones sobre la estética, Madrid, Akal, 2011].

— (1967a [1807]), Phenomenology of Mind, trad. J. B. Baillie, Nueva York [ed. cast.: Fenomenología del espíritu, Valencia, Pre-Textos, 2006; Madrid, Abada, 2010].

— (1967b), The Philosophy of Right, trad. T. M. Knox, Nueva York.

— (1970), Werke in Zwanzig Banden. Werkausgabe, Eva Moldenhauer y Karl Michel (eds.), Fráncfort.

— (1971 [1833]), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Werke, vol. XX, Fráncfort del Meno [ed. cast.: Introducción a la historia de la filosofía, Madrid, Escolar y Mayo, 2012].

— (1975a), Lectures on the Philosophy of World History (1827–31), trad. H. B. Nisbet, Cambridge [ed. cast.: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza, 2012].

— (1975b [1837]), Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History, trad. H. B. Nisbet, Cambridge.

— (1975c [1830]), Logic, Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part I, trad. William Wallace, Oxford [ed. cast.: Lógica, Madrid, Abada, 2011].

— (1980 [1822-1831]), Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History, trad. H. B. Nisbet, Cambridge.

— (1989 [1827]), Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, en Gesammelte Werke, vol. XIX, Hamburgo.

— (1991 [1821]), Elements of the Philosophy of Right, Allen W. Wood (ed.), trad. H. B. Nisbet, Cambridge [ed. cast.: Fundamentos de la filosofía del derecho, Madrid, Tecnos, 2017].

Heine, H (1959 [1833]), Religion and Philosophy in Germany, L. Marcuse (ed.), Boston.

Heinzen, Karl (1881 [1853]), Murder and Liberty, reed. como contribución a la «Liga de la Paz» de Ginebra, Indianápolis.

Henrion de Pansey, P. P. N. (1843), De l'Autorité Judiciaire, en Oeuvres, L. Rozet (ed.), París.

Herbert, Auberon (1893), «Free Life», Voluntary State Papers, 1 de julio, pp. 1-8.

Herder, Johann Gottfried (1877 [1774]), Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, en Sämtliche Werke, vol. V, Berlín [ed. cast.: Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, Sevilla, Espuela de Plata, 2007].

— (1878), Sämtliche Werke, vol. IV, Berlín.

— (1892), Sämtliche Werke, vol. VIII, Berlín.

— (1965 [1784-1791]), Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, vol. I, Berlín.

— (2004 [1744]), Another Philosophy of History and Selected Political Writings, trad. e introd. a cargo de Ioanis Evrrigenis y Daniel Pellerin, Indianápolis y Cambridge.

Herzen, Alexander (1956 [1850]), From the Other Shore and the Russian People and Socialism, introd. a cargo de Isaiah Berlin, Londres.

Hess, Moses (1958 [1862]), Rome and Jerusalem, ed. y trad. a cargo del rabino Maurice J. Bloom, Nueva York.

— (1961 [1837-1850]), «Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas», en Philosophische und Sozialistische Schriften, W. Monke (ed.), Berlín.

— (1962 [1862]), Rom und Jerusalem, en Horst Lademacher (ed.), Ausgewählte Schriften, Colonia.

Hildebrand, Bruno (1848), Die Nationalokönomie der Gegenwart und Zukunft, Fráncfort.

— (1863), «Vorwort», Jahrbucher für Nationalökonomie und Statistik 1, pp. 1-4.

History of the Irish Invincibles (1883), Londres.

HMSO Special Reports on Educational Subjects (1904), The Gemeindeschulen of Berlin and Charlottenburg, British Parliamentary Papers, vol. XXII, Londres.

— (1910), The Teaching of Classics in Secondary Schools in Germany, British Parliamentary Papers, vol. XXIII, Londores.

Hobhouse, Leonard Trelawny (1893), The Labour Movement, Londres.

— (1896), The Theory of Knowledge. A Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics, Londres.

— (1904), Democracy and Reaction, Londres.

— (1906), Morals and Ethics: A Study in Comparative Evolution, Londres.

— (1911), Liberalism, Londres.

— (1913), «The Historical Evolution of Property, in Fact and in Idea», en Charles Gore (ed.), Property: Its Duties and Rights, Historically, Philosophically and Religiously Regarded. Essays by Various Writers, Londres.

— (1918), The Metaphysical Theory of the State: A Criticism, Londres.

— (1972 [1904]), Democracy and Reaction, Peter Clarke (ed.), Brighton.

— (1974 [3.a edición, 1912]), The Labour Movement, Philip P. Poirier (ed.), Brighton.

Hobson, John Atkinson (1894), The Evolution of Modern Capitalism. A Study of Machine Production, Londres.

— (1898), «Free Trade and Foreign Policy», Contemporary Review 74, pp. 167-180.

— (1901a), The Psychology of Jingoism, Londres.

— (1901b), The Social Problem: Life and Work, Londres.

— (1901c), The War in South Africa: Its Causes and Effects, Londres.

— (1909), The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy, Londres.

— (1910), A Modern Outlook: Studies of English and American Tendencies, Londres.

— (1968 [1918]), Cobden: The International Man, Neville Masterman (ed.), Londres.

— (1974 [1909]), The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy, P. F. Clarke (ed.), Hassocks.

— (1997 [1902]), Imperialism: A Study, Philip Siegelman (ed.), Ann Arbor.

Hobson, J. A. y Ginsberg, Morris (1931), L. T. Hobhouse, his Life and Work;

with Selected Essays and Articles, Londres.

Hobson, S. G. (1920), National Guilds and the State, Londres.

Hodde, Lucien de la (1864), The Cradle of Rebellions. A History of the Secret Societies of France, Nueva York.

Hodgskin, Thomas (1922 [1825]), Labour Defended Against the Claims of Capital, G. D. H. Cole (ed.), Londres.

— (1966 [1827]), Popular Political Economy, Nueva York.

— (1973 [1832]), The Natural and Artificial Right of Property Contrasted, Nueva York.

Hodson, W. S. R. (1859), Twelve Years of a Soldier's Life in India, Londres.

Hoffman, Frederick L. (1896), «The Race Traits and Tendencies of the American Negro», Publications of the American Economic Association 11, pp. 1-329.

Holland, T. E. (1908), «The Hague Conference of 1907», Law Quarterly Review 93.

Holt, Joseph (1838), Memoirs of Joseph Holt, 2 vols., Londres.

Holyoake, Austin (1873), Would a Republican Form of Government Be Suitable to England? Londres.

Holyoake, George Jacob (1893), Sixty Years of an Agitator's Life, 2 vols., Londres.

— (1905), Bygones Worth Remembering, Londres.

Hook, Madison (1891), Human Rights, Iowa.

Hucko, Elmar M. (ed.) (1987 [1849]), «Verfassung des Deutschen Reiches», en The Democratic Tradition: Four German Constitutions, ed. y trad. a cargo de E. M. Hucko, Leamington Spa.

Hugo, Gustav (1819 [1798]), Lehrbuch des Naturrechts, Berlín.

Hugo, Victor (1854), The Prospects of Republicanism, Londres.

Hume, David (1994a [1748]), «Of National Characters», en Knud Haakonssen (ed.), Hume: Political Essays, Cambridge, pp. 78-92 [ed. cast.: Ensayos políticos, Madrid, Tecnos, 1987].

— (1994b), «Of the Original Contract», en Knud Haakonssen (ed.), Hume: Political Essays, Cambridge.

Humphreys, J. (1826), Observations on the Actual State of the English Laws of Real Property; with the Outlines of a Code, Londres.

Hunt, Henry (1820), Memoirs of Henry Hunt, 3 vols., Londres.

Huxley, L. (1900), Life and Letters of Thomas Henry Huxley, 2 vols., Londres.

Huxley, T. H. (1865), «Emancipation – Black and White», en Lay Sermons, Addresses and Reviews, Londres, 1895.

— (1891), Social Diseases and Worse Remedies. Letters to The Times on Mr Booth's Scheme, Londres.

— (1894), Evolution and Ethics, Collected Essays, vol. IX, Londres.

Ingram, John Kells (1967 [1888]), A History of Political Economy, Nueva York.

Jacoby, Johann (1841), Vier Fragen Beantwortet von einem Ostpreußen, Mannheim.

Janet, Paul (1878), Saint-Simon et le Saint-Simonisme, París.

Jefferson, Thomas (1984), Writings, Merrill D. Peterson (ed.), Nueva York.

— (1999), Political Writings, Joyce Appleby y Terrence Ball (eds.), Cambridge [ed. cast.: Escritos políticos, Madrid, Tecnos, 2018].

Jenkyns, Henry (1902), British Rule and Jurisdiction Beyond the Seas, Oxford.

Jevons, W. Stanley (1882), The State in Relation to Labour, Londres [ed. cast.: El Estado y los trabajadores, Madrid, Marcial Pons, 2006].

— (1888), The Theory of Political Economy, Londres [ed. cast.: La teoría de la economía política, Madrid, Ediciones Pirámide, 1998].

— (1972-1981), Papers and Correspondence of William Stanley Jevons, R. D. Collison Black y Rosamond Könekamp (eds.), 7 vols., Londres.

Jones, Lloyd (1889), The Life, Times, and Labours of Robert Owen, 2 vols., Londres.

Kant, Immanuel (1887), The Philosophy of Law, trad. W. Hastie, Edimburgo.

— (1902), Gesammelte Schriften, Preußischen Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlín.

— (1970), Kant's Political Writings, Hans Reiss (ed.), Cambridge.

— (1985 [1777]), Critique of Practical Reason, trad. Lewis White Beck, Londres [ed. cast.: Crítica de la razón práctica, Madrid, Alianza, 2013].

— (1987 [1790]), Critique of Judgment, trad. Werner S. Pluhar, Indianápolis [ed. cast.: Crítica del Juicio, Madrid, Espasa, 2007].

— (1991a [1797]), Metaphysics of Morals, trad. Mary Gregor, Cambridge.

— (1991b [1795]), «Perpetual Peace», en Hans Reiss (ed.), Kant's Political Writings, Cambridge [ed. cast.: Sobre la paz perpetua, Madrid, Akal, 2012].

— (1997 [1781/87]), Critique of Pure Reason, ed. y trad. Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge [ed. cast.: Crítica de la razón pura, Madrid, Tecnos, 2015].

— (1998/9 [1797]), Metaphysical Elements of Justice; Part One of the Metaphysics of Morals, ed. y trad. John Ladd, Indianápolis y Cambridge [ed. cast.: Principios metafísicos del derecho, Sevilla, Espuela de Plata, 2012].

— (2002 [1785]), Groundwork of the Metaphysics of Morals, in Practical Philosophy, trad. Mary Gregor, Cambridge.

Kaufmann, M. (1888), Christian Socialism, Londres.

Kautsky, Karl (1893), Der Parliamentarismus, die Volksgesetzgebung und die

Sozialdemokratie, Stuttgart.

— (1910 [1892]), The Class Struggle (Programa de Erfurt), trad. William E. Bohn, Chicago.

— (1926 [1921]), Are the Jews a Race? (trad. de Rasse und Judentum), Londres.

— (1960), Erinnerungen und Erörterungen, Benedikt Kautsky (ed.), La Haya.

— (1979 [1887]), The Economic Doctrines of Karl Marx, trad. H. J. Stenning, Westport, CT.

— (1983), Karl Kautsky: Selected Political Writings, ed. y trad. a cargo de Patrick Goode, Nueva York.

— (1988 [1927]), The Materialist Conception of History, J. H. Kautsky (ed.), trad. R. Meyer y J. H. Kautsky, New Haven y Londres.

— (1996 [1909]), The Road to Power: Political Reflections on Growing into the Revolution, Atlantic Highlands, NJ.

Kawakami, K. (1903), The Political Ideas of Modern Japan, Iowa.

Kelsen, Hans (1911), Hauptprobleme der Staatrechtslehre Entwickelt aus der Lehre von Rechtssatz, Tubinga.

Kent, C. B. Roylance (1899), The English Radicals, Londres.

Key, E. (1912), The Woman Movement, trad. M. B. Borthwick, Londres.

Keynes, John Maynard (1912), Indian Currency and Finance, Londres.

Khan, Sayyid Ahmad (1858), Causes of the Indian Revolt, Londres.

Kidd, Benjamin (1894), Social Evolution, Londres.

Kingsley, Charles (1877), Charles Kingsley: Letters and Memories of His Life, 2 vols., Londres.

Kirkup, Thomas (1892), A History of Socialism, Londres.

— (1908), A Primer of Socialism, Londres.

— (1913), A History of Socialism, Londres.

Kollontai, Alexandra (1977), Selected Writings of Alexandra Kollontai, Alix Holt (ed.), Londres.

Kovalevsky, M. M. (1902), Russian Political Institutions, the Growth and Development of these Institutions, Chicago.

Kropotkin, Peter (1899), Memoirs of a Revolutionist, 2 vols., Londres.

— (1924), Ethics: Origin and Development, Nueva York.

— (1930 [1899]), Memoirs of a Revolutionist, Boston.

— (1970a), Selected Writings on Anarchism and Revolution, M. A. Miller (ed.), Cambridge, MA.

— (1970b), «The Spirit of Revolt», en Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, Roger N. Baldwin (ed.), Nueva York.

— (1972), The Conquest of Bread, Londres.

— (1992 [1885]), Words of a Rebel, trad. G. Woodcock, Montreal.

Laboulaye, Édouard (1848), Considérations sur la Constitution, París.

— (1850), De la Constitution Américaine et de l'Utilité de son Étude, París.

— (1863a), L'État et ses Limites, París.

— (1863b), Le Parti Liberal, Son Programme, Son Avénir, París.

Lafargue, Paul (1890), The Evolution of Property from Savagery to Civilisation, Londres.

Lamartine, Alphonse de (1848), History of the Girondists; or Personal Memoirs of the Patriots of the French Revolution, trad. H. T. Ryde, 3 vols., Londres.

— (1856), «Résumé politique du Voyage en Orient», Souvenirs, Impressions,

Pensées et Paysages pendant un Voyage en Orient 1832–1833, París.

— (1860-1866 [1831]), Sur la Politique Rationnelle, Oeuvres Complètes, vol. XXXVII, París.

— (1862), Travels in the East, Including a Journey to the Holy Land, 2 vols., Edimburgo.

Lamennais, Felicité de (1817-1823), Essai sur l'Indifférence en Matière de Réligion, 4 vols., París.

— (1820), Essai sur l'Indifference en Matière de Réligion, 6.a edición, 4 vols., París.

— (1825-1826), Religion Considered in its Relations with the Political and Civil Order, París.

— (1830-1831a), Articles de l'Avenir, 7 vols., Lovaina.

— (1830-1831b), «De l'Avenir de la Société», en Lamennais, Articles de l'Avenir, vol. V, Lovaina.

— (1830-1831c), «Le Pape», en Lamennais, Articles de l'Avenir, vol. I, Lovaina.

— (1834), Paroles d'un Croyant, París.

— (1837), Book of the People, París.

Lang, John Dunmore (1852), Freedom and Independence for the Golden Lands of Australia, Londres.

Lange, F. A. (1925 [1865]), A History of Materialism and Criticism of its Present Importance, trad. E. C. Thomas, introd. B. Russell, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, 3 vols., Londres [título original: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn].

Lankester, E. R. (1880), Degeneration: A Chapter in Darwinism, Londres.

Las Cases, Conde de (1968 [1842]), Le Memorial de Sainte-Hélène, Joel Schmidt (ed.), París.

Laski, Harold J. (1917), Studies in the Problem of Sovereignty, Yale.

Lassalle, Ferdinand (1919-1920), Gesammelte Reden und Schriften, Eduard Bernstein (ed.), 12 vols., Berlín.

Laveleye, Émile de (1878), Primitive Property, Londres.

— (1885), The Socialism of Today, Londres.

Lavollée, R. (1884, 1896), Les Classes Ouvrières en Europe, 3 vols., París.

Lavrov, Peter (1967), Historical Letters, James P. Scanlan (ed.), Berkeley.

Le Bon, Gustave (1895), The Crowd: A Study of the Popular Mind, Londres.

— (1898), Psychologie du Socialisme, París.

— (1899), The Psychology of Socialism, Londres.

— (1908 [1895]), The Crowd: A Study of the Popular Mind, Londres [ed. cast.: Psicología de las masas, Madrid, Ediciones Morata, 2014].

(1913), The Psychology of Revolution, Londres.

(1979 [1895]), Psychologie des Foules, París.

Le Conservateur, 5 de octubre 1818, p. 7.

Leibniz, G. W. (1993), Leibniz-Thomasius. Correspondance (1663–1672), Richard Bodéus (ed.), París.

Leidigkeit, Karl-Heinz (ed.) (1960 [1872]), Der Leipziger Hochverratsprozess vom Jahre 1872, Berlín.

Lenin, Vladimir Ilyich (1899), Development of Capitalism in Russia, Moscú.

— (1917), Imperialism: The Highest Stage of Capitalism: A Popular Outline, Petrogrado [ed. cast.: Imperialismo, Madrid, Capitán Swing, 2009].

— (1961-1966 [1902]), Collected Works, vols. V, XXVII y XXXI, Moscú [ed. cast.: Obras completas, Madrid, Akal, 1974-1978].

— (1968), «Notebooks on Imperialism», Collected Works, vol. XXXIX, Moscú, pp. 405-436.

Leroy-Beaulieu, Paul (1874), De la Colonisation chez Peuples Modernes, París.

Lessing, Gotthold Ephraim (2003 [1770]), «Laocoön», en J. M. Bernstein (ed.), Classic and Romantic German Aesthetics, Cambridge [ed. cast.: Laocoonte, Barcelona, Folio, 2003].

Levy-Bruhl, L. (1903), The Philosophy of Auguste Comte, trad. Frederic Harrison, Londres.

Lewes, George Henry (1845-1846), The Biographical History of Philosophy, 2 vols., Londres.

— (1853), Comte's Philosophy of the Sciences, Londres.

Lewis, Sarah (1839), Woman's Mission, Londres.

Lezardière, Mlle. de (1844 [1792]), Théorie des Lois Politiques de la Monarchie Française, París.

Liebknecht, Wilhelm (1883 [1871]), Zu Trutz und Schutz, 5.a edición, Hottingen-Zúrich.

— (1890), Umsturz und Parlementarismus, en Vetter Niemand [pseudónimo de Liebknecht], Trutz-Eisenstirn, parte 3, Londres.

— (1959 [1869]), On the Political Position of Social-Democracy. Particularly with Respect to the Reichstag, Moscú.

Lincoln, Abraham (1989a), Speeches and Writings: 1832–1858, Don E. Fehrenbacher (ed.), Nueva York.

— (1989b), Speeches and Writings: 1859–1865, Don E. Fehrenbacher (ed.), Nueva York.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri (1767), Théorie des Loix Civiles, París.

Linton, W. J. (1893), European Republicans: Recollections of Mazzini and His Friends, Londres.

— (s.f.), Republican Tracts No. 1: Republican Organisation.

Lissagaray, Prosper Olivier (1886), History of the Commune of 1871, Londres.

List, Friedrich (1841), Das Nationale System der Politischen Oekonomie, 2 vols., Stuttgart y Tubinga [ed. cast.: Sistema nacional de economía política, Aguilar, 1955].

— (1909 [1841]), The National System of Political Economy, trad. Sampson S. Lloyd, Londres.

Littré, Maximilien Paul Émile (1852), Conservation, Révolution, Positivisme, 5 vols. París.

— (1864), Auguste Comte et la Philosophie Positive, París.

— (1867-1883) (ed.), La Philosophie Positive, París.

— (1880), De l'Établissement de la Troisième République, París.

Lloyd, Caro (1912), Henry Demarest Lloyd, 1847–1903, a Biography, Nueva York.

Lloyd, Henry Demarest (1894), Wealth Against Commonwealth, Nueva York.

Lombroso, Cesare (1896), Die Anarchisten. Eine Kriminal-psychologische und Sociologische Studie, Hamburgo.

Louis, Paul (1905), Le Colonialisme, París.

Lowance, Mason (2000), Against Slavery: An Abolitionist Reader, Nueva York.

Lowes Dickinson, G. (1905), A Modern Symposium, Londres.

Lyell, Charles (1863), The Geological Evidences of the Antiquity of Man with Remarks on Theories of The Origin of Species by Variation, Londres.

Macaulay, Thomas Babington (1833/1898), «Speech on the Renewal of the East India Company Charter» (10 de julio), reed. en Macaulay, Complete Works, vol. XI, Londres.

— (1864 [1848]), «Peculiar Character of the English Revolution», en The History of England from the Accession of James the Second, vol. II, Londres.

— (s.f. [a]), Critical, Historical and Miscellaneous Essays and Poems, Nueva York.

— (s.f. [b]), The History of England from the Accession of James II, Nueva York.

MacDonald, J. Ramsay (1909), Socialism and Government, 2 vols., Londres.

— (1910), The Awakening of India, Londres.

Madden, Richard (1858), The United Irishmen, 3 vols., Dublín.

Madison, James (1999), Writings, Jack N. Rakove (ed.), Nueva York.

Madison, James; Hamilton, Alexander y Jay, John (1987 [1787]), The Federalist Papers, Isaac Kramnick (ed.), Harmondsworth y Nueva York [ed. cast.: El Federalista, Madrid, Akal, 2015].

Mahan, Alfred Thayer (1890), The Influence of Sea Power Upon History, 1663–1783, Londres.

Maine, Henry Sumner (1871), Village Communities in the East and West, Londres.

— (1881), Village Communities in the East and West, Londres.

— (1885), Popular Government: Four Essays, Londres.

— (1893 [1861]), Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas, Londres.

Maistre, Joseph de (1843), Du Pape, París (Charpentier).

— (1852 [1819]), Du Pape, Lyon.

— (1870), Oeuvres Inédites de Joseph de Maistre, París.

— (1884), Oeuvres Complètes … Nouvelle Édition, 14 vols., Lyon.

— (1971), The Works of Joseph de Maistre, Jack Lively (ed.), Nueva York.

— (1994), Considerations on France, ed. y trad. a cargo de Richard Lebrun, Cambridge [ed. cast.: Consideraciones sobre Francia, Madrid, Tecnos, 1990].

Maitland, F. W. (1911), The Collected Papers of Frederic William Maitland, H. A. L. Fisher (ed.), 3 vols., Cambridge.

Malatesta, Errico (1974 [1891]), Anarchy, Londres [ed. cast.: La anarquía, Madrid, Zero, 1978].

Malebranche, Nicholas (1945 [1674-1675]), De la Recherche de la Vérité, París.

Mallet du Pan, Jacques (1793), Considérations sur la Nature de la Révolution de France: et sur les Causes qui en Prolongent la Durée, Bruselas.

Mallock, W. H. (1910), The Nation as a Business Firm, Londres.

— (1975 [1877]), The New Republic; or, Culture, Faith and Philosophy in an English Country House, Leicester.

Malthus, Thomas Robert (1798), An Essay on the Principle of Population, Londres; Ensayo sobre el principio de población, Madrid, Akal, 1990].

— (1826), An Essay on the Principle of Population, 2 vols., Londres.

— (1988), An Essay on the Principle of Population and A Summary View of the Principle of Population, Harmondsworth.

Marchand, Louis-Joseph, Letters, Bibliothèque Nationale de France, Reserve P. R. 379.

Marinetti, F. T. (1983 [1909]), Manifesto of Futurism (publicado en Le Figaro, 20 de febrero de 1909), New Haven [ed. cast.: Manifiestos y textos futuristas, Barcelona, Ediciones del Cotal, 1978].

Marshall, Alfred (1890), Principles of Economics, Londres.

— (1897), «The Old Generation of Economists and the New», Quarterly Journal of Economics 11, pp. 115-135.

— (1925), Memorials of Alfred Marshall, A. C. Pigou (ed.), Londres.

— (1926), Official Papers, J. M. Keynes (ed.), Londres.

Martineau, Harriet (1859), Letter to George Holyoake, British Library Manuscript, Add Ms 42, 726 f. 26.

Marx, Karl (s.f. [1847]), The Poverty of Philosophy, trad. C. P. Dutt y V. Chattopadhyaya, Londres.

— (1954a [1867]), Capital, A Critical Analysis of Capitalist Production, volumen I, Collected Works, vol. XXXV, Londres [ed. cast.: El capital, Madrid, Akal, 2010; Madrid, Siglo XXI, 2017].

— (1954b [1867]), Capital, A Critical Analysis of Capitalist Production,Vol. I, Moscú.

— (1966 [1848-1883]), Later Political Writings, Terrell Carver (ed.), Cambridge.

— (1972 [1880-1882]), «Marx's Excerpts from Henry Sumner Maine, Lectures on the Early History of Institutions», reed. en L. Krader (ed.), The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Assen [ed. cast.: Los apuntes etnológicos de Karl Marx, Madrid, Siglo XXI y Fundación Pablo Iglesias, 1988].

— (1973 [1847-1850]), The Revolutions of 1848, Harmondsworth.

— (1973 [1848-1850]), Surveys from Exile, introd. David Fernbach, Harmondsworth.

— (1974 [1843-1844]), Early Writings, introd. Lucio Colletti, Harmondsworth.

— (1975 [1844]), «Economic and Philosophical Manuscripts» en Karl Marx y Friedrich Engels, Collected Works, vol. III, pp. 270-282.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1936), Selected Correspondence, Londres.

— (1955), Selected Works in Two Volumes, 2 vols., Moscú [ed. cast.: Obras

escogidas (2 vols.), Madrid, Akal, 2015].

— (1960a [1853a]), «The British Rule in India», New York Daily Tribune (25 de junio de 1853), reed. en Karl Marx and Friedrich Engels On Colonialism, Moscú.

— (1960b [1853b]), «The Future Results of the British Rule in India», New York Daily Tribune (8 de agosto de 1853), reed. en Karl Marx and Friedrich Engels On Colonialism, Moscú.

— (1971), Writings on the Paris Commune, Hal Draper (ed.), Nueva York.

— (1975-2005), Karl Marx and Friedrich Engels Collected Works (MECW), 50 vols., Moscú, Londres y Nueva York.

— (1976 [1845-1846]), The German Ideology, en Collected Works, vol. V, Nueva York [ed. cast.: La ideología alemana, Madrid, Akal, 2015].

— (1978a), Collected Works, vol. X, Londres.

— (1978b), The German Ideology, C. J. Arthur (ed.), Nueva York.

— (1987), Collected Works, vol. XLII, Londres.

— (1993a), Collected Works, vol. XLVI, Londres.

— (1993b), Collected Works, vol. XLVII, Londres.

— (1989-), Karl Marx/Friedrich Engels/Gesamtausgabe (MEGA), edición iniciada en Moscú y Fráncfort en la década de 1920, bajo la dirección de David Riazánov; fue interumpida en tiempos de Stalin y retomada, primero en Berlín por Dietz Verlag (1975-1998), y posteriormente por la Internationale Marx-Engels Stiftung (IMES) y publicada en Berlín por Akademie Verlag (actualmente, De Gruyter Akademie Forschung; 1998-).

— (2002 [1848]), The Communist Manifesto, ed. e introd. a cargo de Gareth Stedman Jones, Harmondsworth [ed. cast.: Manifiesto comunista, Madrid, Akal, 2018].

Masterman, C. F. G. (1902 [1892]), From the Abyss; or its Inhabitants, By One

of Them, Londres.

— (1911), The Condition of England, Londres.

— (1920), The New Liberalism, Londres.

May, Thomas Erskine (1871), The Constitutional History of England since the Accession of George III 1760–1860, 3.a edición, 2 vols., Londres.

Mayreder, R. (1913), A Survey of the Woman Problem, trad. Herman Scheffauer, Londres.

Mazzini, Giuseppe (1861), The Italian Question and the Republicans, Londres.

— (1864), Life and Writings of Joseph Mazzini, 6 vols., Londres.

— (1907), The Duties of Man and Other Essays, Londres.

McCarthy, Justin (1871), «Republicanism in England», The Galaxy, Nueva York.

Menger, Carl (1883), Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, u. der Politischen Oekonomie Insbesondere, Leipzig.

— (1884), Die Irrthümer des Historismus in der Deutschen Nationalökonomie, Viena.

— (1976 [1871]), Principles of Economics, trad. James Dingwall y Bert F. Hoselitz, Nueva York.

— (1985 [1883]), Problems of Economics and Sociology, trad. F. J. Nock, Nueva York.

Merriam, Charles E. (1900), History of the Theory of Sovereignty since Rousseau, Londres.

— (1903), A History of American Political Theories, Nueva York.

Merz, John Theodore (1896-1914), A History of European Thought in the Nineteenth Century, 4 vols., Edimburgo.

Meyer, Rudolf (1882), Der Emanzipationskampf des Vierten Standes, 2.a edición, 2 vols., Berlín.

Meyer, Thomas (1977), Bernsteins Konstruktiver Sozialismus: Eduard Bernsteins Beitrag zur Theorie des Sozialismus, Berlín.

Michelet, Jules (1847-1853), Histoire de la Révolution Française, 7 vols., París [ed. cast.: Historia de la Revolución francesa, Madrid, Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1982].

— (1972), Oeuvres Complètes, 6 vols., P. Viallaneix (ed.), París.

Mill, James (1810), «Review of Voyage aux Indes Orientales, by Le P. Paulin De S. Barthélemy», Edimburgh Review 15, pp. 363-384.

— (1817), The History of British India, 3 vols., Londres.

— (1824), «Government», en Essays, Londres [ed. cast.: Ensayos sobre derecho y política, Granada, Comares, 1997].

— (1829), Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 2 vols., Londres.

— (1835), A Fragment on Mackintosh: being Strictures on Some Passages in the Dissertation by Sir James Mackintosh, Prefixed to the Encyclopaedia Britannica, Londres.

— (1992a [1828]), «Colonies», en «Essays from the Supplement to the Encyclopaedia Britannica», en Collected Works of James Mill, Londres.

— (1992b [1824]), «Education», en T. Ball (ed.), Political Writings, Cambridge.

Mill, John Stuart (1834), «The New Colony» [1], The Examiner, 29 de junio. Reed. en Collected Works of John Stuart Mill (J. M. Robson (ed.), 33 vols., Londres y Toronto, 1963-1991, en adelante CWM), vol. XXIII.

— (1836a), «Civilisation», CWM, vol. XVIII. Londres y Toronto.

— (1836b), «On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to it», CWM, vol. IV, Londres y Toronto.

— (1843), «Wakefield’s “The New British Province of South Australia”», CWM, vol. XXIII. Londres y Toronto.

— (1844), Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy, CWM, vol. IV, Londres y Toronto.

— (1849), «Vindication of the French Revolution of February 1848», CWM, vol. XX, Londres y Toronto.

— (1850), «The Negro Question», Fraser’s Magazine 41, pp. 25-31.

— (1859a), «A Few Words on Non-Intervention», CWM, vol. XXI, Londres y Toronto.

— (1859b), Thoughts on Parliamentary Reform, Londres.

— (1862 [1843]), A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation, 5.a edición, 2 vols., Londres.

— (1865), Auguste Comte and Positivism, Londres.

— (1874a), Autobiography, Londres.

— (1874b), Three Essays on Religion, Londres.

— (1960 [1861]), Considerations on Representative Government, London (1963–91); Collected Works of John Stuart Mill (CWM), J. M. Robson (ed.), 33 vols., Londres y Toronto [ed. cast.: Consideraciones sobre el gobierno representativo, Madrid, Alianza, 2001].

— (1963a), The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812–1848, Parte I, CWM, volumen XXI, Londres y Toronto.

— (1963b), The Earlier Letters of John Stuart Mill 1812–1848, Parte II, CWM, vol. XIII. Londres y Toronto.

— (1965a [1848]), Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy, CWM, vol. II, Londres y Toronto.

— (1965b [1843]), A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Londres.

— (1968 [1865]), Auguste Comte and Positivism, Ann Arbor.

— (1969), Essays on Ethics, Religion and Society, CWM, vol. X, Londres y Toronto.

— (1972a), The Later Letters of John Stuart Mill, 1849–1873, Parte I, CWM, vol. XIV, Londres y Toronto.

— (1972b), The Later Letters of John Stuart Mill, 1849–1873, Parte II, CWM, vol. XV, Londres y Toronto.

— (1972c), The Later Letters of John Stuart Mill, 1849–1873, Parte III, CWM, vol. XVI, Londres y Toronto.

— (1972d), The Later Letters of John Stuart Mill, 1849–1873, Parte IV, CWM, vol. XVII, Londres y Toronto.

— (1974 [1843]), A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation, Partes I y II, CWM, vols. VII-VIII, Londres y Toronto.

— (1977a), Essays on Politics and Society, Parte I, On Liberty, CWM, vol. XVIII, Londres y Toronto.

— (1977b), Essays on Politics and Society, Part II, Considerations on Representative Government, CWM, vol. XIX, Londres y Toronto.

— (1979 [1865]), An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy, CWM, vol. IX, Londres y Toronto.

— (1980 [1838 y 1840]), Mill on Bentham and Coleridge, introd. a cargo de F. R. Leavis, Cambridge.

— (1981), Autobiography and Literary Essays, CWM, vol. I, Londres y Toronto.

— (1982), Essays on England, Ireland and the Empire, CWM, vol. VI, Londres y Toronto.

— (1988), Journals and Debating Speeches, Partes I y II, CWM, vols. XXVI-XXVII, Londores y Toronto.

— (1989a), Autobiography, Londres [ed. cast.: Autobiografía, Madrid, Alianza, 2008].

— (1989b), On Liberty and Other Writings, Stefan Collini (ed.), Cambridge [ed. cast.: Sobre la libertad, Madrid, Akal, 2014].

Mill, John Stuart y Bentham, Jeremy (1987 [1861]), Utilitarianism and Other Essays, Alan Ryan (ed.), Londres.

Mill, John Stuart y Mill, Harriet Taylor (1970), Essays on Sex Equality, A. Rossi (ed.), Chicago [ed. cast.: Ensayo sobre la igualdad de los sexos, Madrid, Machado, 2001].

Miller, Samuel (1805), Brief Retrospect of the Eighteenth Century, 3 vols., Londres.

Mills, Arthur (1856), Colonial Constitutions: An Outline of the Constitutional History and Existing Government of the British Dependencies, Londres.

Miquel, Johannes von (1911), Johannes von Miquel's Reden, W. Schultze y F. Thimme (eds,), Halle, vol. I, p. 198.

Mises, Ludwig von (2005 [1990]), Economic Freedom and Interventionism: An Anthology of Articles and Essays, B. Greaves (ed.), Indianápolis.

Mitzakis, J. (1911), The Russian Oil Fields and Petroleum Industry, Londres.

Mittermaier, C. J. A. (1839), Zeitschrift für Deutsches Recht und Deutsche Rechtswissenschaft, Leipzig.

Mivart, St. George Jackson (1871), The Genesis of Species, Londres.

Mohl, Robert von (1855), Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen.

Mommsen, Theodor (2007 [1854-1856]), History of Rome, W. P. Dickson (ed. y trad.), Londres [ed. cast.: Historia de Roma, Madrid, Turner, 2012].

Money, Leo Chiozza (1905), Riches and Poverty, Londres.

Montesquieu, Charles de Secondat (1951 [1748]), De l'Esprit des Lois, París [ed. cast.: Del espíritu de las leyes, Madrid, Fundamentos, 2002; Alianza, 2015].

— (1989 [1748]), The Spirit of the Laws, A. M. Cohler, B. C. Miller y H. S. Stone (eds.), Cambridge.

Moore, Thomas (1831), The Life of Lord Edward Fitzgerald, 2 vols., Londres.

Moran, D. P. (2006 [1906]), The Philosophy of Irish Ireland, P. Maume (ed.), Dublín.

Morgan, L. H. (1877), Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation, Londres [ed. cast.: La sociedad primitiva, Madrid, Enfymion, 1987].

Morley, John (1873), «Mr Mill's Doctrine of Liberty», Fortnightly Review 14, pp. 234-256.

— (1874), On Compromise, Londres.

— (1910/1881), The Life of Richard Cobden, Londres.

Morley, John (1917), Recollections, 2 vols., Londres.

Morris, William (1884), Art and Socialism, Londres.

— (1888), A Dream of John Ball, Londres [ed. cast.: El sueño de John Ball, Barcelona, Barataria, 2007].

— (1896-1897 [1868]), The Earthly Paradise, Londres.

— (1899 [1890]), News from Nowhere or an Epoch of Rest. Being Some Chapters from a Utopian Romance, Londres.

— (2003 [1890]), News from Nowhere, David Leopold (ed.), Oxford [ed. cast.: Noticias de ninguna parte, Gerona, Abraxas, 2000].

Mühlenbruch, C. F. (1838), Doctrina Pandectarum: Scholarum in Usum, Bruselas.

Müller, Adam (1804), Die Lehre vom Gegensatz, Berlín.

— (1810), Uber König Friedrick II und die Natur, Würde und Bestimmung der Preussichen Monarchie, Berlín.

— (1817), «Der Staat, als Nutzliche Entreprise», en Adam Müller, Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, 2 vols., Viena, vol. I.

— (1922 [1809]), Elemente der Staatskunst, Jakob Baxa (ed.), 2 vols., Leipzig [ed. cast.: Elementos de política, Madrid, Doncel, 1977].

— (1923), Adam Müller: Schriften zur Staatsphilosophie, Rudolf Kohler (ed.), Múnich.

— (1931 [1810]), «Fragmente», en Adam Müller, Ausgewählte Abhandlungen, Jakob Baxa (ed.), Jena.

— (1936 [1809]), Die Elemente der Staatskunst, Leipzig.

— (1978), Twelve Lectures on Rhetoric, ed. y trad. a cargo de Dennis R. Borman y Elizabeth Leinfellner, Lincoln, NE.

Mummery, A. F. y Hobson, J. A. (1889), The Physiology of Industry: Being an Exposure of Certain Fallacies in Existing Theories of Economics, Londres.

Naumann, Franz (1905), Demokratie und Kaisertum: Ein Handbuch fur Innenpolitik, Berlín.

Neale, E. V. (1851), The Characteristic Features of Some of the Principal Systems of Socialism, Londres.

Newman, John Henry (cardenal) (1870), An Essay in the Aid of a Grammar of Assent, Londres.

— (1956), Autobiographical Writings, H. Tristram (ed.), Londres.

— (1961-2008), The Letters and Diaries of John Henry Newman, C. S. Dessain et al. (eds.), 32 vols., Londres.

— (1967 [1873]), Apologia pro Vita Sua, Martin J. Svaglic (ed.), Oxford.

Niebuhr, Barthold Georg (1926), Die Briefe Barthold Georg Niebuhrs, Dietrich Gerhard y William Norvin (eds.), 2 vols., Berlín.

Niebuhr, Reinhold (1961), «Reply to Interpretation and Criticism», en Charles W. Kegley y Robert W. Bretalln (eds.), Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought, Nueva York.

Nietzsche, Friedrich (1903), The Dawn of Day, Londres [ed. cast.: Aurora, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].

— (1910), The Genealogy of Morals, Londres.

— (1921a [1882]), Die Fröhliche Wissenschaft. Werke, vol. 5, Stuttgart [ed. cast.: La gaya ciencia, Madrid, Akal, 2001].

— (1921b [1872]), Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Werke, vol. 1, Stuttgart [ed. cast.: El origen de la tragedia, Madrid, Espasa, 2006].

— (1954), The Portable Nietzsche, Walter Kaufmann (ed.), Nueva York.

— (1968a [1883]), Also Sprach Zarathustra. Werke, Sección VI, vol. 1, Berlín [ed. cast.: Así habló Zaratustra, Madrid, ME Editores, 2000].

— (1968b [1887]), Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Werke, Sección VI, vol. 2, Berlín [ed. cast.: La genalogía de la moral, Madrid, Edaf, 2000].

— (1994a), Écrits Autobiographiques 1856–1869, trad. Marc Crépon, París.

— (1994b [1887]), On the Genealogy of Morality, trad. Carol Diethe, Cambridge.

— (2001 [1882]), The Gay Science with a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs, B. Williams (ed.), Cambridge.

— (2003), Writings from the Late Notebooks, Cambridge.

Nitti, Francesco S. (1895 [1890]), Catholic Socialism, trad. Mary Mackintosh, Londres.

— (1911), Catholic Socialism, Londres.

Novalis [Friedrich von Hardenberg] (1929), «Randbemerkungen zu Fr. Schlegel's Ideen», en P. Kluckhohn (ed.), Schriften, vol. III, Leipzig.

— (1969a), Novalis Werke, Gerhard Schulz (ed.), Múnich.

— (1969b [1799]), «Die Christenheit oder Europa», en Novalis Werke, Gerhard Schulz (ed.), Múnich.

— (1969c [1798]), «Glauben und Liebe oder der Konig und die Königin», en Novalis Werke, Gerhard Schulz (ed.), Múnich.

— (1969d [1798]), «Politische Aphorism», en Novalis Werke, Gerhard Schulz (ed.), Múnich.

— (1969e [1797-1798]), «Vermischte Bemerkungen», en Novalis Werke, Gerhard Schulz (ed.), Múnich.

— (1996 [1799]), «Christianity or Europe: A Fragment», en Frederick C. Beiser (ed. y trad.), The Early Political Writings of the German Romantics, Cambridge [ed. cast.: La cristiandad y Europa, CEPC, 1977].

Noyes, John Humphrey (1870), History of American Socialisms, Londres.

O'Brien, James Bronterre (1859), A Dissertation and Elegy, on the Life and Death of the Immortal Maximilian Robespierre, Londres.

O'Connell, Daniel (1846), The Life and Speeches of Daniel O'Connell, John O'Connell (ed.), 2 vols., Dublín.

O'Connell, Maurice R. (ed.) (1977), The Correspondence of Daniel O'Connell, vol. IV, 1829–32, Dublín.

O'Connor, Arthur; Emmett, T. A. y McNeven, W. J. (1798), Memoir [on the objects of the Societies of United Irishmen] With the Substance of their Examination before the Secret Committee of the House of Lords, Londres.

O'Meara, Barry E. (1824), Napoléon en Exil, 2 vols., París.

Orsini, Felice (1857), Memoirs and Adventures of Felice Orsini, Edimburgo.

Owen, Robert (1858), The Life of Robert Owen, 2 vols., Londres.

— (1991 [1813]), A New View of Society, Gregory Claeys (ed.), Londres.

— (1993), Selected Works of Robert Owen, 4 vols., Gregory Claeys (ed.), Londres.

Paine, Thomas (1908), The Writings of Thomas Paine, Moncure Conway (ed.), 4 vols., Nueva York.

— (1989a [1776-1797]), Political Writings, Bruce Kuklick (ed.), Cambridge.

— (1989b), The Rights of Man, Parte I, Political Writings, Bruce Kuklick (ed.), Cambridge.

— (1992), Rights of Man, G. Claeys (ed.), Indianápolis [ed. cast.: Los derechos del hombre, Barcelona, Debate, 2016].

Paley, William (1785), Principles of Moral and Political Philosophy, Londres.

— (1802), Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature, Londres.

Palgrave, R. H. I. (1899), Dictionary of Political Economy, 3 vols., Londres.

Pankhurst, Christabel (s.f.), The Militant Methods of the N.W.S.P.U., Londres.

Parkin, George (1892), Imperial Federation and the Problem of National Unity, Londres.

Pater, Walter (1974), Selected Writings, Howard Bloom (ed.), Nueva York.

Pearson, Karl (1887a), The Moral Basis of Socialism, Londres.

— (1887b), Socialism, Its Theory and Practice, Londres.

— (1905 [1901]), National Life from the Standpoint of Science, Londres.

— (1912), Darwinism, Medical Progress and Eugenics, The Cavendish Lecture 1912, Londres.

— (1914-1930), The Life, Letters and Labours of Francis Galton, 3 vols., Cambridge.

Pease, William H. y Pease, Jane H. (1965), The Antislavery Argument, Pease and Pease (ed.) (American Heritage Series), Indianápolis.

Pelz, William A. (ed.) (1994), Wilhelm Liebknecht and German Social Democracy: A Documentary History, trad. Erich Hahn, Westport, CT.

Penty, A. P (1906), The Restoration of the Gild System, Londres.

Pigott, Richard (1883), Personal Recollections of an Irish National Journalist, Dublín.

Place, Francis, Place Papers, British Library, Add. Mss. 35153.

Platón (1888), The Republic of Plato, trad. e introd. Benjamin Jowett, 3.a edición, Oxford [ed. cast.: La república, Madrid, Akal, 2009].

Playfair, William (1805), «The Life of Dr. Adam Smith», en Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 11.a edición, 3 vols., Londres, vol. I.

Plekhanov (Plejánov), G. V. (1934), Essays in the History of Materialism, Londres.

— (1969 [1897]), «The Materialist Conception of History», publicado como apéndice de su Fundamental Problems of Marxism, Londres.

Poincaré, Henri (1960 [1901]), «Lettre à M. Léon Walras», en Walras, «Économique et Mécanique», Metroeconomica 12 (1960), pp. 3-11.

Pollack, Norman (1977), The Populist Mind, Norman Pollack (ed.) (American Heritage Series), Indianápolis.

Pollock, Frederick (1896), A First Book of Jurisprudence, Londres.

Pollock, Frederick y Maitland, F. W. (1895), A History of English Law before the Time of Edward I, Cambridge.

Portalis, J. E. M. (1827), De l’Usage et de l’Abus de l’Esprit Philosophique durant le Dix-huitième Siècle, París.

— (1840), Discours sur la Science Sociale, París.

— (1844), Discours, París.

Producteur, Le Journal de l’Industrie des Sciences et des Beaux Arts, 5 vols. (1826), París.

Proudhon, Pierre-Joseph (1868 [1848]), «Solution du Problème Social», en Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon, París.

— (1875), Correspondance de P.-J. Proudhon, 14 vols., París.

— (1923a [1851]), General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century, Londres.

— (1923b [1851]), Idée Générale de la Révolution au XIXe Siècle, París.

— (1923c [1846]), Système des Contradictions Économiques, 2 vols., París [ed. cast.: Sistema de las contradicciones económicas, Madrid, Júcar, 1975].

— (1924 [1865]), De la Capacité Politique des Classes Ouvrières, París [ed. cast.: La capacidad política de la clase obrera, Madrid, Júcar, 1978].

— (1926a [1839]), De la Célébration du Dimanche, París.

— (1926b [1840]), Qu’est-ce que la Propriété?, París.

— (1927 [1843]), De la Création de l’Ordre dans l’Humanité, París.

— (1929 [1863]), Du Principe Fédératif, París [ed. cast.: El principio federativo, Madrid, Editora Nacional, 1977].

— (1930 [1858]), De la Justice dans la Révolution et dans l’Église, 2 vols., París.

— (1960), Carnets de P.-J. Proudhon, 4 vols., Pierre Haubtmann (ed.), París.

— (1994 [1840]), Qu’est-ce que la Propriété? Ou Recherches sur le Principe du

Droit et du Gouvernement, Donald R. Kelley y Bonnie G. Smith (eds.), Cambridge [ed. cast.: ¿Qué es la propiedad?, Barcelona, Tusquets, 1977].

Pryme, George (1823), An Introductory Lecture and Syllabus, to a Course Delivered in the University of Cambridge, on the Principles of Political Economy, Cambridge.

Puchta, G. F. (1828), Das Gewohnheitsrecht, Marburgo.

Pufendorf, S. (1672), De Jure Naturae et Gentium (Sobre el derecho natural y de gentes).

Rae, John (1891), Contemporary Socialism, 2.a edición, Londres.

Ranade, Mahadev Govind (1906 [1892]), Essays on Indian Economics, 2.a edición, Madras.

Ranke, Leopold von (1824), Geschichte der Romanischen und Germanischen Voelker, Berlín.

— (1827), Die Osmanen und die Spanische Monarchie im 16. und 17. Jahrhundert, Berlín [ed. cast.: La monarquía española de los siglos XVI y XVII, Sevilla, Espuela de Plata, 2011].

— (1867-1890), Sämtliche Werke, 54 vols., Leipzig.

— (1901), The History of the Popes, 3 vols., trad. E. Fowler, Nueva York.

— (1925-1926), Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 vols., P. Joachimsen (ed.), Múnich.

— (1949), Das Briefwerk, W. P. Fuchs (ed.), Hamburgo.

— (1964-1975), Aus Werk und Nachlass, 4 vols., Múnich.

Rathbone, E. (1924), The Disinherited Family, Londres.

Read, D. B. (1896), The Canadian Rebellion of 1837, Toronto.

Reclus, Élisée (1925 [1851]), «Développement de la Liberté dans le Monde», Le Libertaire (28 de agosto a 1 de diciembre de 1925).

Rémusat, Charles de (1860), Politique Libérale ou Fragments pour Servir à la Défense de la Révolution Française, París.

— (2003), La Pensée Politique Doctrinaire sous la Restauration, Darío Roldan (ed.), París.

The Republican, vol. I, n.o 1 (27 de agosto de 1819), Londres.

Reybaud, Louis (1840), Études sur les Réformateurs ou Socialistes Modernes, París.

— (1864), Études sur les Réformateurs Modernes, 7.a edición, París.

Reynolds, Sir Joshua (1778), Seven Discourses Delivered in the Royal Academy by the President, Londres.

R. H. (1865), The Insurrection in Jamaica, Londres.

Ricardo, David (1817), On the Principles of Political Economy and Taxation, Londres.

— (1819), On the Principles of Political Economy and Taxation, 2.a edición, Londres.

— (1951-1973), The Works and Correspondence of David Ricardo, Piero Sraffa (ed.), 11 vols., Cambridge.

— (1973 [1817]), The Principles of Political Economy and Taxation, Donald Winch (ed.), Nueva York [ed. cast.: Principios de economía política y tributación, Madrid, Pirámide, 2003].

Riehl, Wilhelm Heinrich (1897 [1851]), Die Bürgerliche Gesellschaft, 9.a edición, Stuttgart.

Ritchie, David George (1889), Darwinism and Politics, Londres.

— (1891), The Principles of State Interference: Four Essays on the Political Philosophy of Mr Herbert Spencer, J. S. Mill, and T. H. Green, Londres.

— (1893), Darwin and Hegel: With Other Philosophical Studies, Londres.

— (1895), Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions, Londres.

Ritter, Constantin (1910), Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, Múnich.

Robertson, J. P. y Robertson, W. P. (1839), Francia's Reign of Terror. Being the Continuation of the Letters on Paraguay, 3 vols., Londres.

Rodbertus-Jagetzow, Johann Karl (1880), Briefe und Socialpolitische Aufsätze, Rudolf Meyer (ed.), 2 vols., Berlín.

Roebuck, J. A. (1897), Life and Letters of John Arthur Roebuck P.C., Q.C., M.P. with Chapters of Autobiography, Robert Eadon Leader (ed.), Londres y Nuev York.

Roesler, Hermann (1871), Uber die Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkwirtschaftstheorie, 2.a edición, Erlangen.

Rogers, J. E. Thorold (1885), The British Citizen: His Rights and Privileges. A Short History, Londres.

Roscher, Wilhelm (1843), Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirthschaft nach Geschichtlicher Methode, Gotinga.

— (1882), Principles of Political Economy, trad. John J. Lalor, 2 vols., Chicago.

Roscher, Wilhelm y Jannasch, Robert (1885), Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung, Leipzig.

Rosenkranz, Karl (1972 [1844]), G. W. F. Hegels Leben, Darmstadt.

Rossi, Pellegrino (1840), Cours d'Économie Politique, París.

Rotteck, Karl von y Welcker, Carl Theodor (eds.) (1834-1839), Staats-Lexicon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften, 15 vols., Altona.

Rousseau, Jean-Jacques (1970), Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), 4 vols., París [ed. cast.: Obras, Augusta, 1967].

Rowntree, B. S. (1901), Poverty: A Study of Town Life, Londres.

Royer-Collard, Pierre-Paul (1861), La Vie Politique de M. Royer-Collard: Ses Discours et ses Écrits, 2 vols., París.

Ruge, Arnold (1832), Die Platonische Ästhetik, Halle.

— (1837), Neue Vorschule der Ästhetik: Das Komische, Halle.

Ruskin, John (1849), The Seven Lamps of Architecture, Londres [ed. cast.: Las siete lámparas de la arquitectura, Valladolid, Maxtor, 2015].

— (1853), The Stones of Venice, Londres [ed. cast.: Las piedras de Venecia, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 2000].

— (s.f. [1865]), Sesames and Lilies, Londres [ed. cast.: Sésamos y lirios, Madrid, Cátedra, 2015].

— (1872), The Works of John Ruskin, 11 vols., Londres.

— (1903-1912), The Works of John Ruskin, 39 vols., E. T. Cook y Alexander Wedderburn (eds.), Londres.

— (1906 [1856]), Modern Painters IV, Works, vol. VI, E. T. Cook y A. Wedderburn (eds.), Londres.

Russell, Bertrand (1896), German Social Democracy: Six Lectures, Londres.

— (1956), Portraits from Memory and other Essays, Londres.

— (1983–), Collected Papers, vols. I, VII, VIII, XII, Londres.

Rutherford, John (1877), The Secret History of the Fenian Conspiracy, 2 vols., Londres.

Saint-Simon, Henri de (1865-1878), Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin, 47 vols., París.

— (1958 [1828-1829]), The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition, First Year, 1828–1829, Georg G. Iggers (ed.), Boston.

— (1964), Henri de Saint-Simon: Social Organization, the Science of Man, and Other Writings, Felix Markham (ed.), Nueva York.

— (1975), Henri Saint-Simon: Selected Writings on Science, Industry, and Social Organisation, Keith Taylor (ed.), Londres.

— (1976), The Political Thought of Saint-Simon, Ghita Ionescu (ed.), Oxford.

Saint-Simon, Henri de y Comte, Auguste (1966 [1823-1824]), «Catéchisme des Industriels», en Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon, París [ed. cast.: El catecismo político de los industriales, Barcelona, Orbis, 1985].

Sainte-Beuve, Charles-Augustin (1947 [1872]), P.-J. Proudhon, Sa Vie et Sa Correspondance, 1838–1848, París.

— (1993), Portraits Littéraires, Gerald Antoine (ed.), París.

Salat, Jakob (1802), Auch ein Paar Worte uber die Frage: Führt die Aufklärung zur Revolution, Múnich.

Samuel, Herbert (1902), Liberalism: An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England, Londres.

— (1904), «The Cobden Centenary and Modern Liberalism», Nineteenth Century 55, pp. 898-909.

Sand, Georges (1964-1995), Correspondance, Georges Lubin (ed.), 26 vols., París.

Saraswati, Swami Dayananda (1927 [1874]), The Light of Truth (Satyarth Prakash), trad. G. Bharadwaja, Lahore.

Sargant, W. L. (1860), Robert Owen and his Philosophy, Londres.

Savigny, Karl Friedrich (1831), On the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence, trad. A. Hayward, Londres [ed. cast.: De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del derecho, Granada, Comares, 2008].

— (1840), System des Heutigen Römischen Rechts, Berlín [ed. cast.: Sistema del derecho romano actual, Granada, Comares, 2005].

Say, Jean-Baptiste (1803), Traité d'Économie Politique, ou Simple Exposition de la Manière dont se Forment, se Distribuent, et se Consomment les Richesses, 2 vols., París.

— (1807), Abhandlung über die National-Oekonomie, 2 vols., Halle y Leipzig.

Schaack, Michael J. (1889), Anarchy and Anarchists: A History of the Red Terror and the Social Revolution in America and Europe, Chicago.

Schaeffle, A. (1889), The Quintessence of Socialism, Londres.

Schiller, Friedrich (1793), Über Anmut und Würde, Leipzig [ed. cast.: Sobre la gracia y la dignidad, Barcelona, Icaria, 1985].

— (1967 [1795]), On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters, ed. y trad. Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford [ed. cast.: Cartas sobre la educación estética de la humanidad, Barcelona, Acantilado, 2008].

— (1982), On the Aesthetic Education of Man, trad. E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford.

— (1984 [1795-1796]), «Über Naıve und Sentimentale Dichtung», en Gerhard Fricke y Herbert G. Gopfert (eds.), Über das Schöne und die Kunst. Schriften zur Ästhetik, Múnich.

Schlegel, A. W. (1808), Über das Verhältnis der Bildenden Künste zur Natur, Landshut.

Schlegel, Friedrich (1964 [1804-1805]), Die Entwicklung der Philosophie in Zwolf Büchern, en Philosophische Vorlesungen, Jean-Jacques Ansttett (ed.), Kritsche Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 22 vols., vol. XIII, Múnich.

— (1966 [1820-1823]), Die Signatur des Zeitalters, en Studien zur Geschichte und Politik, Ernst Behler (ed.), Kritsche Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 22 vols., vol. VII, Múnich.

— (1968 [1799-1800]), Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms, trad. E. Behler y R. Struc, University Park, PA.

— (1969 [1827]), Philosophie des Lebens. In fünfzehn Vorlesungen zu Wien im

Jahre 1827, Ernst Behler (ed.), Kritsche Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 22 vols., vol. X, Múnich.

— (1996a [1796]), «Essay on the Concept of Republicanism Occasioned by the Kantian Tract Perpetual Peace», en Frederick Beiser (ed. y trad.), The Early Political Writings of the German Romantics, Cambridge.

— (1996b [1800]), «Ideas», en Frederick Beiser (ed. y trad.), The Early Political Writings of the German Romantics, Cambridge [ed. cast.: Ideas, Valencia, Pre-Textos, 2011].

— (2003 [1797-1799]), «Critical Fragments», «Athenaeum Fragments», «Ideas», en J. M. Bernstein (ed.), Classic and Romantic German Aesthetics, Cambridge.

Schleiermacher, Friedrich (1845), Lehre vom Staat, G. Wolde (ed.), Fr. Schleiermachers Sämmtliche Werke, Chr. Brandis (ed.), 30 vols., vol. VIII, Berlín.

— (1967), Schleiermachers Werke: Auswahl in vier Bänden, 4 vols., Otto Braun y Johannes Bauer (eds.), Aalen.

— (1984 [1799]), Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, en Günter Meckenstock (ed.), Schriften aus der Berliner Zeit, 1796–1799, Berlín y Nueva York [ed. cast.: Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados, Madrid, Tecnos, 1990].

— 1988 [1796-1799]), On Religion: Speeches to its Cultured Despisers, trad. Richard Crouter, Cambridge.

Schopenhauer, Arthur (1818), Die Welt als Wille und Vorstellung [ed. cast.: El mundo como voluntad y representación, Madrid, Trotta, 2005].

Schramm, C. A. (1885), Rodbertus, Marx, Lassalle, Múnich.

Seeley, J. R. (1870), «The English Revolution of the Nineteenth Century», MacMillan’s Magazine 22, pp. 241-251, 347-358, 444-451.

— (1883), The Expansion of England: Two Courses of Lectures, Londres.

— (1885), «Our Insular Ignorance», The Nineteenth Century, 18, pp. 861-873.

Senior, Nassau W. (1965 [1836]), An Outline of the Science of Political Economy, Londres.

Seton-Watson, R. W. (1915), The Spirit of the Serb, Londres.

— (1917), The Rise of Nationality in the Balkans, Londres.

Seward, A. C. (ed.) (1909), Darwin and Modern Science: Essays in Commemoration of the Fiftieth Anniversary of the Publication of The Origin of Species, Cambridge.

Shaw, George Bernard (1900), Fabianism and the Empire: A Manifesto by the Fabian Society, Londres.

Shelley, Percy Bysshe (1965a), The Complete Works of Percy Bysshe Shelley, Roger Ingpen y Walter E. Peck (eds.), 10 vols., Nueva York.

— (1965b [1819]), A Philosophical View of Reform, en Shelley, Complete Works, vol. VII, Nueva York.

— (1965c [1821]), In Defence of Poetry, en Shelley, Complete Works, vol. VII, Nueva York [ed. cast.: Defensa de la poesía, Barcelona, Libros de la Frontera, 2016].

— (1965d [1812]), Queen Mab, en Shelley, Complete Works, vol. I, Nueva York.

— (1965e[1815-1819?]), Speculation of Morals, en Shelley, Complete Works, vol. VII, Nueva York.

Sidgwick, Henry (1874), The Methods of Ethics, Londres.

— (1883), The Principles of Political Economy, Londres.

— (1886), «The Historical Method», Mind 11, pp. 203-219.

— (1891), The Elements of Politics, Londres.

— (1902), Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and J.

Martineau, Londres.

— (1904 [1885]), Miscellaneous Essays and Addresses, Londres.

Sieyès, Emmanuel Joseph (2003), Political Writings, Michael Sonenscher (ed.), Indianápolis.

Silbey, Joel H. (ed.) (1999), The American Party Battle: Election Campaign Pamphlets: 1828–76, 2 vols., Harvard.

Simmel, Georg (1971), On Individuality and Social Forms: Selected Writings, Donald N. Levine (ed.), Chicago.

Simon, John (1897 [1890]), English Sanitary Institutions, Reviewed in their Course of Development and in some of their Political and Social Relations, Londres.

Sinclair, M. (1912), Feminism, Londres, The Women Writers' Suffrage Society.

— (1922), The New Idealism, Londres.

Sismondi, Jean Charles Leonard Simonde de (1832 [1826]), A History of the Italian Republics, Being a View of the Origin, Progress and Fall of Italian Freedom, Londres.

— (1975 [1827]), Nouveaux Principes d'Économie Politique, 2.a edición, t. II, París.

— (1991 [1819] trad. inglesa), New Principles of Political Economy, R. Hyse y R. Heilbroner (eds.), New Brunswick.

Smith, Adam (1809), The Theory of Moral Sentiments, 12.a edición, Londres.

— (1974 [1759]), The Theory of Moral Sentiments, D. D. Raphael y A. L. Macfie (eds.), Oxford [ed. cast.: Teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 2012].

Soloviev (Soloviov, Solovieff), Vladimir (1888), L'Idée Russe, París.

— (1889), La Russie et L'Église Universelle, París.

— (1915 [1900]), Three Conversations on War, Progress, and the End of Universal History, trad. A. Bakshy, San Petersburgo.

— (2000), Politics, Law, Morality (Russian Literature and Thought), V. Wozniuk (ed. y trad.), New Haven y Londres.

Sombart, Werner (1906), Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?, Tubinga [ed. cast.: ¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?, Madrid, Capitán Swing, 2008].

— (1909 [1913]), The Jews and Modern Capitalism, trad. M. Epstein, Londres.

— (1913 [1909]), Socialism and the Social Movement, Londres.

Sorel, Georges (1916 [1908]), Reflections on Violence, trad. T. E. Hulme, Londres [ed. cast.: Reflexiones sobre la violencia, Madrid, Alianza, 2005].

— (1969), Reflections on Violence, Nueva York.

Sotheran, Charles (1892), Horace Greeley; and other Pioneers of American Socialism, Nueva York.

Southey, Robert (1812), «Inquiry into the Poor Laws, &c.», The Quarterly Review 8, pp. 319-356.

— (1825), The Book of the Church, Londres.

— (1829), Sir Thomas More: or Colloquies on the Progress of Society, 2 vols., Londres.

— (1832a), Essays, Moral and Political, 2 vols., Londres.

— (1832b [1828]), «On the Catholic Question», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. II, Londres.

— (1832c [1818]), «On the Means of Improving the People», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. II, Londres.

— (1832d [1817]), «On the Rise and Progress of Popular Disaffection», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. II, Londres.

— (1832e [1816]), «On the State of the Poor and the Means Pursued by the Society for Bettering their Condition», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. I, Londres.

— (1832f [1812]), «On the State of the Poor, the Principles of Mr. Malthus' Essay on Population, and the Manufacturing System», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. I, Londres.

— (1832g [1822, 1824]), «Two Letters Concerning Lord Byron», en Southey, Essays, Moral and Political, vol. II, Londres.

— (1844), Poetical Works, Londres.

— (1856), Selections from the Letters of Robert Southey, 4 vols., Londres.

Spencer, Herbert (1876-1896), The Principles of Sociology, 3 vols., Londres.

— (1902a), «Imperialism and Slavery», en Facts and Comments, Londres.

— (1902b), «Re-barbarisation», en Facts and Comments, Londres.

— (1902c), «Regimentation», en Facts and Comments, Londres.

— (1908), Life and Letters, David Duncan (ed.), Londres.

— (1969 [1884]), The Man versus the State, Donald Macrae (ed.), Londres.

— (1982 [1884]), The Man versus the State, with Six Essays on Government, Society and Freedom, E. Mack y A. J. Nock (eds.), Indianápolis [ed. cast.: El hombre contra el Estado, Madrid, Unión Editorial, 2012].

— (1992 [1842]), «The Proper Sphere of Government», en The Man Versus the State, With Six Essays on Government, Society, and Freedom, Indianápolis.

— (1996 [1882]), Political Institutions, Being Part V of The Principles of Sociology, en Herbert Spencer, Collected Writings, Michael Taylor (ed.), vol. VIII, Londres.

Spinoza, Benedict [Baruch] (2000 [1677]), Ethics, G. H. R. Parkinson (ed. y trad.), Oxford [ed. cast.: Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid,

Tecnos, 2014].

Staël, Germaine de (2008 [1818]), Considerations on the Principal Events of the French Revolution, A. Craiutu (ed.), Indianápolis [ed. cast.: Consideraciones sobre la Revolución francesa, Barcelona, Arpa, 2017].

Stahl, Friedrich Julius (1830), Die Philosophie des Rechts nach Geschichtlicher Ansicht, Heidelberg.

— (1833), Die Philosophie des Rechts, Hildesheim.

— (1840), Die Kirchenverfassung und Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen.

Stanton, Elizabeth Cady et al. (1881), History of Woman Suffrage, Nueva York.

Steevens, G. W. (1899), In India, Londres.

Stein, Lorenz von (1848), Der Sozialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, 2.a edición, 2 vols., Leipzig.

— (1956 [1856]), Begriff und Wesen der Gesellschaft, publicado originalmente como parte de Die Gesellschaftslehre, vol. II, Colonia y Opladen.

— (1964 [1850]), The History of the Social Movement in France, 1789–1850, trad. Kaethe Mengelberg, Totowa, NJ.

— (2002 [1850]), Le Concept de Société, Norbert Waszek (ed.), trad. Marc Beghin, Grenoble.

Stephen, James Fitzjames (1862), «Liberalism», Cornhill Magazine 5, pp. 70-83.

— (1873a), Liberty, Equality, Fraternity, Londres.

— (1873b), «Parliamentary Government», Contemporary Review 23, pp. 1-19 y 168-181.

— (1892 [1874]), Horae Sabbaticae, segunda serie, Londres.

— (1978 [1879-1893]), The Principles of Ethics, 2 vols., Indianápolis.

— (1991 [1873]), Liberty, Equality, Fraternity, and Three Brief Essays, con una nueva introducción de Richard A. Posner y notas de R. J. White, Chicago.

Stephen, Leslie (1875), «The Machinery of Government», Fortnightly Review 18, pp. 836-852.

— (1876), History of English Thought in the Eighteenth Century, 2 vols., Londres.

— (1894), «Mill, John Stuart (1806-1873)», Dictionary of National Biography, Oxford.

— (1900), The English Utilitarians, 3 vols., Londres.

Stirner, Max [Johann Caspar Schmidt] (1845), Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig.

— (1995 [1845]), The Ego and Its Own, D. Leopold (ed.), Cambridge.

Stopes, Charlotte (1907a), British Freewomen: Their Historical Privilege, Londres.

— (1907b), The Sphere of ‘Man’ in Relation to That of ‘Woman’ in the Constitution, Londres.

Strauss, David Friedrich (1840-1841), The Christian Faith in its Historical Development and Battle with Modern Science, Tubinga.

— (1841), Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift uber das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3 vols., Tubinga.

Stutfield, Hugh (1897), «The Psychology of Feminism», Blackwood’s Edinburgh Magazine, enero, pp. 104-117.

Sumner, William Graham (1911), War and Other Essays, A. G. Keller (ed.), New Haven y Londres.

— (1963), Social Darwinism: Selected Essays, Stow Persons (ed.), Nueva York.

— (1989 [1883]), What Social Classes Owe to Each Other, Caldwell, ID.

Swanwick, Helena (1915), Women and War, Londres.

Tácito (1970), The Agricola and the Germania, trad. e introd. a cargo de H. Mattingly, Harmondsworth [ed. cast.: Vida de Julio Agrícola. Germania. Diálogo de los oradores, Madrid, Akal, 1999].

Taine, Hippolyte Adolphe (1872), Notes sur L'Angleterre, París.

— (1878-1885), The Revolution, 3 vols., trad. J. Durand, Londres.

— (1962 [1881]), The Origins of Contemporary France: The French Revolution, trad. John Durand, 3 vols., Gloucester, MA.

Tarde, Jean Gabriel de (1901), L'Opinion et la Foule, París.

— (1905), Underground Man, trad. C. Breton, Londres.

Taylor, Harriet (1998), The Complete Works of Harriet Taylor Mill, J. E. Jacobs (ed.), Bloomington, IN.

Temple, F. et al. (1861 [1860]), Essays and Reviews, 4.a edición, Londres.

Thierry, Augustin (1866), Essai sur l'Histoire de la Formation et des Progrès du Tiers État, París.

Thompson, C. Bradley (2004), Antislavery Political Writings, 1833–1860, Nueva York.

Thompson, George Carslake (1886), Public Opinion and Lord Beaconsfield, 1875–1880, 2 vols., Londres.

Thompson, Herbert M. (1896), Russian Politics, Londres.

Thompson, William (1827), Labour Rewarded, or the Claims of Capital and Labour reconciled through Co-operation, Londres.

— (1997 [1825]), Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, Cork [ed. cast.: La demanda de la mitad de la raza humana, Granada, Comares, 2001].

Thompson, W. F. (1839), The Practical Philosophy of the Muhammadan People

(traducción de ‘Akhlaq-I-Jalali’), Londres.

Thoreau, Henry David (1996), Political Writings, Nancy Rosenblum (ed.) (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge.

Thorold Rogers, J. E. (1885), The British Citizen: His Rights and Privileges. A Short History, Londres.

The Times-Parnell Commission Speech (1890), Londres.

Tocqueville, Alexis de (1835-1840), Democracy in America, 2 vols., Nueva York [ed. cast.: La democracia en América, Madrid, Akal, 2007].

— (1837a), «First Letter on Algeria», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1837b), «Second Letter on Algeria», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1841), «Essay on Algeria», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1846), «Intervention in the Debate over the Appropriation of Special Funding», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1847a), «First Report on Algeria», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1847b), «Second Report on Algeria», reed. en Writings on Empire and Slavery (2001), J. Pitts (ed.), Baltimore.

— (1945 [1835, 1840]), Democracy in America, Phillips Bradley (ed.), Nueva York.

— (1951 [1835, 1840]) (1–2), De la Démocratie en Amérique, en Oeuvres Complètes, vol. I, París.

— (1952 [1856]), L’Ancien Régime et la Révolution, en Oeuvres Complètes, vol. II, París [ed. cast.: El Antiguo Régimen y la Revolución, Madrid, Istmo,

2004].

— (1959a), The European Revolution and Correspondence with Gobineau, John Lukacs (ed.), Nueva York.

— (1959b), Oeuvres, Papiers et Correspondances, vol. IX, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau, París.

— (1959c), Recollections, J. P. Mayer (ed.), trad. Alexander Teixeira de Mattos, Nueva York.

— (1968 [1835]), Democracy in America, 2 vols., J. P. Mayer (ed.), trad. George Lawrence, Nueva York.

— (1971 [1893]), Recollections, J. P. Mayer y A. P. Kerr, Nueva York.

— (1985), Selected Letters on Politics and Society, R. Boesche (ed.), Berkeley y Londres.

— (1986), Correspondance Étrangère d'Alexis de Tocqueville, en Oeuvres Complètes, vol. VII, París.

— (1990), Écrits et Discours Politiques, en Oeuvres Complètes, vol. III, París.

— (1998 [1856]), The Old Regime and the Revolution, Chicago.

— (2000 [1835 y 1840]), Democracy in America, ed. y trad. a cargo de Harvey Mansfield y Debra Winthrop, Chicago.

— (2001), Writings on Slavery and Empire, Jennifer Pitts (ed.), Baltimore.

— (2005), Textes Économiques, Jean-Louis Benoît y Eric Keslassy (eds.), París.

Tone, Wolfe (1827), Memoirs of Theobald Wolfe Tone, 2 vols., Londres.

Tönnies, Ferdinand (1914), «Rechtsstaat und Wolfahrtsstaat», Archiv fur Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Berlín y Leipzig, vol. VIII, 1, pp. 65-70.

— (1974), On Social Ideas and Ideologies, E. G. Jacoby (ed. y trad.), Nueva York.

— (2001 [1887]), Gemeinschaft und Gesellschaft, ed. y trad. de J. Harris y M. Hollis como Community and Civil Society, Cambridge.

Treitschke, Heinrich von (1971 [1870]), «Das Constitutionelle Königtum in Deutschland», Preußische Jahrbücher, reed. en Treitschke, Historisch-Politische Aufsätze, vol. 3, pp. 427 y ss.

Tucker, Benjamin R. (1969 [1897]), Instead of a Book. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism, Nueva York.

Tuckwell, Rev. W. (1889), Christian Socialism, Londres.

«The Twelfth Annual Meeting» (1899), en Publications of the American Economic Association, 3.a serie, 1:, pp. 37-43.

Urwick, E. J. (1912), A Philosophy of Social Progress, Londres.

Veblen, T. (1912 [1899]), The Theory of the Leisure Class, Nueva York [ed. cast.: Teoría de la clase ociosa, México, Fondo de Cultura Económica, 2004].

Villeneuve-Bargemont, J. P. A. (1834), Économie Politique Chrétienne, ou Recherches sur la Nature et les Causes du Paupérisme en France et en Europe, 3 vols., París.

Villermé, Louis René (1840), Tableau de l'État Physique et Moral des Ouvriers, 2 vols., París.

Vollgraf, C. E. y Roth, R. (2003), Manuskripte und Redaktionelle Texte zum dritten Buch des 'Kapitals', MEGA 11/14, Berlín.

Von Mohl, Robert (1855), Die Geschichte und Literatur der Staatswissen-schaften, Erlangen.

Von Rosen, Barón A. (1872), Russian Conspirators in Siberia: A Personal Narrative, Londres.

Wagner, Richard (1974), Ausgewählte Schriften, Dietrich Mack (ed.), Fráncfort del Meno.

— (1993), The Art Work of the Future and Other Writings, trad. W. Ashton Ellis,

Lincoln y Londres [ed. cast.: La obra de arte del futuro, Valencia, Universidad de Valencia, 2017].

— (1994), Religion and Art, trad. W. Ashton Ellis, Lincoln y Londres.

Wakefield, Edward Gibbon (1968 [1829]), «Outline of a System of Colonisation», en The Collected Works of Edward Gibbon Wakefield, M. F. Lloyd Prichard (ed.), Glasgow.

Wallace, A. R. (1882), Land Nationalisation: Its Necessity and its Aims, Londres.

— (1891), Natural Selection and Tropical Nature: Essays on Descriptive and Theoretical Biology, Londres.

— (1903), Man's Place in the Universe: A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds, Londres.

Wallas, Graham (1914), The Great Society. A Psychological Study, Londres.

— (1951 [1898]), The Life of Francis Place, 4.a edición, Londres.

— (1962 [1908]), Human Nature in Politics, Londres.

Walras, Léon (1858), Francis Sauveur, París.

— (1896), Études d'Économie Sociale, París.

— (1926), Éléments d'Économie Politique Pure, Lausana [ed. cast.: Elementos de economía política pura, Madrid, Alianza, 1987].

Warren, Josiah (1852), Equitable Commerce, Nueva York.

Watson, Robert Spence (1871), «On the Best Method of Providing Higher Education in the Boroughs», en Transactions of the National Association for the Promotion of Social Science 1870, Londres.

Watts, Charles (1873), The English Monarchy and American Republicanism, Londres.

Webb, Beatrice (1886), «The History of English Economics», Passfield MSS,

London School of Economics.

— (1886-1887), Diary, typescript, vol. X, Passfield MSS, London School of Economics.

Webb, Sidney (1910), «Social Movements», en G. P. Gooch (ed.), Cambridge Modern History, vol. XII: The Latest Age, Cambridge.

— (s.f.), Difficulties of Individualism, tratado fabiano no. 69.

Webb, Sidney y Webb, Beatrice (1902 [1899]), Industrial Democracy, Londres [ed. cast.: La democracia industrial, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004].

Weber, Max (1947 [1925]), The Theory of Social and Economic Organisation, Talcott Parsons (ed), Nueva York.

— (1948), From Max Weber: Essays in Sociology, H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Chicago y Londres.

— (1954 [1925]), Max Weber on Law in Economy and Society, Harvard.

— (1962 [1864-1920]), Basic Concepts in Sociology, trad. H. P. Secher, Nueva York [ed. cast.: Conceptos sociológicos fundamentales, Madrid, Alianza, 2010].

— (1975 [1902]), Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics, Guy Oakes (ed.), Nueva York.

— (1978), «Ethnic Groups», en Guenther Roth y Claus Wittich (eds.), Economy and Society (1921), vol. I, Berkeley y Los Ángeles.

— (1984a [1895]), «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik», en Wolfgang J. Mommsen (ed.), Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892–1899, en Max Weber Gesamtausgabe, Vol. 4, 2.

— (1984b), Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918, Wolfgang J. Mommsen (ed.), Max Weber Gesamtausgabe, vol. XV, Tubinga.

— (1994a), «The Nation State and Economic Policy» (Inaugural Lecture 1895), en Peter Lassmann y Ronald Speirs (eds.), Weber: Political Writings, Cambridge

[ed. cast.: Escritos políticos, Madrid, Alianza, 2007].

— (1994b), Political Writings, Peter Lassman y Ronald Speirs (eds.), Cambridge.

— (1998), Gesamtausgabe, vol. 8. Wirtschaft, Staat und Socialpolitik. Schriften und Reden 1900–1912, Wolfgang Schlucter, Peter Kurth y Birgit Moorgenbrod (eds.), Tubinga.

— (2005), Gesamtausgabe, vol. 22-24. Wirtschaft und Gesellschaft, Edith Hanke y Thomas Kroll (eds.), Tubinga.

Weill, Georges (1896), L'École Saint-Simonienne, París.

Weitling, Wilhelm (1844), Young Germany. An Account of the Rise, Progress, and Present Position of German Communism; with a Memoir of Wilhelm Weitling, Londres.

— (1969), The Poor Sinner's Gospel, Londres.

Weld, Theodore Dwight (1838), American Slavery As It Is: Testimony of a Thousand Witnesses, Nueva York.

Wells, H. G. (1905), A Modern Utopia, Londres.

— (1906), The Future in America, Londres.

— (1908), New Worlds for Old, Londres.

— (1933), The Shape of Things to Come, Londres [ed. cast.: Una historia de los tiempos venideros, archivo de Internet, Transversal, 2012].

Wells, H. G. et al. (1912), The Great State: Essays in Construction, H. G. Wells (ed.), Londres.

Whately, R. (1826), Elements of Logic, Londres.

Wilde, Oscar (1895), The Importance of Being Earnest, Londres [ed. cast.: La importancia de llamarse Ernesto, Madrid, Espasa, 2003].

— (1962 [1891]), The Picture of Dorian Gray and Selected Stories, Nueva York

[ed. cast.: El retrato de Dorian Gray, Madrid, Enciclo, 2010].

Wills, Rose Mary (1913), Personality and Womanhood, Londres.

Wilson, Woodrow (1893), An Old Master and Other Political Essays, Nueva York.

Winckelmann, J. J. (1755), Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerei und Bildhauer Kunst, Leipzig [?] [ed. cast.: Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007].

— (1764), Geschichte der Kunst des Alterthums, Darmstadt [ed. cast.: Historia del arte en la Antigüedad, Madrid, Akal, 2011].

Wollstonecraft, Mary (1892 [1792]), A Vindication of the Rights of Woman, Elizabeth Robins Pennell (ed.), Londres.

— (1993 [1792]), A Vindication of the Rights of Woman, Janet Todd (ed.), Oxford [ed. cast.: Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Akal, 2014].

Woolsey, Kate (1903), Republics Versus Woman, Nueva York.

Wordsworth, William (1946 [1820]), «After-Thought», River Duddon. A Series of Sonnets, in The Poetical Works of William Wordsworth, Ernest de Selincourt y Helen Darbishire (eds.), 5 vols., vol. III, Oxford.

— (1974a), The Prose Works of William Wordsworth, W. J. B. Owen y Jane Worthington Symser (eds.), 3 vols., Oxford.

— (1974b [1809]), Concerning the Relations of Great Britain, Spain, and Portugal, to each other, and to the Common Enemy, at This Crisis; and Specifically as Affected by the Convention of Cintra, en Wordsworth, Prose Works, Oxford, vol. I.

— (1974c [1798]), «Essay on Morals», en Wordsworth, Prose Works, vol. I, Oxford.

— (1974d [1835]), «Postscript 1835», en Wordsworth, Prose Works, vol. III, Oxford.

— (1974e [1800]), «Preface to Lyrical Ballads», en Wordsworth, Prose Works, vol. I, Oxford.

— (1974f [1818]), «Two Addresses to the Freeholders of Westmoreland», en Wordsworth, Prose Works, vol. III, Oxford.

— (1979 [1799-1805]), The Prelude, J. Wordsworth, M. H. Abrams y S. Gill (eds.), Nueva York [ed. cast.: El preludio, Barcelona, Dvd, 2003].

— (1991 [1798?]), The Thirteen Book Prelude (The Cornell Wordsworth), Mark L. Reed (ed.), 2 vols., Ithaca.

— (1992 [c.1797-1800]), Lyrical Ballads and Other Poems, James Butler y Karen Green (eds.), Ithaca [ed. cast.: Baladas líricas, Madrid, Cátedra, 2017].

Wright, Almoth (1913), The Unexpurgated Case against Woman Suffrage, Londres.

Zenker, E. V. (1898), Anarchism: A Criticism and History of the Anarchist Theory, Londres.

Zetkin, Clara (1983 [1889]), «Gotha Speech», en S. Bell y K. Offen (eds.), Women, the Family and Freedom, vol. II: 1880–1950, Stanford.

FUENTES SECUNDARIAS

Aaron, Daniel (1951), Men of Good Hope: A Story of American Progressivism, Nueva York.

Abizadeh, Arash (2005), «Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and its Double», History of Political Thought 26(2), pp. 334-359.

Abrams, M. H. (1971), Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature, Nueva York.

Abrams, P. (1968), The Origins of British Sociology: 1834–1914, Chicago.

Acomb, Frances (1973), Mallet du Pan: A Career in Political Journalism, Durham, NC.

Adas, Michael (1987), Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order, Cambridge.

Adelman, P. (1971), «Frederic Harrison and the “Positivist” Attack on Orthodox Political Economy», History of Political Economy 3, pp. 170-189.

— (1984), Victorian Radicalism. The Middle Class Experience 1830–1914, Londres.

Adorno, T. W. (1974), Minima Moralia, Londres [ed. cast.: Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, vol. 4 de la Obra Completa, Madrid, Akal, 2004].

Agulhon, Maurice (1983), The Republican Experiment 1848–1852, trad. J. Lloyd, Cambridge.

Alcock, Susan et al. (eds.) (2001), Empires: Perspectives from History and Archaeology, Cambridge.

Aldenhoff, Rita (1994), «Miquel, Johannes von», en Neue Deutsche Biographie (NDB), vol. XVII, Berlín.

Allen, Ann Taylor (1991), Feminism and Motherhood in Germany, 1800–1914, New Brunswick.

Allen, Peter (1985), «S. T. Coleridge’s Church and State and the Idea of an Intellectual Establishment», JHI 46, pp. 89-106.

Allett, John (1981), New Liberalism: The Political Economy of J. A. Hobson, Toronto y Londres.

Al-Rashid, Madawi (2002), A History of Saudi Arabia, Cambridge.

Ambirajan, S. (1978), Classical Political Economy and British Policy in India, Cambridge.

Ameriks, Karl (ed.) (2000), The Cambridge Companion to German Idealism,

Cambridge.

Andelson, Robert V. (ed.) (1979), Critics of Henry George, Londres.

Anderson, Benedict (1991), Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, 2.a edición, Londres [ed. cast.: Comunidades imaginadas, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

Anderson, W. P. (2002), The Cultivation of Whiteness, Science, Health and Racial Destiny in Australia, Melbourne.

Andrew, Edward G. (2001), Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity, Toronto.

Andrews, Naomi J. (2006), Socialism's Muse: Gender in the Intellectual Landscape of French Romantic Socialism, Oxford.

Angell, Norman (1909), The Great Illusion, Londres.

Angermann, Erich (1962), Robert von Mohl, Neuwied.

— (1966), «Hansemann, David Justus Ludwig», en Neue Deutsche Biographie (NDB), vol. VII, Berlín.

Anghie, Anthony (2005), Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law, Cambridge.

Annan, Noel (1959), The Curious Strength of Positivism in English Political Thought, Londres.

— (1984), Leslie Stephen: The Godless Victorian, Londres.

Ansart, Pierre (1970), Naissance de l'Anarchisme: Esquisse d'une Explication Sociologique du Proudhonisme, París.

Anthony, P. D. (1983), John Ruskin's Labour: A Study of Ruskin's Social Theory, Cambridge.

Antoine, Agnes (2003), L'Impensé de la Démocratie: Tocqueville, la Citoyenneté et la Religion, París.

Appleby, Joyce (1984), Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s, Nueva York.

— (2000), Inheriting the Revolution, Cambridge, MA.

Arendt, Hannah (1963), On Revolution, Londres [ed. cast.: Sobre la revolución, Madrid, Alianza, 2011].

— (1969), On Violence, Nueva York [ed. cast.: Sobre la violencia, Madrid, Alianza, 2011].

Argov, Daniel (1967), Moderates and Extremists in the Indian Nationalist Movement 1883–1920, Londres.

Aris, Reinhold (1936), History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815, Londres.

Armenteros, Carolina Renata (2004), «Joseph de Maistre and the Idea of History, 1794–1820», tesis doctoral, Universidad de Cambridge.

Armitage, David (2000), The Ideological Origins of the British Empire, Cambridge.

— (2002), «Empire and Liberty: A Republican Dilemma», en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), Republicanism: A Shared European Heritage, vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe, Cambridge.

— (2007), The Declaration of Independence: A Global History, Cambridge, MA [ed. cast.: Las declaraciones de independencia, Madrid, Marcial Pons, 2012].

Arnaud, A.-J. (1969), Les Origines Doctrinales du Code Civil Français, París.

— (1973), Essai d'Analyse Structurale du Code Civil Français: la Règle du Jeu dans la Paix Bourgeois, París.

Arnaud, P. (1969), La Pensée d'Auguste Comte, París.

Ashrama, Advaita (1960), The Life of Swami Vivekananda, Calcuta.

Ashton, Rosemary (1980), The German Idea: Four English Writers and the

Reception of German Thought, 1800–1860, Cambridge.

— (1991), George Henry Lewes: A Life, Oxford.

August, H. (1975), John Stuart Mill: A Mind at Large, Londres.

Aureau, Bertrand (2001), Chateaubriand: Penseur de la Révolution, París.

Aurobindo, Sri (1958), The Foundations of Indian Culture, Pondicherry.

Avineri, Shlomo (1968), The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge [ed. cast.: Pensamiento social y político de Karl Marx, Madrid, CEPC, 1983].

— (1972), Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge.

— (1985), Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism, Nueva York.

Avrich, Paul (1967), The Russian Anarchists, Princeton [ed. cast.: Los anarquistas rusos, Madrid, Alianza, 1983].

— (1978), An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre, Princeton.

— (1988), Anarchist Portraits, Princeton.

Baar, Monika (2010), Historians and Nationalism: East-central Europe in the Nineteenth Century, Oxford.

Badawi, M. A. Zaki (1978), The Reformers of Egypt, Londres.

Badrawi, Malak (2000), Political Violence in Egypt 1910–1924: Secret Societies, Plots and Assassinations, Richmond, Surrey.

Bagchi, Nirmalya (2005), Rammohun: A Study, trad. Kalyan Kumar Das, Kolkata.

Bagge, Dominique (1952), Les Idées Politiques en France sous la Restauration, París.

Bailie, William (1972 [1906]), Josiah Warren: The First American Anarchist, Nueva York.

Bailyn, Bernard (1967), The Ideology of the American Revolution, Cambridge, MA.

— (1992 [1967]), Ideological Sources of the American Revolution, edición expandida, Cambridge, MA [ed. cast.: Los orígenes ideológicos de la Revolución Americana, Madrid, Tecnos, 2012].

Baker, Keith Michael (1964), «The Early History of the Term “Social Science”», Annals of Science 20, pp. 211-226.

— (1975), Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics, Chicago.

— (1987), The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, 4 vols., Oxford.

Bakshi, S. R. (1988), Revolutionaries and the British Raj, Nueva Delhi.

Baldwin, Peter (1990), The Politics of Social Solidarity: Class Bases of the European Welfare State 1875–1975, Cambridge.

Bann, Stephen (1988), «Romanticism in France», en Ray Porter y Mikulâs Teich (eds.), Romanticism in National Context, Cambridge.

Banning, Lance (1978), The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology, Ithaca.

Bannister, R. C. (1979), Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought, Filadelfia.

Banton, Michael (1998), Racial Theories, 2.a edición, Cambridge.

Barany, G. (1968), Stephen Szechenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism, 1791–1841, Princeton.

Barclay, L. (1967), «Louis de Bonald, Prophet of the Past», Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 4, pp. 167-204.

Barnard, F. M. (1965), Herder’s Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism, Oxford.

— (2003), Herder on Nationality, Humanity and History, Montreal.

Barnett, Randy E. (2004), Restoring the Constitution: The Presumptions of Liberty, Princeton.

Baron, Samuel H. (1963), Plekhanov: The Father of Russian Marxism, Londres [ed. cast.: Plejánov. El padre del marxismo ruso, Madrid, Siglo XXI, 1976 y 2016].

Barrell, John (1986), The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: «The Body of the Public», New Haven.

Barrow, Logie y Bullock, Ian (1996), Democratic Ideas and the British Labour Movement, 1880–1914, Cambridge.

Barrows, S. (1981), Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France, New Haven.

Bartlett, E. A. (1994), Liberty, Equality, Sorority: The Origins and Interpretation of American Feminist Thought: Frances Wright, Sarah Grimké, and Margaret Fuller, Brooklyn.

Bary, Wm. Theodore de, et al. (eds.) (1960), Sources of Chinese Tradition, vol. II, Nueva York.

Bate, Jonathan (1991), Romantic Ecology, Wordsworth and the Environmental Tradition, Londres.

Bate, Walter Jackson (1949), Premises of Taste in Eighteenth-Century England, Cambridge, MA.

Baum, Dajana (2008), Johann Friedrich Benzenberg (1777–1846), Essen.

Baumgardt, D. (1952), Bentham and the Ethics of Today with Bentham Manuscripts Hitherto Unpublished, Princeton.

Baycroft, Timothy y Hewitson, Mark (eds.) (2006), What is a Nation? Europe, 1789–1914, Oxford.

Bayly, C. A. (1998), The Origins of Nationality in South Asia: Patriotism and

Ethical Government in the Making of Modern India, Delhi.

— (2004), The Birth of the Modern World, 1780–1914, Oxford [ed. cast.: El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales, Madrid, Siglo XXI, 2010].

Beasley, W. G. (1987), Japanese Imperialism 1894–1945, Oxford.

Beck, H. (1995), The Origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy and the Social Question, 1815–70, Ann Arbor.

Becker, Carl L. (1958 [1922]), The Declaration of Independence: A Study in the History of Ideas, Nueva York.

Becq, Annie (1984), Genèse de l'Esthétique Française Moderne, 2 vols., Pisa.

Bédé, Jean-Albert (1970), «Chateaubriand as a Constitutional and Political Strategist», en Richard Switzer (ed.), Chateaubriand Today, Madison, WI.

Beecher, Jonathan (1986), Charles Fourier: The Visionary and His World, Berkeley.

— (2001), Victor Considérant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism, Berkeley.

Beer, G. (1983), Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-century Fiction, Londres.

— (1986), George Eliot, Bloomington.

Beer, Max (1948), A History of British Socialism, Londres.

Beer, Max (ed.) (1920), The Pioneers of Land Reform: Thomas Spence, William Ogilvie, Thomas Paine, Londres.

Beer, Samuel H. (1993), To Make a Nation: The Rediscovery of American Federalism, Cambridge, MA.

Behler, Ernst (1992), Frühromantik, Berlín.

— (1996), «Nietzsche in the Twentieth Century», en Bernd Magnus y Kathleen

M. Higgins (eds.), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge.

Beik, Paul (1956), «The French Revolution Seen from the Right: Social Theories in Motion, 1789–1799», Transactions of the American Philosophical Society 46(1).

Beiser, Frederick C. (1992), Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800, Cambridge, MA.

— (2002), German Idealism, Cambridge, MA.

— (2003), The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism, Cambridge, MA [ed. cast.: El imperativo romántico, Madrid, Sequitur, 2018].

— (2005), Hegel, Londres.

Beiser, Frederick C. (ed.) (1993), The Cambridge Companion to Hegel (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge.

— (ed. y trad.) (1996), The Early Political Writings of the German Romantics, Cambridge.

Belaúnde, Víctor A. (1938), Bolívar and the Political Thought of Spanish American Revolution, Baltimore y Oxford [ed. cast.: Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica 1959].

Belchem, John (1986), Popular Radicalism in Nineteenth Century Britain, Basingstoke.

Belich, James (1996), Making Peoples: A History of the New Zealanders, Auckland.

Bell, David A. (2001), The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1680–1800, Cambridge MA.

Bell, Duncan (2007), The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, c. 1860–1900, Princeton.

— (2009), «Republican Imperialism: J. A. Froude and the Virtue of Empire», History of Political Thought 30(1), pp. 166-191.

— (2010), «John Stuart Mill on Colonies», Political Theory 38(1), pp. 34-64.

Bell, Duncan y Sylvest, Casper (2006), «International Society in Victorian Political. Thought: Herbert Spencer, T. H. Green, and Henry Sidgwick», Modern Intellectual History 3, pp. 1-32.

Bellamy, Richard (2003), «The Advent of the Masses and the Making of Modern Democracy», en Terence Ball y Bellamy (eds.), The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought, Cambridge [ed. cast.: Historia del pensamiento político en el siglo XX, Madrid, Akal, 2018].

Bello, Andrés (1997), Selected Writings of Andrés Bello, I. Jacsik (ed.), trad. F. M. Lopez-Morillas, Nueva York y Oxford.

Bénichou, Paul (1977), Le Temps des Prophètes: Doctrines de l’ Âge Romantique, París.

Benjamin, Walter (1986), Le Concept de Critique Esthétique dans le Romantisme Allemand, trad. Philippe Lacoue-Labarthe y Anne-Marie Lang, París [ed. cast.: El concepto de crítica del arte en el Romanticismo alemán, Barcelona, Península, 1988].

Bennett, Jane (1994), Thoreau’s Nature: Ethics, Politics, and the Wild, Thousand Oaks.

Benoît, Jean-Louis (2005), Tocqueville: Un Destin Paradoxal, París.

Benrekassa, Georges (1986), «Chateaubriand et le Refus du Politique: Le Moment de l’Essai sur les Révolutions», Romantisme 51, pp. 5-16.

Benton, Lauren (2002), Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History 1400–1800, Cambridge.

Beramendi, J.; Máiz, R. y Núnez, X. (eds.) (1993), Nationalism in Europe: Past and Present, Santiago de Compostela.

Berdahl, Robert M. (1988), The Politics of the Prussian Nobility: The

Development of a Conservative Ideology 1770–1848, Princeton.

Berdiaev, Nikolai (1940), Leontiev, Londres.

Berend, Ivan (2003), History Derailed: Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century, Berkeley.

Berenson, Edward (1989), «A New Religion of the Left: Christianity and Social Radicalism in France, 1815–1848», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Londres.

Berger, F. R. (1984), Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Theory of John Stuart Mill, Berkeley.

Bergman, Jay (1983), Vera Zasulich: A Biography, Stanford, CA.

Berkman, Alexander (1912), Prison Memoirs of an Anarchist, Nueva York.

Berkowitz, P. (1998), «Mill: Liberty, Virtue, and the Discipline of Individuality», en E. Eisenach (ed.), Mill and the Moral Character of Liberalism, University Park, PA.

Berlin, Isaiah (1959), The Life and Opinions of Moses Hess, Cambridge.

— (1965), «The Thought of de Tocqueville», History 50, pp. 199-206.

— (1969), «Two Concepts of Liberty», en Four Essays on Liberty, Nueva York [ed. cast.: Cuatro ensayos sobre la libertad, Madrid, Alianza, 2004].

— (1970), The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy’s View of History, Nueva York [ed. cast.: El erizo y el zorro, Barcelona, Península, 2002].

— (1978), Russian Thinkers, Londres [ed. cast.: Pensadores rusos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992].

— (1990), «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism», New York Review of Books 37(16) (25 de octubre).

— (1994), «Introduction» a Joseph de Maistre, Considerations on France, Cambridge.

— (1996 [1960]), «The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought», en Berlin, The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History, Henry Hardy (ed.), Londres.

— (1998 [1958]), «Two Concepts of Liberty», en Berlin, The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays, Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), Londres.

— (2002a), Freedom and its Betrayal, Princeton.

— (2002b), Liberty, Henry Hardy (ed.), Oxford.

Bernal, Martin (1976), Chinese Socialism to 1907, Cornell.

Bernstein, J. M. (1992), The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno, Cambridge.

Bernstein, J. M. (ed.) (2003), Classic and Romantic German Aesthetics, Cambridge.

Best, Otto (ed.) (1974), Ästhetische Schriften in Auswahl, Darmstadt.

Bestor, A. E. (1950), Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663–1829, Filadelfia.

Bevir, Mark (1989), «Fabianism and the Theory of Rent», History of Political Thought, 10, pp. 313-327.

— (1996), «Review Article: English Political Thought in the Nineteenth Century», History of Political Thought 17(1) (primavera).

Biagini, Eugenio F. (1992), Liberty, Retrenchment and Reform: Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860–80, Cambridge.

— (1996a), Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865–1931, Cambridge.

— (1996b), «Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens», en Eugenio F. Biagini (ed.), Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, Cambridge.

— (2003), «Neo-Roman Liberalism: “Republican” Values and British Liberalism, ca. 1860–1875», History of European Ideas 29, pp. 55-72.

— (2007), British Democracy and Irish Nationalism 1876–1906, Cambridge.

Biagini, Eugenio F. y Reid, Alastair J. (eds.) (1991), Currents of Radicalism: Popular Radicalism, Organised Labour and Party Politics in Britain, 1850–1914, Cambridge.

Bibliography of Robert Owen, the Socialist (1914), 2.a edición, 1925, Aberystwyth.

Biddiss, Michael (1970), Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau, Londres.

— (1977), The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe Since 1870, Harmondsworth.

Biefang, Andreas (ed.) (1995), Der Deutsche Nationalverein, Düsseldorf.

Billig, Michael (1995), Banal Nationalism, Londres [ed. cast.: Nacionalismo banal, Madrid, Capitán Swing, 2014].

Billington, L. y Billington, R. (1987), «“A Burning Zeal for Righteousness”: Women in the British Anti-Slavery Movement, 1820-1860», en J. Rendall (ed.), Equal or Different: Women’s Politics 1800–1914, Oxford.

Binyon, Gilbert C. (1931), The Christian Socialist Movement in England, Londres.

Birchall, Ian H. (1997), The Spectre of Babeuf, Basingstoke.

Birker, Karl (1973), Die Deutschen Arbeiterbildungsvereine 1840–1870, Berlín.

Birtsch, Günter (1978), «Aspekte und Wandlungen des Freiheitsbegriffs in der Deutschen Romantik zwischen Naturrechtlichem Rationalismus und Traditionalismus», en Richard Brinkmann (ed.), Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposion, Stuttgart.

Bishop, Paul (ed.) (2004), Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response

to the Classical Tradition, Studies in German Literature, Linguistics and Culture, Rochester, NY.

Blackbourn, David (1980), Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany: The Centre Party in Württemberg before 1914, Wiesbaden.

— (2006), The Conquest of Nature: Water, Landscape and the Making of Modern Germany, Londres.

Blacker, C. P. (1952), Eugenics: Galton and After, Londres.

Blake, Robert (1966), Disraeli, Londres.

— (1985), The Conservative Party from Peel to Thatcher, Londres.

Blakemore, Steven (1988), Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event, Hannover, NH.

Blamires, C. (1990), «Etienne Dumont, Genevan Apostle of Utility», Utilitas 2, pp. 55-70.

— (2008), The French Revolution and the Creation of Benthamism, Basingstoke.

Blanke, Horst Walter (1992), Historiographiegeschichte als Historik, Stuttgart.

Blanning, T. C. W. (1983), The French Revolution in Germany: Occupation and Resistance in the Rhineland, 1792–1802, Oxford.

Blacker, C. P. (ed.) (1991), Jean-Baptiste Say (1776–1832), Aldershot.

Blight, David A. (1989), Frederick Douglass' Civil War: Keeping Faith in Jubilee, Amherst.

— (2001), Race and Reunion: The Civil War in American Memory, Cambridge, MA.

Blit, Lucjan (1971), The Origins of Polish Socialism: The History and Ideas of the First Polish Socialist Party, 1878–1886, Cambridge.

Block, James E. (2003), A Nation of Agents: The American Path to a Modern

Self and Society, Cambridge, MA.

Blyden, Edward (1908), African Life and Customs, Londres.

Bodei, Remo (2002), Destini Personali. L'età della Colonizzazione delle Coscienze, Milán [ed. cast.: Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006].

Boesche, Roger (2005), «The Dark Side of Tocqueville: On War and Empire», Review of Politics 67(4), pp. 737-752.

— (2006), Tocqueville's Road Map: Methodology, Liberalism, Revolution and Despotism, Lanham, MD.

Boffa, Massimo (1989), «Counterrevolution», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), A Critical Dictionary of the French Revolution, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, MA.

Bohrer, Karl Heinz (1998), Die Grenzen des Ästhetischen, Múnich.

Bolt, C. (1995), Feminist Ferment: The Woman Question» in the USA and England, 1870–1940, Londres.

— (2004), Sisterhood Questioned? Race, Class and Internationalism in the American and British Women's Movements, c. 1800s–1970s, Londres.

Bongie, Laurence (1965), David Hume: Prophet of the Counter-Revolution, Oxford.

Bonham, Barbara (1970), Battle of Wounded Knee: The Ghost Dance Uprising, Chicago.

Bonnecase, J. (1933), La Pensée Juridique Française, Burdeos.

Borritt, Gabor S. (1992), Lincoln the War President, Gabor Borritt (ed.), Nueva York.

Borsche, Tilman (1990), Wilhelm von Humboldt, Múnich.

Bose, Sugata (1997), «Nation as Mother: Representations and Contestations of

India in Bengali Literature and Culture», en Sugata Bose y Ayesha Jalal (eds.), Nationalism, Democracy and Development: State and Politics in India, Delhi.

Boucher, David y Vincent, Andrew (2001), British Idealism and Political Theory, Edimburgo.

Bowie, Andrew (1990), Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche, Mánchester.

— (2000), «German Idealism and the Arts», en Karl Ameriks (ed.), Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge.

Bowlby, J. (1990), Charles Darwin: A Biography, Londres.

Bowler, P. (1983), The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900, Baltimore y Londres.

— (1989), The Invention of Progress: The Victorians and the Past, Oxford.

Bowman, Sylvia (1958), The Year 2000: A Critical Biography of Edward Bellamy, Londres.

Boxer, Charles Ralph (1963), Race Relations and the Portuguese Colonial Empire, 1415–1825, Oxford.

Boyle, Nicholas (1991), Goethe: The Poet and the Age, vol. I, Oxford.

Brading, D. A. (1991), The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492–1867, Cambridge.

Bradley, Owen (1999), A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre, Londres y Lincoln, NE.

Brady, Edward M. (1925), Ireland’s Secret Service in England, Dublín y Cork.

Brantlinger, Patrick (2003), Dark Vanishings: Discourse on the Extinction of Primitive Races, 1800–1930, Ithaca.

Brazill, William (1970), The Young Hegelians, New Haven.

Brebner, J. B. (1948), «Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth-

century Britain», Journal of Economic History 8, pp. 59-73.

Breckman, Warren (1992), «Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration», History of Political Thought 13, pp. 437-462.

— (1999), Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory, Cambridge.

Bredin, Jean-Denis (1987 [1983]), The Affair: The Case of Alfred Dreyfus, Londres.

Breuilly, John (1993), Nationalism and the State, 2.a edición, Mánchester.

— (1994), «Culture, Doctrine, Politics: Three Ways of Constructing Nationalism», en J. Beramendi, R. Maiz and X. Núñez (eds.), Nationalism in Europe. Past and Present, Santiago de Compostela.

— (1996), The Formation of the First German Nation-State 1800–1871, Londres.

— (1998a), «Mass Politics and the Revolutions of 1848» (TLTP History Courseware Consortium), Universidad de Glasgow.

— (1998b), «Nationalbewegung und Revolution», en Christof Dipper y Ulrich Speck (eds.), 1848: Revolution in Deutschland, Fráncfort.

— (2000), «Nationalism and the History of Ideas», Proceeedings of the British Academy 105, pp. 187-223.

Briefs, Goetz A. (1941), «The Economic Philosophy of Romanticism», JHI 2, pp. 279-300.

Brink, David O. (2003), Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green, Oxford.

Brinkmann, Richard (ed.) (1978), Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposion, Stuttgart.

Brinton, Crane (1966 [1926]), The Political Ideas of the English Romanticists, Ann Arbor.

Brock, Peter (1977), Polish Revolutionary Populism: A Study in Agrarian Socialist Thought from the 1830s to the 1850s, Toronto.

Bromwich, David (2001), «Lincoln's Constitutional Necessity», Raritan (invierno), pp. 1-33.

Bronstein, Jamie (1999), Land Reform and Working-class Experience in Britain and the United States, 1800–1862, Stanford.

Brooke, John Hedley (1991), «Indications of a Creator: Whewell as Apologist and Priest», en M. Fisch y S. Schaffer (eds.), William Whewell: A Composite Portrait, Oxford.

Brooks, John I. (1998), The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth Century France, Newark.

Brown, Delmer M. (1955), Nationalism in Japan, Berkeley.

Brown, R. (1984), The Nature of Social Laws: Machiavelli to Mill, Cambridge.

Brown, Stewart J. (1982), Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland, Oxford.

Browne, Janet (1995), Charles Darwin, Nueva York [ed. cast.: Charles Darwin, Barcelona, Herder, 2008].

Brubacker, Rogers (2004), Ethnicity without Groups, Cambridge, MA.

Bruford, W. H. (1975), The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann, Cambridge.

Brunschwig, Henri (1974 [1947]), Enlightenment and Romanticism in Eighteenth-Century Prussia, trad. Frank Jellinck, Chicago.

Bubner, Rüdiger (1971), «Einführung», en G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Erster und Zweiter Teil, Stuttgart.

— (2003), The Innovations of Idealism, Cambridge.

Buche, Joseph (1935), L'École Mystique de Lyon, 1776–1847, París.

Buckler, F. W. (1922), «The Political Theory of the Indian Mutiny», Transactions of the Royal Historical Society 5, pp. 71-100.

Bulmer, M. G. (2003), Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry, Baltimore.

Burbank, Jane y Cooper, Frederick (2010), Empires in World History: Power and the Politics of Difference, Princeton [ed. cast.: Imperios: una nueva visión de la historia universal, Barcelona, Crítica, 2011].

Burnham, Scott (1995), Beethoven Hero, Princeton.

Burns, J. H. (1957 [1969]), «J. S. Mill and Democracy, 1829–61», en J. B. Schneewind (ed.), Mill: A Collection of Critical Essays, Londres.

— (1966), «Bentham and the French Revolution», Transactions of the Royal Historical Society, 5.a serie, 16, pp. 95-114.

Burrow, John W. (1979 [1966]), Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory, Cambridge.

— (1981), A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past, Cambridge.

— (1988), Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought, Oxford.

— (2000), The Crisis of Reason: European Thought, 1848–1914, New Haven.

Burrow, John; Collini, Stefan y Winch, Donald (1983), That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History, Cambridge.

Burt, John (1999), «Liberalism's Hope and Despair: Lincoln's Peoria Speech of 1854», Social Research (verano), pp. 679-697.

Bury, J. P. T. (1965), Napoleon III and the Second Empire, Londres.

— (1973), Gambetta and the Making of the Third Republic, Londres.

Bush, Julia (2007), Woman Against the Vote: Female Anti-Suffragism in Britain,

Oxford.

Bussy, Frederick Moir (1910), Irish Conspiracies: Recollections of John Mallon (The Great Irish Detective) and Other Reminiscences, Londres.

Butler, E. M. (1926), The Saint-Simonian Religion in Germany, Cambridge.

Butler, Marilyn (1981), Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and its Background 1760–1830, Oxford.

— (1988), «Romanticism in England», en Porter y Teich (eds.), Romanticism in National Context, Cambridge.

Butler, Perry (1982), Gladstone: Church, State and Tractarianism, Oxford.

Butt, John (ed.) (1971), Robert Owen. Prince of the Cotton-Spinners, Londres.

Butterfield, Herbert (1955), Man on his Past, Cambridge.

Byrnes, Robert F. (1968), Pobedonostse: His Life and Thought. Bloomington y Londres.

Cahm, Caroline (1989), Peter Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886, Cambridge y Nueva York.

Cain, Peter J. (2002), Hobson and Imperialism: Radicalism, New Liberalism and Finance 1887–1938, Oxford.

— (2007a), «Empire and the Language of Character and Virtue in Later Victorian and Edwardian Britain», Modern Intellectual History 4(2), pp. 249-273.

— (2007b), «Radicalism, Gladstone, and the Liberal Critique of Disraelian “Imperialism”», en Duncan Bell (ed.), Victorian Visions of Global Order: Empire and International Relations in Nineteenth-Century Political Thought, Cambridge.

Caine, Barbara (1992), Victorian Feminists, Oxford.

— (1997), English Feminism 1780–1980, Oxford.

Caine, Barbara y Sluga, Glenda (2000), Gendering European History 1780–1920, Londres [ed. cast.: Género e historia: mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920, Madrid, Narcea, 2000].

Callot, E. (1971), La Philosophie Biologique de Goethe, París.

Calloway, Stephen (1997), «Wilde and the Dandyism of the Senses», en Peter Raby (ed.), The Cambridge Companion to Oscar Wilde, Cambridge.

Campbell, Ian (1993), Thomas Carlyle, 2.a edición, Edimburgo.

Cappellini, Paolo (1984-1985), Systema Iuris, 2 vols., Milán.

Carcassonne, E. (ed.) (1927), Écrits Inédits de Mlle. de Lezardière, París.

Carcopino, C. (1942), Les Doctrines Sociales de Lamennais, París.

Carlisle, Janice (1991), John Stuart Mill and the Writing of Character, Athens.

Carlisle, Robert B. (1987), The Proferred Crown: Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope, Baltimore.

Carlson, Andrew R. (1972), Anarchism in Germany, vol. I: The Early Movement, Metuchen.

Carnall, Geoffrey (1960), Robert Southey and his Age, Oxford.

Carr, Edward Hallett (1961 [1937]), Michael Bakunin, Nueva York [ed. cast.: Bakunin, Barcelona, Grijalbo, 1970].

Carr, Reg (1977), Anarchism in France: The Case of Octave Mirbeau, Mánchester.

Carsten, Francis Ludwig (1993), Eduard Bernstein 1850–1932. Eine politische Biographie, Múnich.

Carter, April (1971), The Political Theory of Anarchism, Londres [ed. cast.: La teoría política del anarquismo, Caracas, Monteávila, 1977].

Carter, Matt (2003), T. H. Green and the Development of Ethical Socialism, Exeter.

Carver, Terrell (1982), Marx’s Social Theory, Oxford.

— (1989), Friedrich Engels. His Life and Thought, Basingstok.

Cash, Wilbur J. (1991 [1941]), The Mind of the South, Nueva York.

Cashdollar, C. D. (1989), The Transformation of Theology, 1830–1890: Positivism and Protestant Thought in Britain and America, Princeton.

Cassirer, Ernst (1946), The Myth of the State, New Haven.

Castiglione, Dario y Hampsher-Monk, Iain (2001), The History of Political Thought in National Context, Cambridge.

Cavell, Stanley (1981), The Senses of Walden, edición ampliada, San Francisco [ed. cast.: Los sentidos de Walden, Valencia, Pre-Textos, 2011].

— (2003), Emerson’s Transcendental Etudes, Stanford, CA.

— (2004), Cities of Words: Pedagogical Letters of a Register of the Moral Life, Cambridge, MA [ed. cast.: Ciudades de palabras: cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral, Valencia, Pre-Textos, 2007].

Cesa, Claudio (2000), «“L’antico, Buon Paganesimo»: Delle Divinità di Samotracia», en Carlo Tatasciore (ed.), Dalla Materia della Coscienza. Studi su Schelling in Ricordo di Giuseppe Semerari, Nápoles.

Chace, James (2004), 1912: Wilson, Roosevelt, Taft, and Debs – The Election that Changed the Country, Nueva York.

Chadwick, Andrew (1999), Augmenting Democracy: Political Movements and Constitutional Reform during the Rise of Labour, 1900–1924, Aldershot.

Chadwick, Owen (1960), The Mind of the Oxford Movement, Londres.

— (1998), Acton and History, Cambridge.

Chamley, Paul (1963), Économie Politique chez Stuart et Hegel, París.

Chandler, James K. (1984), Wordsworth’s Second Nature: A Study of the Poetry and Politics, Chicago.

Charlton, D. G. (1959), Positivist Thought in France During the Second Empire 1852–1870, Oxford.

— (1983), Secular Religions in France, 1815–1870, Londres y Nueva York.

— (1984a), «The French Romantic Movement», en D. G. Charlton (ed.), The French Romantics, Cambridge, vol. I.

— (1984b), «Religious and Political Thought», en D. G. Charlton (ed.), The French Romantics, Cambridge, vol. I.

Charlton, D. G. (ed.) (1984c), The French Romantics, 2 vols., Cambridge.

Chase, Malcolm (1988), The People's Farm: English Radical Agrarianism 1775–1840, Oxford.

— (2006), Chartism: A New History, Mánchester.

Chernock, Arianne (2010), Men and the Making of Modern British Feminism, Stanford.

Chevalier, L. (1973 [1958]), Labouring Classes and Dangerous Classes, trans. Frank Jellinek, Nueva York.

Chikeka, Charles (2004), European Hegemony and African Resistance 1880–1990, Lampeter.

Chirol, Valentine (1910), Indian Unrest, Londres.

Chowdhury, S. B. (1965), Theories of the Indian Mutiny, Calcuta.

Christoff, Peter (1961), An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism, vol. I: A. S. Xomjakov, La Haya.

Chytry, Josef (1989), The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought, Berkeley.

Cioran, E. M. (1987), Aveux et Anathèmes, París.

Claeys, Gregory (1983), «The Concept of "Political Justice" in Godwin's Political Justice: A Reconsideration», Political Theory, 11, pp. 565-584.

— (1984), «The Effects of Property on Godwin's Theory of Justice», Journal of the History of Philosophy 22, pp. 81-101.

— (1987), Machinery, Money and the Millennium, From Moral Economy to Socialism, 1815–1860, Princeton.

— (1989a), Citizens and Saints: Politics and Anti-Politics in Early British Socialism, Cambridge.

— (1989b), Thomas Paine: Social and Political Thought, Londres.

— (1996), «The Example of America a Warning to Britain? The Transformation of America in Early British Radicalism and Socialism, 1790–1860», en Malcolm Chase y Ian Dyck (eds.), Living and Learning: Essays for J. F. C. Harrison, Londres.

— (1997a), «Justice, Independence and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism», Journal of Politics 49, pp. 122-147 [reed. en Geoff Smith (ed.), John Stuart Mill: Critical Assessments, Londres].

— (1998), «From "Polite Manners" to "Rational Character": The Critique of Culture in Owenite Socialism, 1800–1850», en Herman Diedrichs, Frits van Holthoon y Lex Heerma van Voss (eds.), Working Class and Popular Culture in Britain and Holland, Ámsterdam.

— (2003), «"Individualism", "Socialism", and "Social Science": Further Notes on a Process of Conceptual Formation 1800–1850», Journal of the History of Ideas 47, pp. 81-93 [reed. en Jeremy Jennings (ed.), Socialism: Critical Concepts in the Social Science, Baltimore].

— (2007a), The French Revolution Debate in Britain, Basingstoke.

— (2007b), «The "Left" and the Critique of Empire c. 1865–1900: Three Roots of Humanitarian Foreign Policy», en Duncan Bell (ed.), Victorian Visions of Global Order: Empire and International Relations in Nineteenth-Century Political Thought, Cambridge.

— (2010), Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 1850–1920, Cambridge.

Claeys, Gregory (ed.) (1994), Utopias of the British Enlightenment, Cambridge.

— (ed.) (1995), Political Writings of the 1790s, 8 vols., Londres.

— (ed.) (1997b), Modern British Utopias, 8 vols., Londres.

— (ed.) (2005), The Owenite Socialist Movement: Pamphlets and Correspondence, 10 vols., Londres.

Clark, A. (1995), The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class, Berkeley.

Clark, John P. (1984), The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power, Montreal.

— (1977), The Philosophical Anarchism of William Godwin, Princeton.

Clark, L. (1984), Social Darwinism in France, Alabama.

Clark, S. y Donnelly, J. S. (eds.) (1983), Irish Peasants: Violence and Political Unrest, 1780–1914, Mánchester.

Clarke, P. F. (1971), Lancashire and the New Liberalism, Londres.

— (1978), Liberals and Social Democrats, Cambridge.

Clarke, Prescott y Gregory, J. S. (eds.) (1982), Western Reports on the Taiping: A Selection of Documents, Londoes.

Clément, Jean-Paul (1998), Chateaubriand: Biographie Morale et Intellectuelle, París.

Clive, John (1973), Macaulay: The Shaping of the Historian. Nueva York.

Coates, J. D. (1977), «Coleridge’s Debt to Harrington: A Discussion of Zapolya», JHI 38, pp. 501-508.

Cobban, Alfred (1960 [1929]), Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century, 2.a edición, Londres.

Cockram, Gill (2007), Ruskin and Social Reform: Ethics and Economics in the Victorian Age, Londres.

Coetzee, Marilyn (1990), The German Army League: Popular Nationalism in Wilhelmine Germany, Londres.

Cofer, David (1931), Saint-Simonism in the Radicalism of Thomas Carlyle, Austin.

Cohen, D. K. (1969), «The Viscomte de Bonald's Critique of Individualism», Journal of Modern History, 41, pp. 475-484.

Cohen, G. A. (1978), Karl Marx's Theory of History: A Defence, Oxford [ed. cast.: La teoría de la historia de Karl Marx, Madrid, Siglo XXI, 1986].

— (1988), History, Labour end Freedom: Themes from Marx, Oxford.

Cohen, Gary (1981), The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague, 1861–1914, Princeton.

Cohen, Nancy (2002), The Reconstruction of American Liberalism: 1865–1914, Chapel Hill.

Cohen, Paul A. (1965), China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism, 1860–1870, Cambridge, MA.

— (1974), Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China, Cambridge, MA.

Colaiaco, James A. (1983), Sir James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought, Nueva York.

Cole, G. D. H. (1913), The World of Labour, Londres.

— (1920), Guild Socialism Re-stated, Londres.

— (1943), Fabian Socialism, Londres.

— (1954), Socialist Thought. Marxism and Anarchism, 1850–1890, Londres.

— (1962), A History of Socialist Thought, vol. I: The Forerunners, Londres.

— (1965), The Life of Robert Owen, Londres.

Cole, Margaret (1961), The Story of Fabian Socialism, Londres.

Coleman, Deidre (1988), Coleridge and ‘The Friend’ (1809–10), Oxford.

Collier, Simon (2003), Chile, the Making of a Republic, 1830–1865: Politics and Ideas, Cambridge.

Collini, Stefan (1977), «Liberalism and the Legacy of Mill», Historical Journal 20, pp. 237-254.

— (1979), Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880–1914, Cambridge.

— (1988), Matthew Arnold: A Critical Portrait, Oxford.

— (1993), Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930, ed. revisada, Oxford.

— (2001), «My Roles and Their Duties: Sidgwick as Philosopher, Professor and Public Moralist», Proceedings of the British Academy 109, pp. 9-50.

Collini, Stefan; Whatmore, Richard y Young, Brian (eds.) (2000), History, Religion, and Culture: British Intellectual History, 1750–1950, Cambridge.

Collini, Stefan; Winch, Donald y Burrow, John (1983), That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History, Cambridge.

Collins, Henry y Abramsky, Chimen (1965), Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International, Londres.

Colmer, John (1959), Coleridge: Critic of Society, Oxford.

— (1976), «Editor’s Introduction», en S. T. Coleridge, On the Constitution of the Church and State [The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, vol. X], Princeton y Londres.

Colp, Jr., R. (1977), To be an Invalid: The Illness of Charles Darwin, Chicago.

— (1987), «“Confessing a Murder”: Darwin’s First Revelations about Transmutation», Isis 77, pp. 9-32.

Comerford. R. V. (1998), Fenianism: Irish Politics and Society, 1848–1882, Dublín.

Conan-Doyle, Arthur (1900), The Great Boer War, Londres.

Confino, Michael (1973), Daughter of a Revolutionary: Natalie Herzen and the Bakunin-Nechayev Circle, LaSalle, IL.

Conklin, Alice (1997), A Mission to Civilise: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1914, Stanford.

Connelly, William (1989), Political Theory and Modernity, Cambridge, MA.

Conner, Clifford D. (2000), Colonel Despard: The Life and Times of an Anglo-Irish Rebel, Conshohocken.

Connolly, James (1917), Labour in Ireland. Labour in Irish History. The Reconquest of Ireland, Dublín.

Connolly, S. J. (ed.) (2000), Political Ideas in Eighteenth Century Ireland, Dublín.

Conry, Y. (1974), L'introduction du Darwinisme en France au XIXe siècle, París.

Conway, S. (1990a), «Bentham and the Nineteenth Century Revolution in Government», en R. Bellamy (ed.), Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice, Londres.

— (1990b), «Bentham, the Benthamites, and the Nineteenth-Century Peace Movement», Utilitas 2, pp. 221-243.

— (1991), «John Bowring and the Nineteenth-Century Peace Movement», Historical Research 64, pp. 344-358.

Cook, Jonathan (1981), «Hazlitt: Criticism and Ideology», en David Aers, Jonathan Cook y David Panter (eds.), Romanticism and Ideology: Studies in English Writing, 1765–1830, Londres.

Coole, D. (1993), Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism, Hemel Hempstead.

Coppa, Frank J. (1998), The Modern Papacy since 1789, Harlow.

Cornford, James (1963), «The Transformation of Conservatism in the Late Nineteenth Century», Victorian Studies 7.

Cornwall, Mark (ed.) (1990), The Last Years of Austria-Hungary: Essays in Political and Military History 1908–1918, Exeter.

Corpus, Revue de Philosophie, No. 47 (2004), Proudhon, París.

Corsi, P. y Weindling, P. (1988), «Darwinism in Germany, France and Italy», en David Kohn (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton.

Corwin, Edward S. (1950), «The Impact of the Idea of Evolution on the American Political and Constitutional Tradition», en Stow Persons (ed.), Evolutionary Thought in America, New Haven.

Cosgrove, Richard A. (1980), The Rule of Law: Albert Venn Dicey, Victorian Jurist, Londres.

Cott, N. (1987), The Grounding of Modern Feminism, New Haven.

Cottier, G. M. M. (1959), L'Athéisme du Jeune Marx: Ses Origines Hégéliennes, París.

Cowling, Maurice (1990), Mill and Liberalism, 2.a edición, Cambridge.

Craig, David M. (2003), «The Crowned Republic? Monarchy and Anti-monarchy in Britain, 1760–1901», Historical Journal 46, pp. 167-185.

— (2007a), «Bagehot's Republicanism», en Andrzej Olechnowicz (ed.), The Monarchy and the British Nation, 1780 to the Present, Cambridge.

— (2007b), Robert Southey and Romantic Apostacy: Political Argument in Britain, 1780–1840, Woodbridge.

Craig, Gordon (1978), Germany 1866–1945, Oxford.

Crais, Clifton C. (1991), White Supremacy and Black Resistance in Pre-Industrial South Africa, Cambridge.

Craiutu, Aurelian (2003), Liberalism Under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires, Lanham, MD.

Craiutu, Aurelian y Jennings, Jeremy (2004), «The Third Democracy: Tocqueville's Views of America after 1840», American Political Science Review 3, pp. 391-405.

— (2009), Tocqueville on America after 1840: Letters and other Writings, Cambridge.

Crick, Bernard (1955), «The Strange Quest for an American Conservatism», The Review of Politics 17, pp. 359-376.

Crimmins, J. (1994), «Bentham's Political Radicalism Reexamined», Journal of the History of Ideas 54, pp. 259-281.

Crisp, Roger (1997), Mill on Utilitarianism, Londres.

Cromwell, Richard S. (1974), David Friedrich Strauss and his Place in Modern Thought, Fair Lawn, NJ.

Cromwell, V. (1966), «Interpretations of Nineteenth-Century Administration: An Analysis», Victorian Studies 9, pp. 245-255.

Cronin, Richard (2002), Romantic Victorians: English Literature, 1824–1840, Basingstoke.

Crook, D. P. (1984), Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist, Cambridge.

— (1994), Darwinism, War and History: The Debate over the Biology of War from 'The Origin of Species' to the First World War, Cambridge.

— (2007), Darwin's Coat-Tails: Essays on Social Darwinism, Nueva York.

Crossick, Geoffrey y Jaumain, Serge (eds.) (1999), Cathedrals of Consumption: The European Department Store, 1850–1939, Aldershot.

Crossley, Ceri (1993), French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet, Londres.

Crowder, George (1991), Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin, Oxford.

Crowder, Michael (ed.) (1978), West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation, Londres.

Cummins, Ian (1980), Marx, Engels and National Movements, Londres.

Curtin, Nancy J. (1994), United Irishmen: Popular Politics in Ulster and Dublin, 1791–98, Oxford.

Curtis, L. P. (1971), Apes and Angels: the Irishman in Victorian Caricature, Londres.

Dahl, Robert A. (2003), How Democratic is the American Constitution, 2.a edición, New Haven.

Dain, Bruce (2002), A Hideous Monster of the Mind: American Race Theory in the New Republic, Cambridge, MA.

Dale, P. A. (1989), In Pursuit of a Scientific Culture: Science, Art and Society in the Victorian Age, Madison.

Daley, Caroline y Nolan, Melanie (1994), «Between Old Worlds and New: International Feminist Perspectives», en Caroline Daley y Melanie Nolan (eds.), Suffrage and Beyond: International Feminist Perspectives, Auckland.

Dangerfield, George (1936), The Strange Death of Liberal England, Londres.

Dann, Otto y Dinwiddy, John (eds.) (1987), Nationalism in Europe in the Age of the French Revolution, Londres.

Darcel, Jean Louis (1988a), «Maistre and the French Revolution», en Richard Lebrun (ed.), Maistre Studies, Lanham.

— (1988b), «Maistre’s Libraries», en Richard Lebrun (ed.), Maistre Studies, Lanham.

D’Arcy, F. A. (1982), «Charles Bradlaugh and the English Republican Movement 1868–78», Historical Journal 25, Londres.

Dart, Gregory (1999), Rousseau, Robespierre and English Romanticism, Cambridge.

David, Saul (2002), The Indian Mutiny 1857, Londres.

Davidoff, L. (1995), Worlds Between: Historical Perspectives on Class and Gender, Nueva York.

Davidoff, L. y Hall, Catherine (1987), Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850, Londres.

Davidson, Rondel Van (1988), Did We Think Victory Great? The Life and Ideas of Victor Considérant, Lanham.

Davies, Norman (1962), God's Playground: A History of Poland, vol. II: 1792 to Present, Nueva York.

Davies, Peter (2002), The Extreme Right in France, 1789 to the Present: From de Maistre to Le Pen, Londres.

Davis, David Brion (1975), The Problem of Slavery in Western Culture, 1770–1823, Ithaca.

— (2001), In the Image of God: Religion, Moral Values, and Our Heritage of Slavery, New Haven.

— (2003), Challenging the Boundaries of Slavery, Harvard.

Davis, H. W. C. (1973 [1914]), The Political Thought of Heinrich von Treitschke, Westport.

Davis, R. P. (1974), Arthur Griffith and Non-Violent Sinn Fein, Dublín.

Davis, Richard (1987), The Young Ireland Movement, Dublín.

Dawley, Alan (1991), Struggles for Justice: Social Responsibility and the Liberal State, Cambridge.

— (2003), Challenging the Boundaries of Slavery, Cambridge, MA.

Dawson, Jerry (1966), Friedrich Schleiermacher: The Evolution of a Nationalist,

Texas.

Dawson. P. M. S. (1980), The Unacknowledged Legislator: Shelley and Politics, Oxford.

Day, Douglas (1991), The Prison Notebooks of Ricardo Flores Magón, Nueva York.

De Man, Henry (1928), The Psychology of Socialism, Londres.

De Mattei, Roberto (2004), Blessed Pius IX, trad. John Laughland, Londres.

De Sanctis, Alberto (2005), The «Puritan» Democracy of Thomas Hill Green: With some Unpublished Writings, Exeter.

De Silva, D. M. (1981), «Byron's Politics and the History Plays», en Erwin A. Sturzl y James Hogg (eds.), Byron: Poetry and Politics, Salzburgo.

De Vos, Lu (2000), «Das Ideal. Anmerkungen zum Spekulativen Begriff des Schönen», Hegel-Jahrbuch, pp. 13-19.

Deak, Istvan (1979), The Lawful Revolution. Louis Kossuth and the Hungarians, 1848–1849, Nueva York.

Deane, P. (1989), The State and the Economic System: An Introduction to the History of Political Economy, Oxford.

Deane, Seamus (1988), The French Revolution and Enlightenment in England (1789–1832), Cambridge, MA.

Debout, Simone (1979), L'Utopie de Charles Fourier, París.

Decker, William Merrill (1990), The Literary Vocation of Henry Adams, Chapel Hill.

Delap, L. (2004), «The Superwoman: Theories of Gender and Genius in Edwardian Britain», The Historical Journal 47, pp. 101-126.

— (2005), «Feminist and Anti-Feminist Encounters in Edwardian Britain», Historical Research 78, pp. 377-399.

— (2007), The Feminist Avant-Garde: Transatlantic Encounters of the Early Twentieth Century, Cambridge.

Delbanco, Andrew (1997), Required Reading: Why Our American Classics Matter, Nueva York.

— (2005), Melville: His World and Work, Nueva York.

DeLeon, David (1978), The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism, Baltimore.

Deme, Laszlo (1976), The Radical Left in the Hungarian Revolution of 1848, Boulder.

Demetriou, K. (1999), George Grote on Plato and Athenian Democracy: A Study in Classical Reception, Fráncfort.

Den Otter, S. (1996), British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought, Oxford.

Dénes, Iván Zoltán (ed.) (2006), Liberty and the Search for Identity: Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires, Budapest.

Denieffe, Joseph (1906), A Personal Narrative of the Irish Revolutionary Brotherhood, Nueva York.

Dermenghem, Émile (1979), Joseph de Maistre, Mystique: Ses Rapports avec le Martinisme, l'Illuminisme, et la Franc-maçonnerie, París.

Desai, M. (1979), Marxian Economics, Oxford.

— (2002), Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism, Londres.

Desmond, A. y Moore, J. (1991), Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist, Londres.

Desmond, William (1988), «Schopenhauer, Art, and the Dark Origin», en Eric v. d. Luft (ed.), Schopenhauer: New Essays in Honour of His 200th Birthday, Lewiston.

Destler, Chester McArthur (1963), Henry Demarest Lloyd and the Empire of Reform, Filadelfia.

Detwiler, Bruce (1990), Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, Chicago.

Deutsch, Karl (1966), Nationalism and Social Communication, Cambridge, MA.

Devigne, Robert (2006), «Reforming Reformed Religion: J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion», American Political Science Review 100, pp. 15-27.

D'Hondt, Jacques (1968a), Hegel Secret, París.

— (1968b), Hegel en son Temps (Berlin 1818–1831), París.

Di Gregorio, M. (1984), T. H. Huxley's Place in Nature, Cambridge.

Di Scala, S. M. y Mastellone, S. (1998), European Political Thought, 1815–1980, Colorado.

Diamond, Alan (ed.) (1991), The Victorian Achievement of Sir Henry Maine, Cambridge.

Diamond, Martin (1957), «American Political Thought and the Study of Politics: Comment on McCloskey», American Political Science Review 51, pp. 130-134.

Dicey, Albert Venn (1905), Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century, Londres.

Dickens, Peter (2000), Social Darwinism: Linking Evolutionary Thought to Social Theory, Buckingham.

Dickey, Laurence (1987), Hegel: Religion, Economics, and Politics of Spirit, 1770–1807, Cambridge.

— (1993), «Hegel on Religion and Philosophy», en F. C. Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge.

— (1999), «General Introduction», Hegel, Political Writings, Cambridge.

Diggins, John Patrick (1984), The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism, Nueva York.

— (2000), On Hallowed Ground: Abraham Lincoln and the Foundations of American History, New Haven.

Dijkstra, S. (1992), Flora Tristan: Feminism in the Age of George Sand, Londres.

Dijn, Annelien de (2008), French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?, Cambridge.

Dikötter, F. (1992), The Discourse of Race in Modern China, Londres.

Dinwiddy, J. R. (1975), «Bentham's Transition to Political Radicalism», Journal of the History of Ideas 36, pp. 683-700.

— (1992a), «Conceptions of Revolution in the English Radicalism of the 1790s», en J. R. Dinwiddy, Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850, Londres.

— (1992b), Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850, Londres.

Dippel, Wolfgang D. (1990), Wissenschaftsverständnis, Rechtsphilosophie und Vertragslehre im vormärzlichen Konstitutionalismus bei Rotteck und Welcker, Münster.

Dixon, S. (1999), Modernisation in Russia, 1676–1825, Cambridge.

Dobo, N. y Role, A. (1989), Bichat: La Vie Fulgurante d'un Génie, París.

Dollard, C. L. (2000), «The Female Surplus: Constructing the Unmarried Woman in Imperial Germany, 1871–1914», tesis doctoral, University of North Carolina.

Dolléans, Edouard (1948), Proudhon, París.

Dominick, Raymond H. III (1982), Wilhelm Liebknecht and the Founding of the German Social Democratic Party, Chapel Hill.

Domínguez, Jorge I. (1980), Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire, Cambridge, MA [ed. cast.: Insurrección o lealtad. La desintegración del Imperio español en América, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].

Donald, David Herbert (1995), Lincoln, Nueva York.

Donnachie, Ian (2000), Robert Owen. Owen of New Lanark and New Harmony, East Linton.

Donner, Wendy (1991), The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy, Ithaca.

Donoghue, Denis (2005), The American Classics, New Haven.

Dooley, Dolores (1996), Equality in Community: Sexual Equality in the Writings of William Thompson and Anna Doyle Wheeler, Cork.

Dorpalen, Andreas (1957), Heinrich von Treitschke, New Haven.

Dostian, I. S. (1979), «Evropeiskaia Utopia V. F. Malinovskogo», Voprosy Filosofii 6, pp. 32-46.

Doty, C. S. (1976), From Cultural Rebellion to Counter-Revolution: The Politics of Maurice Barrès, Ohio.

Dowe, Dieter et al. (eds.) (2001), Europe in 1848: Revolution and Reform, Nueva York y Oxford.

Draper, A. J. (1997), «Bentham's Theory of Punishment», tesis doctoral, Universidad de Londres.

— (2000), «Cesare Beccaria's Influence on English Discussions of Punishment, 1764–1789», History of European Ideas 26, pp. 177-199.

— (2001), «William Eden and Leniency in Punishment», History of Political Thought 22, pp. 106-130.

Draper, H. (1977), Karl Marx's Theory of Revolution, 2 vols., Nueva York.

Draus, Franciszek (1989), «Burke et les Français», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Londres.

Drescher, Seymour (1964), «Tocqueville's Two Democracies», Journal of the History of Ideas 25, pp. 117-127.

— (1968), Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Moderation, Pittsburgh.

Drolet, Michael (2003), Tocqueville, Democracy and Social Reform, Basingstoke.

Droz, Jacques (1949), L'Allemagne et la Révolution Française, París.

— (1963), «Presentation», en Jacques Droz (ed.), Le Romantisme Politique en Allemagne, París.

DuBois, Ellen Carol (1987), «The Radicalism of the Woman Suffrage Movement», en Anne Phillips (ed.), Feminism and Equality, Nueva York, 127-138.

— (1999 [1978]), Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America, 1848–1869, con un nuevo prefacio, Ithaca.

Dugard, John (1989), «International Terrorism and the Just War», en David C. Rapoport and Yona Alexander (eds.), The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications, Nueva York.

Dumond, D. L. (1961), Antislavery: The Crusade for Freedom in America, Ann Arbor.

Dunn, Susan (1989), «Michelet and Lamartine: Regicide, Passion, and Compassion», History and Theory 28, pp. 275-295.

Dupuis, G.; Georgel, J. y Moreau, J. (1967), Politique de Chateaubriand, París.

Durant, J. R. (1977), «The Meaning of Evolution: Post-Darwinian Debates on the Significance for Man of the Theory of Evolution, 1858–1908», tesis doctoral, Cambridge.

Durant, J. R. (ed.) (1985), Darwinism and Divinity, Oxford.

Durbin, Evan (1949), The Politics of Democratic Socialism: An Essay on Social Policy, Londres.

Duverger, Maurice (ed.) (1980), Le Concept d'Empire, París.

Eagleton, Terry (1990), The Ideology of the Aesthetic, Oxford [ed. cast.: La estética como ideología, Madrid, Trotta, 2006].

Eastwood, David (1989), «Robert Southey and the Intellectual Origins of Romantic Conservatism», English Historical Review 104, pp. 308-331.

Eckhardt, Celia Morris (1984), Fanny Wright: Rebel in America, Harvard.

Eckstein, A. M. (1991), «Is There a "Hobson-Lenin Thesis" on Late Nineteenth-Century Colonial Expansion?», Economic History Review 44, pp. 297-318.

Eddy, J. y Schreuder, D. (1998), The Rise of Colonial Nationalism, 1880–1914, Londres.

Edwards, P. (1995), «Liberty and Continuity in the Political Thought of Samuel Taylor Coleridge, 1794–1830», tesis doctoral, Universidad de Londres.

Edwards, Ruth Dudley (1993), The Pursuit of Reason: The Economist, 1843–1993, Londres.

Eichner, Hans (1970), Friedrich Schlegel, Nueva York.

Einaudi, Luca (2001), Money and Politics: European Monetary Unification and the International Gold Standard, 1865–1873, Oxford.

Eisfeld, Gerhard (1969), Die Entstehung der Liberalen Parteien in Deutschland 1858–1870, Hannover.

Eisner, Kurt (1906), Wilhelm Liebknecht: Sein Leben und Wirken, 2.a edición, Berlín.

Eley, Geoff (1991a [1980]), Reshaping the German Right: Radical Nationalism and Political Change after Bismarck, Michigan.

— (1991b), Wilhelminismus, Nationalismus, Faschismus. Zur historischen Kontinuität in Deutschland, Münster.

Elkins, Stanley y McKitrick, Eric (1971), «The Founding Fathers: Young Men of the Revolution», Political Science Quarterly 76(2), pp. 181-216.

— (1993), The Age of Federalism: The Early American Republic, 1788–1800, Nueva York.

Ellis, Joseph J. (1997), American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson, Nueva York.

— (2000), Founding Brothers: The Revolutionary Generation, Nueva York.

Ellis, P. Berresford y Mac A'Ghobhainn, Seumas (1970), The Scottish Insurrection of 1820, Londres.

Elm, Ludwig (1968), «Deutsche Volkspartei (DtVp) 1868–1910», en Dieter Fricke (ed.), Die Bürgerlichen Parteien in Deutschland, 2 vols., vol. I, Leipzig.

Elster, J. (1985), Making Sense of Marx, Cambridge.

Eltzbacher, Paul (1908), Anarchism, Londres.

Ely, Richard T. (1910), «The American Economic Association, 1885–1909», American Economic Association Quarterly, 3.a serie, 11, pp. 47-111.

Engelhardt, Dietrich von (1988), «Romanticism in Germany», en R. Porter y M. Teich (eds.), Romanticism in National Context, Cambridge.

Engelstein, L. (1992), The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia, Ithaca.

Englander. D. y O'Day, R. (1995), Retrieved Riches: Social Investigation in Britain.

Engs, R. C. (2005), The Eugenics Movement: An Encyclopedia, Londres.

Epstein, Klaus (1966), The Genesis of German Conservatism, Princeton.

— (1975 [1966]), The Genesis of German Conservatism, 2.a edición, Princeton.

Esenwein, George R. (1989), Anarchist Ideology and the Working-Class Movement in Spain, 1868–1898, Berkeley.

«Essays in Colonial Finance» (1900), American Economic Association Quarterly, 3.a serie, 1, pp. 393-691.

Etzler, John Adolphus (1977), The Collected Works of John Adolphus Etzler, Joel Nydahl (ed.), Delmar, NJ.

Evans, D. (1951), Social Romanticism in France, 1830–1848, Oxford.

Evans, Richard J. (1977), The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia, 1840–1920, Londres [ed. cast.: Las feministas: movimientos de emancipación de la mujer en Europa, Madrid, Siglo XXI, 1980].

— (1987a), Comrades and Sisters: Feminism, Socialism and Pacifism, 1870–1915, Brighton.

— (1987b), Rethinking German History: Nineteenth-Century Germany and the Origins of the Third Reich, Londres.

Evans, R. J. W. y von Strandmann, H. P. (eds.) (2000), The Revolutions in Europe 1848–1849: From Reform to Reaction, Oxford.

Everett, C. W. (1931), The Education of Jeremy Bentham, Nueva York.

Everson, S. (ed.) (1996), Aristotle, The Politics and the Constitution of Athens, Cambridge.

Ewald, F. (1986), L'État-Providence, París.

Faber, Karl-Georg (1978), «Zur Machttheorie der Politischen Romantik und der Restauration», en Richard Brinkmann (ed.), Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposion, Stuttgart.

Faber, Richard (1987), Young England, Londres.

Fadner, Frank (1961), Seventy Years of Panslavism in Russia: Karazin to Danilevskii, 1800–1870, Washington, DC.

Fanon, Frantz (1969), The Wretched of the Earth, Harmondsworth [ed. cast.: Los condenados de la tierra, archivo de Internet, Tafalla, Txalaparta, 2011].

Fasso, Guico (1974), Storia della Filosofia del Diritto, 3 vols., Bolonia.

Faure, C. (1986), «The Utopia of the New Woman in the Work of Alexandra Kollontai and its Impact on the French Feminist and Communist Press», en J. Friedlander et al. (eds.), Women in Culture and Politics, Bloomington.

Feeley, Francis (1991), The French Anarchist Labour Movement and 'La Vie Ouvrière', 1909–1914, Nueva York.

Fehrenbach, Elisabeth (1986), «Nation», en Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt (eds.), Handbuch Politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, cuaderno 7, Múnich.

Femia, Joseph V. (2001), Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thoughts since the French Revolution, Oxford.

Fenton, Steve (2003), Ethnicity, Cambridge.

— (2006), «Race and the Nation», en Gerard Delanty y Krishan Kumar (eds.), The SAGE Handbook of Nations and Nationalism, Londres.

Ferry, Luc (1990), Homo Aestheticus: L'Invention du Goût à l'Âge Dêmocratique, París.

Fetter, Frank A. (1901), «The Next Decade of Economic Theory», American Economic Association Quarterly, 3.a serie, 2, pp. 236-246.

Fiala, Andrew G. (2000), «Aesthetic Education and the Aesthetic State», en William Maker (ed.), Hegel and Aesthetics, Albany.

Fine, Sidney (1956), Laissez Faire and the General-Welfare State: A Study of Conflict in American Thought, 1865–1901, Ann Arbor.

Finer, S. E. (1972), «The Transmission of Benthamite Ideas, 1820–50», en G. Sutherland (ed.), Studies in the Growth of Nineteenth-century Government, Londres.

Finley, M. I. (1976), «Colonies – An Attempt at a Typology», Transactions of the Royal Historical Society 26, pp. 167-188.

Finn, Margot (1993), After Chartism: Class and Nation in English Radical Politics, 1848–1874, Cambridge.

Fischer, George (1958), Russian Liberals: From Gentry to Intelligentsia, Cambridge, MA.

Fisher, H. A. L. (1911), The Republican Tradition in Europe, Londres.

Fisher, Philip (1999), Still the New World: American Literature in a State of Creative Destruction, Cambridge, MA.

Fishman, Joshua (1973), Language and Nationalism, Rowley, MA.

Fitzmaurice, Andrew (2007), «A Genealogy of Terra Nullius», Australian Historical Review, abril.

Fitzsimmons, Michael P. (1987), The Parisian Order of Barristers and the French Revolution, Cambridge.

Flaig, Egon (1987), «Ästhetischer Historismus. Zur Ästhetisierung der Historie bei Humboldt und Burckhardt», Philosophisches Jahrbuch 94, pp. 79-95.

Flanagan, Frances (2006), «At Home in the Balkans: Narratives of Care and Responsibility in the Writings of M. E. Durham and H. N. Brailsford», tesis de máster, Universidad de Oxford.

Fleming, Marie (1979), The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and Nineteenth Century European Anarchism, Londres.

— (1982), «Propaganda by the Deed: Terrorism and Anarchist Theory in Late Nineteenth Century Europe», en Yohah Alexander y Kenneth A. Myers (eds.), Terrorism in Europe, Londres.

(1988), The Geography of Freedom, Montreal.

Florida, Nancy K. (1995), Writing the Past, Inscribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java, Durham, NC.

Foner, Eric (1970), Free Soil, Free Labour, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War, Nueva York.

— (1980), Politics and Ideology in the Age of the Civil War, Nueva York.

— (1988), Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863–77, Nueva York.

Forbes, Geraldine (1998), Positivism in Bengal: A Study in the Transmission and Transformation of an Ideology, Delhi.

Ford, Caroline (1993), Creating the Nation in Provincial France: Religion and Political Identity in Britanny, Princeton, NJ.

Ford, Franklin L. (1985), Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism, Cambridge.

Forget, Evelyn L. (2001), «Saint-Simonian Feminism», Feminist Economics 7(1), pp. 79-96.

Forrest, D. W. (1974), Francis Galton. The Life and Work of a Victorian Genius, Londres.

Fortesque, William (1983), Alphonse de Lamartine: A Political Biography, Londres.

Foster, Michael (1935), The Political Philosophies of Plato and Hegel, Oxford.

Foucault, M. (1966), Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humáines, París [ed. cast.: Las palabras y las cosas: arquelogía de las ciencias humanas, Madrid, Siglo XXI, 2009].

— (1971), The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences, Nueva York.

Fouchard, Jean (1989), The Haitian Maroons, Nueva York.

France, P. (1992), Politeness and its Discontent: Problems in French Classical Culture, Cambridge.

Francis, E. (2002), The Secret Treachery of Words: Feminism and Modernism in America, Minneapolis.

Francis, Mark (1992), Governors and Settlers: Images of Authority in the British Colonies 1820–1860, Londres.

— (2002), «The Domestication of the Male? Recent Research on Nineteenth- and Twentieth-Century British Masculinity», Historical Journal 45, pp. 637-652.

— (2007), Herbert Spencer and the Invention of Modern Life, Ithaca.

Francis, Mark y Morrow, J. (1994), A History of English Political Thought in the Nineteenth Century, Londres.

Franco, Paul (1999), Hegel's Philosophy of Freedom, New Haven.

Frank, Joseph (1995), Dostoievski: The Miraculous Years, 1865–1871, Princeton.

— (2002), The Mantle of the Prophet, 1871–1881, Princeton.

Frank, Manfred (1995), «Philosophical Foundations of Early Romanticism», en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), The Modern Subject, Albany.

Freeden, Michael (1978), The New Liberalism. An Ideology of Social Reform, Oxford.

— (2005), Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought, Princeton.

Freeden, Michael (ed.) (1990), Reappraising J. A. Hobson: Humanism and Welfare, Londres.

Freitag, Sabine (1998), Friedrich Hecker: Biographie eines Republikaners, Stuttgart.

Freund, Michael (ed.) (1965), Der Liberalismus, Stuttgart.

Frick, Jean-Paul (1990), Auguste Comte ou la République Positive, Nancy.

Friederici, Hans Jürgen (1985), Ferdinand Lassalle: Eine Politische Biographie,

Berlín.

Friedman, Michael H. (1979), The Making of a Tory Humanist: William Wordsworth and the Idea of Community, Nueva York.

Furet, François (1992), Marx et La Révolution Française, París.

Furet, François (ed.) (1985), Jules Ferry, Fondateur de la République: Actes du Colloque, París.

Furet, François y Ozouf, Mona (eds.) (1989), The Transformation of Political Culture, 1789–1848, Oxford.

— (1993), Le Siècle de l'Avènement Républicain, París.

Gagnier, Regenia (2000), On the Insatiability of Human Wants: Economics and Aesthetics in Market Society, Chicago.

Gaillard, J.-M. (l989), Jules Ferry, París.

Gall, Lothar (1975), «Liberalismus und "Bürgerliche Gesellschaft": Zu Charakter und Entwicklung der Liberalen Bewegung in Deutschland», Historische Zeitschrift 220, pp. 324-356.

Gall, Lothar (ed.) (1978), Liberalismus, Colonia.

— (1985), Liberalismus, 3.a edición, Königstein.

— (1990), Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert, Múnich.

— (1993), Stadt und Bürgertum im Übergang von der Traditionalen zur Modernen Gesellschaft, Múnich.

— (1997), «Bürgertum und Bürgerlich-Liberale Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert», Historische Zeitschrift, número especial 17, Múnich.

Gall, Lothar y Koch, Rainer (eds.) (1981), Der Europaische Liberalismus im 19. Jahrhundert, 4 vols., Fráncfort.

Gall, Lothar y Langewiesche, Dieter (eds.) (1995), Liberalismus und Region, Historische Zeitschrift anexo 19, Múnich.

Gammon, Martin (2000), «Modernity and the Crisis of Aesthetic Representation in Hegel's Early Writings», en William Maker (ed.), Hegel and Aesthetics, Albany.

Garnett, R. G. (1972), Co-operation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825–45, Mánchester.

Garnett, Robert T. (2003), Tocqueville Unveiled: The Historian and His Sources for the Old Regime and the Revolution, Chicago.

Garrard, G. (1994), «Rousseau, Maistre and the Counter-Enlightenment», History of Political Thought 15, pp. 97-120.

— (1996), «Joseph de Maistre's Civilisation and its Discontents», Journal of the History of Ideas 57, pp. 429-446.

Garvin, Tom (1987), Nationalist Revolutionaries in Ireland, 1858–1928, Oxford.

Gasman, D. (1971), The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernest Haeckel and the German Monist League, Londres.

Gaudemet, F. (1904), Le Code Civil 1804–1904: Livre du Centenaire, París.

— (1935), L'Interprétation du Code Civil en France depuis 1804, Basilea.

Gay, Peter (1952), The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx, Nueva York.

— (1994), The Cultivation of Hatred, Londres.

Geary, Dick (1987), Karl Kautsky, Mánchester.

— (2003), «The Second International: Socialism and Social Democracy», en Terence Ball y Richard Bellamy (eds.), The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought, Cambridge [ed. cast.: Historia del pensamiento político del siglo XX, Madrid, Akal, 2018].

Geertz, Clifford (2000), Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics, Princeton.

Geggus, David P. (ed.) (2001), The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World, Columbia, SC.

Geifman, Anna (1993), Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894–1917, Princeton.

Gellner, Ernest (2006), Nations and Nationalism, 2.a edition, Oxford [ed. cast.: Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza, 2008].

Genovese, Eugene (1969), The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation, Nueva York.

— (1979), From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World, Baton Rouge.

— (1988), The World the Slaveholders Made, New introduction, Middletown.

— (1992), The Slaveholders' Dilemma: Freedom and Progress in Southern Conservative Thought, 1820–1860, Columbia.

— (1996), The Southern Tradition: The Achievement and Limitations of Southern Conservatism, Cambridge, MA.

George, Albert Joseph (1940), Lamartine and Romantic Unanimism, Nueva York.

— (1945), Pierre-Simon Ballanche: Precursor of Romanticism, Syracuse.

Geppert, Dominik (2008), «Between Warmongering and International Co-operation: The Popular Press in British-German Relations», en D. Geppert y R. Gerwarth (eds.), Edwardian Britain and Wilhelmine Germany, Oxford.

Gerson, Gal (2004a), «Liberalism, Welfare and the Crowd in J. A. Hobson», History of European Ideas 30, pp. 197-215.

— (2004b), Margins of Disorder: New Liberalism and the Crisis of the European Consciousness, Albany, NY.

Gethmann-Siefert, Annemarie (1981), «Die Idee des Schönen», en O. Pöggeler et al. (eds.), Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und Idealistische Ästhetik,

Berlín.

— (1983), «H. G. Hotho: Kunst als Bildungserlebnis und Kunsttheorie in Systematischer Absicht- oder die Entpolitisierte Version der Ästhetischen Erziehung des Menschen», en Otto Pöggeler y A. Gethmann-Siefert (eds.), Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels, Bonn.

— (1984), Die Funktion der Kunst in der Geschichte, Untersuchungen zu Hegels Ästhetik, Bonn.

— (1986a), «Die Rolle der Kunst im Staat», Hegel-Studien 27, pp. 69-72.

— (1986b), «Einleitung», en A. Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (eds.), Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik, Bonn, pp. v-xlvi, xxviii.

— (1991), «Ästhetik oder Philosophie der Kunst», Hegel-Studien 26, pp. 92-110.

Gethmann-Siefert, Annemarie (ed.) (1992), Phänomen versus System. Zum Verhältnis von Philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst, Bonn.

Geuss, Raymond (2002), «Liberalism and its Discontents», Political Theory 30, pp. 320-338.

Geyer, Dietrich (1987), Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy, 1860–1914, Leamington Spa.

Gibson, Mary (2002), Born to Crime: Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology (Italian and Italian American Studies), Westport, CT.

Gide, Charles (1928), Communist and Co-operative Colonies, Nueva York.

Gill, A. (1974), Die Polnische Revolution, 1846, Múnich.

Gillespie, Frances Elma (1927), Labor and Politics in England, 1850–1867, Durham, NC.

Gillespie, Michael Patrick (1996), Oscar Wilde and the Poetics of Ambiguity, Gainesville, FL.

Gilmartin, Kevin (2007), Writing Against Revolution: Literary Conservatism in Britain, 1790–1832, Cambridge.

Ginneken, J. van (1992), Crowds, Psychology and Politics, 1871–1899, Cambridge.

Giradet, Raoul (1972), L'Idée Coloniale en France de 1871 à 1962, París.

Glasier, J. Bruce (1919), The Meaning of Socialism, Londres.

Glick, T. (ed.) (1972), The Comparative Reception of Darwinism, Austin, TX.

Gluck, Carol (1985), Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period, Princeton.

Godechot, Jacques (1956), La Grande Nation; l'Expansion Révolutionnaire de la France dans le Monde de 1789 à 1799, París.

— (1970), The Counter-Revolution: Doctrine and Action, 1789–1804, Princeton.

— (1972), Counter-Revolution: Doctrine and Action, 1789–1804, trad. Salvator Attanasio, Londres.

— (1995), Les Constitutions de la France, París.

Goldman, Eric (1956), Rendezvous with Destiny, Nueva York.

Goldman, Lawrence (1999), «John Ruskin, Oxford, and the British Labour Movement, 1880–1914», en Dinah Birch (ed.), Ruskin and the Dawn of the Modern, Oxford.

— (2000), «Republicanism, Radicalism and Sectionalism: Land Reform and the Languages of American Working Men, 1820–1860», en Rebecca Starr (ed.), Articulating America: Fashioning a National Political Culture in Early America, Maryland.

— (2002), Science, Reform and Politics in Victorian Britain: The Social Science Association, 1857–1886, Cambridge.

— (2003), «Civil Society in Nineteenth-Century Britain and Germany: J. M.

Ludlow, Lujo Brentano, and the Labour Question», en Jose Harris (ed.), Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions, Oxford.

Goldstein, L. (1991), «Early Feminist Themes in French Utopian Socialism», en M. C. Horowitz (ed.), Race, Class and Gender in Nineteenth Century Culture, Nueva York.

Goldstein, Marc A. (1988), The People in French Counter-revolutionary Thought, Nueva York.

Goldwell, Francis (1918), Guild Socialism (sin lugar de edición).

Gombin, Richard (1978), The Radical Tradition, Londres.

Gooch, G. P. (1913), History and Historians in the Nineteenth Century, Londres.

— (1927), Germany and the French Revolution, Londres y Nueva York.

— (1965), Germany and the French Revolution, 2.a ed, Londres.

Goodwin, Doris Kearns (2006), Team of Rivals: The Political Genius of Abraham Lincoln, Nueva York.

Gordon, D. (1994), Citizens without Sovereignty, Princeton.

Gordon, F. y Cross, Máire (1996), Early French Feminisms: A Passion for Liberty, Cheltenham.

Gordon-Reed, Annette (2008), The Hemmingses of Monticello: An American Family, Nueva York.

Gosewinkel, Dieter (2004), «Rückwirkungen des Kolonialen Rasserechts? Deutsche Staatsangehörigkeit zwischen Rassestaat und Rechtsstaat», en Sebastian Conrad y Jürgen Osterhamm (eds.), Das Kaiserreich Transnational: Deutschland in der Welt 1871–1914, Gotinga.

Gossman, Lionel (1976), «Augustine Thierry and Liberal Historiography», History and Theory 15, pp. 3-6.

Gossman, Norbert J. (1962), «Republicanism in Nineteenth Century England»,

International Review of Social History 7, pp. 47-60.

Goswami, Manu (2004), Producing India: From Colonial Economy to National Space, Chicago.

Goto, Shigeru (1932-1934), Robert Owen, 1771–1858: A New Bibliographical Study, 2 vols., Osaka.

Gottfried, Paul (1967), «German Romanticism and Natural Law», Studies in Romanticism, 7, pp. 231-242.

Gottschalch, Wilfried (1969), «Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland», en Helga Grebing (ed.), Geschichte der Sozialen Ideen in Deutschland, Múnich y Viena.

Gougeon, Len (1990), Virtue's Hero: Emerson, Antislavery, and Reform, Athens, GA.

Gouhier, H. G. (1931), La Vie d'Auguste Comte, París.

— (1933-1941), La Jeunesse d'Auguste Comte: La Formation du Positivisme, 3 vols., París.

Gould, Andrew C. (1999), Origins of Liberal Dominance: State, Church and Party in NineteenthCentury Europe, Ann Arbor.

Gould, Robert (1931), Gould's History of Freemasonry, 5 vols., Dudley Wright (ed.), Londres.

Graber, Mark (2006), Dred Scott and the Problem of Constitutional Evil, Cambridge.

Graham, Richard (1972), Britain and the Onset of Modernisation in Brazil, 1850–1914, Cambridge.

Grainger, J. H. (1979), «The View from Britain II: the Moralising Island», en E. Kamenka y F. B. Smith (eds.), Intellectuals and Revolution: Socialism and the Experience of 1848, Londres.

Gratieux, A. (1939), A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile, 2 vols.,

París.

Gray, John (1983), Mill on Liberty: a Defence, Londres.

Gray, Tim S. (1996), The Political Philosophy of Herbert Spencer: Individualism and Organicism, Aldershot.

Grayling, A. C. (2000), The Quarrel of the Age: The Life and Times of William Hazlitt, Londres.

Green, E. H. H. (2002), Ideologies of Conservatism: Conservative Political Ideas in the Twentieth Century, Oxford.

Green, M. (1989), «Sympathy and Self-Interest: The Crisis in Mill's Mental History», Utilitas 1, pp. 259-277.

Greenstone, J. David (1993), The Lincoln Persuasion: Remaking American Liberalism, Princeton.

Greg, W. R. (1862), «Why are Women Redundant?», National Review 14, pp. 433-435.

Griffin, Ben (2011), Feminism, Masculinity and Politics in Victorian Britain, Cambridge.

Griffith, Arthur (1918), The Resurrection of Hungary, Dublín.

Grimmer-Solem, Eric (2003), The Rise of Historical Economics and Social Reform in Germany, 1864–1894, Oxford.

Grimmer-Solem, Eric y Romani, Roberto (1998), «The Historical School, 1870–1900: A Cross-national Reassessment», History of European Ideas 24, pp. 267-299.

— (1999), «In Search of Full Empirical Reality: Historical Political Economy, 1870–1900», European Journal of the History of Economic Thought 6, pp. 333-364.

Grimsley, Ronald (1973), The Philosophy of Rousseau, Londres.

Gross, Jonathan David (2001), Byron: The Erotic Liberal, Lanham, MD.

Grubar, H. E. (1974), Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks, Londres.

Gruber, J. W. (1960), A Conscience in Conflict: The Life of St. George Jackson Mivart, Nueva York.

Guarneri, Carl J. (1991), The Utopian Alternative: Fourierism in Nineteenth-Century America, Ithaca.

Gubar, S. (1994), «Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the Paradox of "It Takes One to Know One"», Feminist Studies 20, pp. 452-473.

Guérin, Daniel (1970), Anarchism: From Theory to Practice, trad. M. Klopper, Nueva York.

Guillard, Antoine (1915), Modern Germany and her Historians, Londres.

Guillaume, James (1985 [1905-1910]), L'Internationale: Documents et Souvenirs, París.

Guillaumont, P. (1969), La Pensée Demo-économique de Jean-Baptiste Say et de Sismondi, París.

Guillemin, H. (1946), Lamartine et la Question Sociale, París.

Guillou, Louis Le (1969), «Politique et Religion: Lamennais et Les Révolutions de 1830», en Romantisme et Politique (Colloque de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud), París.

— (1992), «Révolution Française, Rupture ou Continuité: le Cas Lamennais», History of European Ideas 14(1), pp. 5-12.

Gurian, W. (1947), «Lamennais», Review of Politics, 9, pp. 205-229.

Gurr, Ted (1970), Why Men Rebel, Princeton.

Gurvitch, Georges (1932), L'Idée du Droit Social, París.

Gusdorf, Georges (1978), Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, 13

vols., París.

Gustafson, Richard F. (1986), Leo Tolstoy, Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology, Princeton.

Guyot, Yves (1914), «Preface», en R. Schüller, Les Économistes Classiques et Leurs Adversaires. L'Économie Politique et la Politique Sociale depuis Adam Smith, París.

Habermas, Jürgen (1987), The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, MA [ed. cast.: El discurso filosófico de la modernidad, Madrid y Buenos Aires, Katz, 2009].

Hacking, Ian (1998), Mad Travellers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses, Charlottesville.

Hagemann, Karen (2002), «Männlicher Muth und Teutsche Ehre». Nation, Militär und Geschlecht zur Zeit der Antinapoleonischen Kriege Preußens, Paderborn.

Hagen, William (1980), Germans, Poles, and Jews: the Nationality Conflict in the Prussian East, 1772–1914, Chicago.

Haigh, E. (1984), Xavier Bichat and the Medical Theory of the Eighteenth Century, Londres.

Hale, C. A. (1968), Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821–53, New Haven.

Hales, E. E. Y. (1956), Mazzini and the Secret Societies: The Making of a Myth, Londres.

Halévy, Daniel (1913), La Jeunesse de Proudhon, París.

Halévy, Elie (1901-1904), La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 vols., París.

— (1928), The Growth of Philosophic Radicalism, trad. Mary Morris, Londres.

— (1955), The Growth of Philosophic Radicalism, trad. Mary Morris, Boston.

— (1956), Thomas Hodgskin, trad. A. J. Taylor, Londres.

Hall, B. N. (1974), «The Economic Ideas of Josiah Warren, First American Anarchist», History of Political Economy 6, pp. 94-108.

Hall, Catherine (2002), Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830–1867, Oxford.

Hall, Raymond L. (1978), Black Separatism in the United States, Hanover, NH.

Halldenius, Lena (2007), «The Primacy of Right: On the Triad of Liberty, Equality, and Virtue in Wollstonecraft's Political Thought», British Journal for the History of Philosophy 15, pp. 75-99.

Hallowell, John (1950), Main Currents in Political Thought, Nueva York.

Hamburg, Gary (1992), Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1828–1866, Stanford.

Hamburger, Jean (1988), Monsieur Littré, París.

Hamburger, Joseph (1965), Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals, New Haven y Londres.

— (1999), John Stuart Mill on Liberty and Control, Princeton.

Hamilton, S. y Schroeder, J. (2010), «Nineteenth-Century Feminisms: Press and Platform», Nineteenth-Century Gender Studies 6(2).

Hanisch, Ernst von (1978), «Der "Vormoderne" Antikapitalismus der Politischen Romantik des Beispiel Adam Muller», en Richard Brinkmann (ed.), Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposion, Stuttgart.

Hansen, J. (ed.) (1919), Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der Politischen Bewegung 1830–1850, vol. I, Essen.

Hanson, Russell L. (1985), The Democratic Imagination in America: Conversations with our Past, Princeton.

Hardie, James Keir (1907), From Serfdom to Socialism, Londres.

(s.f.), Keir Hardie’s Speeches and Writings, Londres.

Hardimon, Michael (1994), Hegel’s Social Philosophy, Cambridge.

Harding, Anthony John (1986), Coleridge and the Inspired Word, Kingston y Montreal.

Harding, Walter (1952), «South Carolina vs. the United States», en Daniel Aaron (ed.), America in Crisis: Fourteen Crucial Episodes in American History, Nueva York.

— (1982), The Days of Henry Thoreau, Princeton.

Hardy, Deborah (1977), Petr Tkachev: The Critic as Jacobin, Seattle y Londres.

— (1987), Land and Freedom: The Origins of Russian Terrorism, 1876–1879, Nueva York.

Harp, Gillis J. (1995), Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920, Pensilvania.

Harré, Rom (2003), «Positivist Thought in the Nineteenth Century», en Thomas Baldwin (ed.), The Cambridge History of Philosophy, 1870–1945, Cambridge.

Harris, David (1966), Socialist Origins in the United States: American Forerunners of Marx, 1817–32, Assen.

Harris, E. (1932), Lamartine et le Peuple, París.

Harris, H. S. (1972), Hegel’s Development: Toward the Sunlight, 1770–1801, Oxford.

— (1993), «Hegel’s Intellectual Development to 1807», en F. C. Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge.

Harris, Horton (1982), David Friedrich Strauss and His Theology, Cambridge.

Harris, Jose (1972), Unemployment and Politics: A Study in English Social Policy, 1886–1914, Oxford.

— (1993), Private Lives, Public Spirit: A Social History of Britain, 1870–1914,

Oxford.

— (2004a), «Nationality, Rights and Virtue», en R. Bellamy (ed.), Languages of European Citizenship: Rights, Belonging and Participation in Eleven Nation States, Basingstoke.

— (2004b), «Victorian Interpretations of Thomas Hobbes», en P. Ghosh y L. Goldman (eds.), Politics and Culture in Victorian Britain. Oxford.

Harris, Jose (ed.) (2003), Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions, Oxford.

Harris, Jose; Gerwarth, Robert y Nehring, Holger (eds.) (2008), «Constitutions, Civility, and Violence in European history from the Mid-eighteenth Century to the Present», Journal of Modern European History 6(1).

Harrison, Brian (1978), Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain, Londres.

— (1982), «The Act of Militancy: Violence and the Suffragettes, 1904–1914», en Peaceable Kingdom: Stability and Change in Modern Britain, Oxford.

Harrison, J. F. C. (1969), Robert Owen and the Owenites in Britain and America, Londres.

Harrison, P. G. (2000), Connecting Links: The British and American Woman Suffrage Movements, 1900–1914, Connecticut.

Harrison, Royden (1959), «E. S. Beesly and Karl Marx», International Review of Social History 4, pp. 22-58; 208-238.

— (1962), «The 10 April of Spencer Walpole: The Problem of Revolution in Relation to Reform, 1865–1867», International Review of Social History, 7, pp. 354-356.

— (1965), Before the Socialists: Studies in Labour and Politics 1861–1881, Londres.

— (1983), Bentham, Londres.

Harrold, Charles Frederick (1963 [1934]), Carlyle and German Thought: 1819–1834, Hamden, CT.

Hart, H. L. A. (1982), Essays on Bentham, Studies in Jurisprudence and Political Theory, Oxford.

Hart, J. (1965), «Nineteenth-Century Social Reform: A Tory Interpretation of History», Past and Present 31, pp. 39-61.

Hart, John M. (1978), Anarchism and the Mexican Working Class, 1860–1931, Austin.

Hartz, Louis (1952), «South Carolina vs. the United States», en Daniel Aaron (ed.), America in Crisis: Fourteen Crucial Episodes in American History, Nueva York.

— (1955), The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution, Nueva York.

Harvey, R. H. (1949), Robert Owen: Social Idealist, Berkeley.

Harvie, Christopher (1976), The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860–86, Londres.

Haubtmann, Pierre (1969), P.-J. Proudhon: Genèse d'un Anti-Théiste, París.

— (1982), Pierre-Joseph Proudhon: Sa Vie et Sa Pensée (1809–1949), París.

Haupt, Heinz-Gerhard y Langewiesche, Dieter (eds.) (2001), Nation und Religion in der Deutsche Geschichte, Fráncfort y Nueva York.

Hause, Stephen C. y Kenney, Anne R. (1984), Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic, Princeton.

Havránek, Jan (2004), «Bohemian Spring 1848 – Conflict of Loyalties and its Picture in Historiography», en Axel Körner (ed.), 1848: A European Revolution: International Ideas and National Memories of 1848, Londres.

Hawkins, Angus (1989), «"Parliamentary Government" and Victorian Political Parties, c. 1830–1880», English Historical Review,104, pp. 638-669.

Hawkins, Mike (1997), Social Darwinism in European and American Thought 1860–1945: Nature as Model and Nature as Threat, Cambridge.

Hayek, F. A. von (1934), «Carl Menger», en Carl Menger, Grundsätze der Volks-wirthschaftslehre, Londres.

— (1952), The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason, Glencoe [ed. cast.: La contrarrevolución de la ciencia, Madrid, Unión Editorial, 2008].

Hayward, J. E. S. (1959), «Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France», International Review of Social History 4, pp. 17-33.

— (1960), «Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit», Sociological Review 8, pp. 17-33; 185-202.

— (1961), «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarism», International Review of Social History 6, pp. 19-48.

— (1991), After the French Revolution: Six Critics of Democracy and Nationalism, Londres.

— (2007), Fragmented France: Two Centuries of Disputed Identity, Oxford.

Hazareesingh, Sudhir (1998), From Subject to Citizen: The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy, Princeton.

— (2001), Intellectual Founders of the Republic: Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought, Oxford.

Hazareesingh, Sudhir y Wright, Vincent (2001), Francs-maçons sous le Second Empire: les Loges Provinciales du Grand-Orient à la Veille de la Troisième République, Rennes.

Head, B. W. (1985), Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism, La Haya.

Heidegger, Martin (1991), Nietzsche, 2 vols. en 1, trad. David Farrell Krell, San Francisco [ed. cast.: Nietzsche, Barcelona, Ariel, 2013].

Heimpel, Hermann (1962), Zwei Historiker: Friedrich Christoph Dahlmann und Jacob Burckhardt, Gotinga.

Helfer, Martha (1990), «Herder, Fichte, and Humboldt's "Thinking and Speaking"», en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), Herder Today, Berlín.

Heller, Hermann (1921), Hegel und der Nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, Leipzig.

Helmstadter, Richard J. (1985), «Conscience and Politics: Gladstone's First Book», en Bruce L. Kinzer (ed.), The Gladstonian Turn of Mind: Essays Presented to J. B. Conacher, Toronto.

Helsinger, E., et al. (1983), The Woman Question: Society and Literature in Britain and America, 1837–1883, Mánchester.

Henckmann, Wolfhart (1990), «Symbolische und allegorische Kunst bei K. W. F. Solger», en Walter Jaeschke y Helmut Holzhey (eds.), Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburgo.

Henderson, Willie (2000), John Ruskin's Political Economy, Londres.

Hendrix, G. (1962), Das Politische Weltbild Friedrich Schlegels, Bonn.

Henrich, Dieter (1974), «Zur Aktualität von Hegels Ästhetik», Hegel-Studien, Anexo 11, pp. 295-301.

— (1983), «Einleitung» a Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Fráncfort.

— (2003), Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism, David Pacini (ed.), Cambridge, MA.

Henry, Robert Mitchell (1920), The Evolution of Sinn Fein, Dublín.

Hepner, Benoît-P. (1950), Bakounine et le Panslavisme Révolutionnaire, París.

Herrmann, Ursula y Emmrich, Volker (eds.) (1989), August Bebel: Eine Biographie, Berlín.

Herwig, Holger H. (1973), The German Naval Officer Corps: A Social and Political History, 1890–1918, Oxford.

Herzfeld, Hans (1938), Johannes von Miquel. Sein Anteil am Ausbau des Deutschen Eiches, 2 vols., Detmold.

Hewitson, Mark (2006), «Conclusion», en T. Baycroft y M. Hewitson, What is a Nation? Europe, 1789–1914, Oxford.

Hewitt, Nancy (2010), «From Seneca Falls to Suffrage? Reimagining a "Master" Narrative in U.S. Women's History», en Nancy Hewitt (ed.), No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism, Rutgers.

Hewitt, Regina (1997), The Possibilities of Society: Wordsworth, Coleridge, and the Sociological Viewpoint of English Romanticism, Albany, NY.

Heyderhoff, Julius (ed.) (1925), Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks, 2 vols., Bonn.

Higonnet, Patrice (1988), Sister Republics: The Origins of French and American Republicanism, Cambridge, MA.

Hillquit, Morris (1903), History of Socialism in the United States, Londres.

Hilton, Boyd (1988), The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795–1865, Oxford.

Hilton, Tim (1985), John Ruskin: The Early Years 1819–1859, New Haven y Londres.

Himmelfarb, Gertrude (1952), Victorian Minds, Londres.

— (1959), Darwin and the Darwinian Revolution, Nueva York.

— (1984), The Idea of Poverty, Nueva York.

— (1990), On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill, San Francisco.

Hinsley, F. H. (1986), Sovereignty, Cambridge.

Hinton, Thomas R. (1951), Liberation, Nationalism and the German Intellectuals, Cambridge.

Hirschhausen, Ulrich von y Leonhard, Jörn (eds.) (2001), Nationalismen in Europa. West und Osteuropa im Vergleich, Gotinga.

Hitchins, Keith (1969), The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780–1849, Cambridge, MA.

— (1977), Orthodoxy and Nationalism: Andreu Saguna and the Rumanians of Transylvania, 1846–1873, Cambridge, MA.

Hoagwood, Terence Allan (1988), Skepticism and Ideology: Shelley's Political Prose and Its Philosophical Context from Bacon to Marx, Iowa City.

Hobsbawm, Eric (1959), Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries, Nueva York [ed. cast.: Rebeldes primitivos, Barcelona, Crítica, 2003].

— (1972), Bandits, Harmondsworth [ed. cast.: Bandidos, Barcelona, Crítica, 2003].

— (1975), The Age of Capital, 1848–1875, Londres [ed. cast.: La era del capital, 1848-1875, Barcelona, Crítica, 2003].

— (1987), The Age of Empire, 1875–1914, Londres [ed. cast.: La era del imperio, 1875-1914, Barcelona, Crítica, 2013].

— (1990), Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, Cambridge [ed. cast.: Naciones y nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 2004].

Hobsbawm, Eric y Rudé, George (1973), Captain Swing, Harmondsworth [ed. cast.: Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing, Madrid, Siglo XXI, 2009].

Hoffman, Robert (1972), Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon, Urbana.

Hoffmeister, Gerhart (1989), «Rhetorics of Revolution in Western European

Romanticism», en Gerhart Hoffmeister (ed.), The French Revolution and the Age of Goethe, Hildesheim.

Hofmann, Hasso (1971), «Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche als Kritiker des Bismarckreiches», Der Staat 4, pp. 433-453.

Hofstadter, A. (1974), «Die Kunst: Tod und Verklärung», Hegel-Studien, Anexo 11, pp. 271-285.

Hofstadter, Richard (1955a), The Age of Reform from Bryan to FDR, Nueva York.

— (1955b [1944]), Social Darwinism in American Thought, Nueva York.

— (1968), The Progressive Historians: Turner, Beard, Parrington, Nueva York.

— (1969), The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, Berkeley.

— (1973 [1948]), The American Political Tradition and the Men Who Made It, Twenty-fifth Anniversary Edition, Nueva York [ed. cast.: La tradición política norteamericana y los hombres que la forjaron, Barcelona, Seix Barral, 1969].

— (1992 [1955, 1944]), Social Darwinism in American Thought, introd. a cargo de Eric Foner, Boston.

Holcombe, L. (1983), Wives and Property: Reform of the Married Women's Property Law in Nineteenth-Century England, Toronto y Buffalo.

Hollander, Samuel (2005), Jean-Baptiste Say and the Classical Canon in Economics: The British Connection in French Classicism, Londres.

Hollis, Martin (1983), «The Social Liberty Game», en A. Phillips Griffiths (ed.), Of Liberty, Cambridge.

Holmes, Stephen (1984), Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven.

— (1993), The Anatomy of Antiliberalism, Cambridge, MA [ed. cast.: Anatomía del antiliberalismo, Madrid, Alianza, 1999].

Holstein, Günther (1972), Die Staatsphilosphie Schleiermacher’s, Aalen.

Holt, Peter M. (1970), The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898, Oxford.

Holton, S. S. (1986), Feminism and Democracy: Women’s Suffrage and Reform Politics in Britain, 1900–1918, Cambridge.

Holzheuer, Walter (1972), Karl Kautsky’s Werk als Weltanschauung, Múnich.

Honan, Park (1981), Matthew Arnold: A Life, Londres.

Honold, Alexander (2004), «Ausstellung des Fremden – Menschen und Völkerschau um 1900», en Sebastian Conrad y Jürgen Osterhammel (eds.), Das Kaiserreich Transnational, Gotinga.

Hont, Istvan (1989), «Negative Community: The Natural Law Heritage from Pufendorf to Marx», John N. Olin Programme in the History of Political Culture 1989, Chicago.

— (2005), Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, Harvard.

Hont, I. e Ignatieff, M. (eds.) (1983), Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge.

Hook, Sidney (1970), «Hegel Rehabilitated?», en Walter Kaufmann (ed.), Hegel’s Political Philosophy, Nueva York.

Hoover, Jeffrey (1989), «The Foundations of the Communitarian State in the Thought of Friedrich Schleiermacher», History of Political Thought 10, pp. 295-312.

— (1990), «Friedrich Schleiermacher’s Theory of the Limited Communitarian State», Canadian Journal of Philosophy 20, pp. 241-260.

Hostetter, Richard (1958), The Italian Socialist Movement, vol. I: Origins (1860–1882), Princeton.

Houghton, Walter E. (ed.) (1966), The Wellesley Index to Victorian Periodicals, 1824–1900, 5 vols., Toronto y Londres.

Hourani, Albert (1970), Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939, Oxford.

Howard, Thomas Albert (2006), Protestant Theology and the Making of the Modern German University, Oxford.

Howe, Anthony (1997), Free Trade and Liberal England, 1846–1946, Oxford.

Howe, Anthony y Morgan, Simon (eds.) (2006), Rethinking Nineteenth-Century Liberalism: Richard Cobden Bicentenary Essays, Aldershot.

Howe, Daniel Walker (2007), What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815–1848 (Oxford History of the United States), Nueva York.

Hroch, Miroslav (1985), Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations, Cambridge.

— (1996), «From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe», en Gopal Balakrishnan (ed.), Mapping the Nation, Londres.

Hubert, Ernst Rudolf (1937), Friedrich Christoph Dahlmann und die Deutsche Verfassungsbewegung, Hamburgo.

Hubert, Ernst Rudolf (ed.) (1961), Dokumente zur Deutschen Verfassungsgeschichte, vol. I, Stuttgart.

— (1986) Dokumente zur Deutschen Verfassungsgeschichte, vol. II, Stuttgart.

Hübinger, Gangolf (1994), Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im Wilhelminischen Deutschland, Tubinga.

Hubmann, Gerald (1997), Ethische Überzeugung und Politische Gesinnungsethik: Jakob Fries und die Deutsche Tradition der Gesinnungsethik, Heidelberg.

Huet, Marie-Hélène (2000), «Chateaubriand and the Politics of (Im)mortality», Diacritics 30, pp. 28-39.

Hughan, Jessie Wallace (1912), American Socialism of the Present Day,

Londres.

Hughes, H. Stuart (1958), Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930, Londres y Nueva York.

— (1979a [1958]), Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930, Brighton.

— (1979b), The United States and Italy, Harvard.

Hughes, Spencer Leigh (1918), Press, Platform and Parliament, Londres.

Hulliung, Mark (2002), Citizens and Citoyens: Republicans and Liberals in America and France, Cambridge, MA.

Hume, L. J. (1967), «Jeremy Bentham and the Nineteenth-Century Revolution in Government», Historical Journal 10, pp. 361-375.

Hundert, Edward (1998), «Performing the Passions in Commercial Society: Bernard Mandeville and the Theatricality of Eighteenth-Century Thought», en Kevin Sharpe y Steven Zwicker (eds.), Refiguring Revolutions: Aesthetics and Politics from the English Revolution to the Romantic Revolution, Berkeley.

Hunley, J. D. (1991), The Life and Thought of Friedrich Engels, New Haven y Londres.

Hunt, John Dixon (1982), The Wider Sea: A Life of John Ruskin, Nueva York.

Hunt, R. N. (1975), The Political Ideas of Marx and Engels, vol. I: Marxism and Totalitarian Democracy, 1818–1850, Londres.

— (1984), The Political Ideas of Marx and Engels, vol. II: Classical Marxism, 1830–1895, Londres.

Huntingdon, Samuel P. (1957), «Conservatism as an Ideology», American Political Science Review 51(2), pp. 454-473.

Hutchinson, John (2005), Nations as Zones of Conflict, Londres.

Hutchison, T. W. (1953), A Review of Economic Doctrines, 1870–1929, Oxford.

Hutton, Patrick (1981), The Cult of the Revolutionary Tradition: The Blanquists in French Politics, 1864–1893, Berkeley.

Hyams, Edward (1969), Killing No Murder: A Study of Assassination as a Political Means, Londres.

— (1974), Terrorists and Terrorism, Londres.

Hyde, Lewis (2002), «Henry Thoreau, John Brown, and the Problem of Prophetic Action», Raritan (otoño), pp. 125-144.

Iggers, Georg G. (1958), The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians, La Haya.

Iggers, Georg (ed.) (1972), The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition. First Year, 1828–1829, Nueva York.

Ikeda, S.; Otonashi, M. y Shigemori, T. (1989), A Bibliographical Catalogue of the Works of Jeremy Bentham, Tokio.

Immerwahr, Raymond (1970), «The Word "Romantisch" and its History», en Siegbert Prawer (ed.), The Romantic Period in Germany, Londres.

Ireson, J. C. (1969), Lamartine: A Revaluation (University of Hull Occasional Papers in Modern Languages), Hull.

Irvine, William (1939), Walter Bagehot, Londres.

Isenberg, N. (1998), Sex and Citizenship in Antebellum America, Chapel Hil.

Izenberg, Gerald W. (1992), Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, Princeton.

— (1998), «The Politics of Song in Wordsworth's Lyrical Ballads», en Kevin Sharpe y Steven Zwicker (eds.), Refiguring Revolutions: Aesthetics and Politics from the English Revolution to the Romantic Revolution, Berkeley.

Jabarri, Eric (1999), «Pierre Laroque and the Origins of French Social Security», Oxford, tesis doctoral.

Jackson, Anna y Jaffer, Amin (eds.) (2004), Encounters: The Meeting of Asia and Europe 1500–1800, Londres.

Jackson, Ben (2004), «The Uses of Utilitarianism: Social Justice, Welfare Economics and British Socialism, 1931–48», History of Political Thought 25 (3).

— (2007), Equality and the British Left: A Study in Progressive Political Thought, 1900–64, Mánchester.

Jacobs, J. (2002), The Voice of Harriet Taylor Mill, Bloomington, IN.

Jaeschke, Walter (1990), «Ästhetische Revolution: Stichworte zur Einführung», en Walter Jaeschke and Helmut Holzhey (eds.), Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburgo.

Jaffa, Harry V. (1959), Crisis of the House Divided, Garden City.

— (2000), A New Birth of Freedom, Lanham, MD.

Jaffe, Hosea (1994), European Colonial Despotism: A History of Oppression and Resistance in South Africa, Londres.

Jaffe, William y Walker, Donald A. (1983), William Jaffe’s Essays on Walras, Cambridge.

Jahn, Beate (2005) «Barbarian Thoughts: Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill», Review of International Studies 31, pp. 599-618.

Jähnig, Dieter (1979), «Jacob Burckhardts Bedeutung fur die Ästhetik», Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 53, pp. 173-190.

Jaksić, Iván (2001), Andrés Bello, Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America, Cambridge [ed. cast.: Andrés Bello. La pasión por el orden, Caracas, Bid&Co y Universidad Católica Andrés Bello, 2007].

James, C. L. R. (1963 [1938]), The Black Jacobins: Toussaint l’Ouverture and

the San Domingo Revolution, Nueva York.

— (1989), The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution, Londres [ed. cast.: Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití, Madrid, Turner; México, Fondo de Cultura Económica, 2003].

James, M. (1986), «Bentham's Democratic Theory at the Time of the French Revolution», The Bentham Newsletter 10, pp. 5-16.

Janaway, Christopher (1997), «Schopenhauer», en Roger Scruton et al., German Philosophers: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche (Past Masters), Oxford.

Jarausch, Konrad A. y Jones, Larry E. (eds.) (1990), In Search of a Liberal Germany, Oxford.

Jardin, André (1985), Histoire du Libéralisme Politique de la Crise de l'Absolutisme à la Constitution de 1875, París.

— (1988), Tocqueville: A Biography, Nueva York.

Jaszi, Oscar y Lewis, John D. (1957), Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide, Glencoe, IL.

Jaume, Lucien (1997), L'Individu Effacé ou le Paradoxe du Libéralisme Français, París.

— (2008), Tocqueville, París.

Jay, Mike (2004), The Unfortunate Colonel Despard, Londres.

Jenkins, Roy (1958), Sir Charles Dilke: A Victorian Tragedy, Londres.

Jenkyns, Richard (1980), The Victorians and Ancient Greece, Oxford y Harvard.

Jennings, Jeremy (1990), Syndicalism in France: A Study of Ideas, Londres y Nueva York.

Jessop, Ralph (1997), Carlyle and Scottish Thought, Basingstoke.

John, Michael (1989), Politics and Law in Late-Nineteenth-Century Germany:

The Origins of the Civil Code, Oxford.

Johnpoll, Bernard (1981), The Impossible Dream: The Rise and Demise of the American Left, Londres.

Johnpoll, Bernard K. y Klehr, Harvey (eds.) (1986), Biographical Dictionary of the American Left, Nueva York.

Johnson, Christopher (1974), Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839–1851, Ithaca.

Johnson, David (1974), Regency Revolution: The Case of Arthur Thistlewood, Salisbury.

Johnson, Douglas (1963), Guizot: Aspect of French History, 1787–1874, Londres.

— (1966), France and the Dreyfus Affair, Londres.

Johnston, R. M. (1904), The Napoleonic Empire in Southern Italy and the Rise of the Secret Societies, 2 vols., Londres.

Joll, James (1964), The Anarchists, Nueva York [ed. cast.: Los anarquistas, Barcelona, Grijalbo, 1978].

Jones, David J. V. (1985), The Last Rising: The Newport Insurrection of 1839, Oxford.

Jones, Greta (1980), Social Darwinism and English Thought. Brighton.

Jones, Greta y Peel, Robert A. (eds.) (2004), Herbert Spencer: The Intellectual Legacy, Londres.

Jones, H. S. (1993), The French State in Question: Public Law and Political Argument in the French Third Republic, Cambridge.

— (2000), Victorian Political Thought, Londres.

Jones, Peter d'A. (1968), The Christian Socialist Revival 1877–1914, Princeton.

— (1991), Henry George and British Socialism, Londres.

Jordan, Winthrop (1968), White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550–1812, Baltimore.

Jordanova, L. (1984), Lamarck, Oxford.

Josephson, Matthew (1963 [1934]), The Robber Barons, Nueva York.

«Julius S. Scott on John Brown Russworm, Africans to Americans», www.pbs.org/wgbh/aia/part3/3i3131.html.

Julliard, Jacques (1988), Autonomie Ouvrière: Études sur le Syndicalisme d'Action Directe, París.

Jullien, Jean (1926), Saint-Simon et le Socialisme, Bordeaux.

Kadish, Alon y Tribe, Keith (1993), The Market for Political Economy: The Advent of Economics in British University Culture, 1850–1905, Londres.

Kammen, Michael (1997), «The Problem of American Exceptionalism: A Reconsideration», en Kammen, In the Past Lane: Historical Perspectives on American Culture, Nueva York.

Kane, P. V. (1960-1968), A History of Dharmasastra, 8 vols., Pune.

Kapila, Shruti (2011), «Gandhi before Mahatma», Public Culture 23(2), pp. 431-448.

Kapila, Shruti (ed.) (2009), An Intellectual History for India, Nueva Delhi, reed. de Modern Intellectual History 4(1) (abril 2007).

Kaplan, F. (1983), Thomas Carlyle: A Biography, Cambridge.

Kaplan, Temma (1977), The Anarchists of Andalusia, 1868–1903, Princeton [ed. cast.: Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Barcelona, Crítica, 1977].

Karkama, Pertti (2003), «Mythische Geschichte und Nationale Identität. Die Bedeutung Kalevalas in Finnland», comunicación inédita, Convent für europäische Philosophie und Ideengeschichte, Oulu, Finlandia, agosto.

Karl, Barry D. (1974), Charles E. Merriam and the Study of Politics, Chicago.

Kassner, Thorsten (2001), Der Steuerreformer Johannes von Miguel. Leben und Werk. Zum 100. Todestag des Preuβichen Finanzministers. Ein Beitrag, Osnabrück.

Kateb, George (1992), The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture, Ithaca.

— (1995), Emerson and Self-Reliance, Thousand Oaks.

— (2003), «Undermining the Constitution», Social Research (verano), pp. 579-604.

Katznelson, Ira (2003), «The Possibilities of Analytical Political History», en Meg Jacobs et al. (eds.), The Democratic Experiment: New Directions in American Political History, Princeton.

Kauder, Emil (1965), A History of Marginal Utility Theory, Princeton.

Kaufmann, Eric (ed.) (2004), Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities, Londres.

Kaufmann, M. (1906), Socialism and Modern Thought, Londres.

Kazin, Michael (2006), A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan, Nueva York.

Keach, William (1996), «Shelley and the Constitution of Political Authority», en Betty T. Bennett y Stuart Curran (eds.), Shelley: Poet and Legislator of the World, Baltimore.

Kedourie, Elie (1966), Nationalism, 2.a edición, Londres [ed. cast.: Nacionalismo, Madrid, Alianza, 2015].

Keller, Albert G. (1933), Reminiscences of William Graham Sumner, New Haven.

Kelley, Donald R. (1978), «The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx», American Historical Review 83, pp. 350-367; reed. en Kelley (1984), History, Law and the Human Sciences, Londres.

— (1984a), Historians and the Law in Post Revolutionary France, Princeton.

— (1984b), «The Science of Anthropology: An Essay on the Very Old Marx», Journal of the History of Ideas 45, pp. 245-262.

— (1987), «Ancient Verses on New Ideas: Legal Tradition and the French Historical School», History and Theory 26, pp. 319-338.

— (1990), «“Second Nature”: The Idea of Law in European Law, Society, and Culture», en A. Grafton y A. Blair (eds.), The Transmission of Culture in Early Modern Europe, Filadelfia.

— (1991), The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition, Cambridge, MA.

— (1994), «Men of Law and the French Revolution», en Adrianna E. Bakos (ed.), Politics, Ideology and the Law in Early Modern Europe, Rochester.

— (2001), «What Pleases the Prince», History of Political Thought 23, pp. 288-302.

— (2003), Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga, New Haven.

Kelley, Donald R. y Smith, Bonnie G. (1984), «What Was Property? Legal Dimensions of the Social Question in France 1789–1848», American Philosophical Society, Proceedings, pp. 200-230.

Kelly, Aileen (1982), Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism, Oxford.

— (1998), Towards Another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Chance, New Haven y Londres.

Kelly, Alfred (1981), The Descent of Darwin: The Popularisation of Darwinism in Germany, 1860–1914, Chapel Hill.

Kelly, Duncan (2006), «Idealism and Revolution: T. H. Green’s Four Lectures on the English Commonwealth», History of Political Thought 27, pp. 505-542.

— (2010), The Propriety of Liberty: Persons, Passions & Judgement in Modern Political Thought, Princeton.

Kelly, George Armstrong (1992), The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism, Cambridge.

Kelly, P. J. (1990), Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law, Oxford.

Kelsall, Malcolm (1987), Byron's Politics, Brighton.

Kendall, W. (1969), The Revolutionary Movement in Britain, 1900–21: The Origins of British Communism, Londres.

Kennedy, E. (1978), A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology', Filadelfia.

Kennedy, Michael y Suny, Ronald (eds.) (1999), Intellectuals and the Articulation of the Nation, Ann Arbor.

Kennedy, Paul (1980), The Rise of Anglo-German Antagonism, 1860–1914, Londres.

— (1987), The Rise and Fall of the Great Powers, Nueva York [ed. cast.: Auge y caída de las grandes potencias, Barcelona, Debolsillo, 2003].

Kennedy, Paul y Nicholls, Anthony (eds.) (1981), Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914, Londres.

Kennedy, William F. (1958), Humanist versus Economist: The Economic Thought of Samuel Taylor Coleridge, Berkeley.

Keown-Boyd, Henry (1991), The Fists of Righteous Harmony: A History of the Boxer Uprising in China in the Year 1900, Barnsley.

Kepp, Kevin (2000), Reformers, Cities and the Paths of German Modernity. Anti-Politics and the Search for Alternatives, 1890–1914, Harvard.

Ker, Ian (2010), John Henry Newman: A Biography, Oxford [ed. cast.: John Henry Newman: una biografía, Madrid, Ediciones la Palabra, 2011].

Kerber, L. K. (1980), Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America, Chapel Hill.

Kevles, D. (1985), In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity, Harmondsworth.

Key, E. (1912), The Woman Movement, trad. M. B. Borthwick, Londres.

Key, V. O., Jr. (1964), Politics, Parties, and Pressure Groups, 5.a edición, Nueva York.

Keyssar, Alexander (2000), The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States, Nueva York.

Kim, C. T. E. (1967), Korea and the Politics of Imperialism, Cambridge.

Kimmel, M. S. (1987), «The “Crisis” in Masculinity in Historical Perspective», en Harry Brod (ed.), The Making of Masculinities: The New Men’s Studies, Boston.

Kimmerle, Heinz (1999), «Die Freie une Versohnte Totalität der Kunst. Die Bedeutung des Gemeinsinns für Ästhetische und Politische Urteile bei Hegel, Kant und in Interkulturell Philosophischer Perspektive», Hegel-Jahrbuch 1999, pp. 91-99.

King, Jeremy (2002), Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848–1948, Princeton.

Kinzer, Bruce L. (1982), The Ballot Question in Nineteenth-Century English Politics, Nueva York.

— (1991), «John Stuart Mill and the Experience of Political Engagement», en M. Laine (ed.), A Cultivated Mind, Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson, Toronto.

Kippur, Stephen A. (1981), Jules Michelet: A Study of Mind and Sensibility, Nueva York.

Kirkpatrick, Jennet (2008), Uncivil Disobedience: Studies in Violence and Democratic Politics, Princeton.

Kitchin, J. (1966), Un Journal Philosophique: La Décade (1794–1807), París.

Klaus, Peter (1985), «Einleitung», en Peter Klaus (ed.), Die politische Romantik in Deutschland, Stuttgart.

Klein, L. E. (1995), «Gender and the Public/Private Distinction in the Eighteenth Century: Some Questions about Evidence and Analytic Procedure», Eighteenth Century Studies 29, pp. 97-109.

Klinck, David (1996), The French Counter-revolutionary Theorist Louis de Bonald (1754–1840), Nueva York.

Kline, Wm. Gary (1987), The Individualist Anarchists: A Critique of Liberalism, Lanham.

Klinger, Cornelia (1990), «Ästhetik als Philosophie – Ästhetik als Kunsttheorie», en Walter Jaeschke y Helmut Holzhey (eds.), Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburgo.

Kloppenberg, James T. (1986), Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920, Nueva York.

— (2003), «From Hartz to Tocqueville: Shifting the Focus from Liberalism to Democracy in America», en Meg Jacobs et al. (eds.), The Democratic Experiment: New Directions in American Political History, Princeton.

Knights, Ben (1978), The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century, Cambridge.

Knox, Israel (1958), The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer, Londres.

Knox, T. M. (1980), «The Puzzle of Hegel’s Aesthetics», en W. E. Steinkraus y K. I. Schmitz (eds.), Art and Logic in Hegel’s Philosophy, Brighton.

Koebner, Richard y Schmidt, Helmut Dan (1964), Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960, Cambridge.

Koehler, Benedikt (1980), Ästhetik der Politik. Adam Müller und die Politische

Romantik, Stuttgart.

Kohn, D. (ed.) (1986), The Darwinian Heritage, Princeton.

Kohn, Hans (1953), Pan-Slavism: Its History and Ideology, Notre Dame.

— (1968), The Age of Nationalism: The First Era of Global History, Nueva York.

Kohn, Marek (2004), A Reason for Everything: Natural Selection and the English Imagination, Londres.

Kohn, Margaret y O'Neill, Daniel (2006), «A Tale of Two Indias: Burke and Mill on Empire and Slavery in the West Indies and America», Political Theory 34, pp. 192-228.

Kolakowski, Leszek (1978), Main Currents of Marxism, 2 vols., Oxford [ed. cast.: Las principales corrientes del marxismo, 3 vols., Madrid, Alianza, 1980-1985].

Kollontai, A. (1977), Selected Writings of Alexandra Kollontai, Alix Holt (ed.), Londres.

Kolmerten, Carol (1990), Women in Utopia: The Ideology of Gender in the American Owenite Communities, Syracuse.

Kontler, Lázló (1999), «Superstition, Enthusiasm and Propagandism: Burke and Gentz on the French Revolution», en B. Taithe y T. Thornton (eds.), Propaganda, Political Rhetoric and Identity, Stroud.

Kopf, Hermann (1980), Karl von Rotteck zwischen Revolution und Restauration, Freiburg.

Koselleck, Reinhart (1967), Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und Soziale Bewegung von 1791 bis 1848, Stuttgart.

Koskenniemi, Martti (2001), The Gentle Civiliser of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870–1960, Cambridge.

Kostal, R. W. (2005), A Jurisprudence of Power: Victorian Empire and the Rule of Law, Oxford.

Koyré, Alexandre (1950), Études sur l'Histoire de la Pensée Philosophique en Russie, París.

Krader, L. (1972), The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock), Assen [ed. cast.: Los apuntes etnológicos de Karl Marx, Madrid, Siglo XXI y Fundación Pablo Iglesias, 1988].

Kraditor, Aileen S. (1969), Means and Ends in American Abolitionism: Garrison and his Critics on Strategy and Tactics, 1834–1850, Nueva York.

— (1981 [1965]), The Ideas of the Woman Suffrage Movement, 1890–1920, Nueva York.

Kramnick, Isaac (1977), The Rage of Edmund Burke, Nueva York.

— (1990), Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-century England and America, Ithaca.

Kraus, Peter (2004), «History and Moral Imperatives: The Contradictions of German Romanticism», en Dennis F. Murphy (ed.), The Literature of German Romanticism (The Camden House History of German Romanticism, 8), Rochester, NY.

Kreml, William P. (1977), The Anti-Authoritarian Personality, Oxford.

Krieger, Leonard (1972 [1957]), The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition from the Reformation to 1871, Chicago.

Kubitz, O. A. (1932), Development of John Stuart Mill's 'System of Logic' (Illinois Studies in the Social Sciences, vol. XVIII), Urbana.

Kuhn, Hans Wolfgang (1961), Der Apoklyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis, Friburgo.

Kuhn, Helmut (1974), «Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik», Hegel-Studien, Anexo 11, pp. 251-269.

Kuitenbrouwer, Maarten (1991), The Netherlands and the Rise of Modern Imperialism: Colonies and Foreign Policy, 1870–1902, Oxford.

Kumar, Krishan (ed.) (1970), Revolution: The Theory and Practice of a European Idea, Londres.

Kwame, Anthony Appiah, «The Black World», «Pan Africanism», www.africana.com/Articles/tt_658.htm.

La Valley, Albert J. (1968), Carlyle and the Idea of the Modern, New Haven.

La Vergata, A. (1990), L'Equilibrio e la Guerra della Natura. Dalla Teologia Naturale al Darwinismo, Nápoles.

La Vopa, Anthony (2001), Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762–1799, Cambridge.

LaCapra, Dominick (1983), Rethinking Intellectual History, Ithaca.

Laity, Paul (2001), The British Peace Movement, 1870–1914, Oxford.

Lalor, James Fintan (1918), James Fintan Lalor: Collected Writings, Nathaniel Marlowe (ed.), Dublín y Londres.

Lamberti, Jean-Claude (1989), Tocqueville and the Two Democracies, Cambridge, MA.

Landsberg, E. (1912), Geschichte der Deutschen Rechtswisenschaft, 3 vols., Múnich.

Landucci, G. (1981), «Darwinismo e Nazionalismo», La Cultura Italiana tra '800 e '900 e le Origini del Nazionalismo, Florencia.

Lang, Timothy (1995), «Henry Hallam and Early Nineteenth-Century Whiggism», en The Victorians and the Stuart Heritage: Interpretations of a Discordant Past, Cambridge.

Langewiesche, Dieter (1988a), «German Liberalism in the Second Empire, 1871–1914», en Dieter Langewiesche (ed.), Liberalismus im 19. Jahrhundert, Gotinga.

— (1992), «Germany and the National Question in 1848», en John Breuilly (ed.), The State of Germany: The National Idea in the Making, Unmaking and Remaking of a Modern Nationstate, Londres.

— (1997), «Frühliberalismus und Bürgertum 1815–1849», en Lothar Gall (ed.), Bürgertum und Bürgerlich-Liberale Idee Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert, Múnich.

Langewiesche, Dieter (ed.) (1988b), Liberalismus in Deutschland. Deutschland im Europäischen Vergleich, Fráncfort.

Langley, J. Ayo (1979), Ideologies of Political Liberation in Black Africa, 1856–1970: Documents on Modern African Political Thought from Colonial Times to the Present, Londres.

Lapp, Robert Keith (1999), Contest for Cultural Authority: Hazlitt, Coleridge and the Distresses of the Regency, Detroit.

Laqueur, Walter (1977), Terrorism, Boston [ed. cast.: Terrorismo, Madrid, Espasa, 1980].

Laqueur, Walter (ed.) (1979), The Terrorism Reader: A Historical Anthology, Nueva York.

Laremont, Ricardo R. (1999), Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783–1992, Trenton, NJ.

Large, D. A. (2000), «“Our Greatest Teacher”: Nietzsche, Burckhardt, and the Concept of Culture», International Studies in Philosophy 32(3), pp. 3-23.

Larrabee, Harold A. (ed.) (1952), Handbook of Political Fallacies, Baltimore.

Lasch, Christopher (1991), The True and Only Heaven: Progress and Its Critics, Nueva York.

Laski, Harold (1917), Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven [ed. cast.: El problema de la soberanía, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1947].

Lattek, Christine (1988), «The Beginnings of Socialist Internationalism in the 1840s: The “Democratic Friends of All Nations” in London», en Frits van

Holthoon y Marcel van der Linden (eds.), Internationalism in the Labour Movement 1830–1940, Leiden.

— (2006), Revolutionary Refugees. German Socialism in Britain, 1840–1860, Londres.

Laven, David (2006), «Italy», en T. Baycroft y M. Hewitson, What is a Nation? Europe, 1789–1914, Oxford.

Lawrence, Jon (1998), Speaking for the People: Party, Language and Popular Politics in England, 1867–1914, Cambridge.

— (2009), Electing our Masters: The Hustings in British Politics from Hogarth to Blair, Oxford.

Lawson, Philip (1993), The East India Company: A History, Nueva York.

Layet, Louise (2005), «Le Société de Saint-Vincent de Paul en Angleterre,1869–1914. Un Modele de Charité Catholique», Maîtrise d'Histoire, Université Paris X – Nanterre.

Lazarus, Simon (2004), «The Constitution in Play», American Prospect (21 de abril), pp. 60-62.

Le Rossignol, James Edward (1911), State Socialism in New Zealand, Londres.

Leask, Nigel (1988), The Politics of Imagination in Coleridge's Critical Thought, Londres.

Lebrun, G. (1970), Kant et la Fin de la Métaphysique, París.

Lebrun, Richard (1965), Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre, Ottawa.

— (1972), «Joseph de Maistre and Rousseau», Studies in Voltaire and the Eighteenth Century 88, pp. 881-898.

— (1988b), Joseph de Maistre: An Intellectual Militant, Kingston.

Lebrun, Richard A. (trad. y ed.) (1988a), Maistre Studies, Lanham, MD.

Lebrun, Richard A. (ed.) (2001), Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies, Montreal y Kingston.

Lecky, W. E. H. (1913), A History of Ireland in the Eighteenth Century, 5 vols., Londres.

Ledermann, Laszló (1929), Pellegrino Rossi, L'homme et L'économiste, 1787–1848. Une Grande Carrière Internationale au XIXe Siècle, avec de Nombreux Documents Inédits, París.

Ledger, A. St. (1909), Australian Socialism: An Historical Sketch of Its Origin and Developments, Londres.

Lee, John A. (1938), Socialism in New Zealand, Londres.

Lee, Yoon Sun (2004), Nationalism and Irony, Nueva York.

Leersen, Joep (2006), National Thought in Europe: A Cultural History, Ámsterdam.

Lehning, Arthur (1956), «Buonarroti and His International Secret Societies», International Review of Social History 1, pp. 112-140.

— (1974), «Bakunin's Conceptions of Revolutionary Organisations and their Role: A Study of his "Secret Societies"», en C. Abramsky (ed.), Essays in Honor of E. H. Carr, Londres.

Lehning, James (1995), Peasant and French: Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century, Cambridge.

Lehouck, Émile (1978), Vie de Charles Fourier, París.

Leier, Mark (2006), Bakunin: The Creative Passion, Nueva York.

Leighton, Denys P. (2004), The Greenian Moment: T. H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain, Exeter.

Lenzer, G. (ed. e introd.) (1975), Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings, Nueva York.

Leonard, Jörn (2001), Liberalismus. Zur Historischen Semantik eines Europäischen Deutungsmusters, Múnich.

Leontowitsch, Victor (1957), Geschichte des Liberalismus in Russland, Fráncfort del Meno.

Leopardi, Giacomo (1993), Tutte le Opere, Walter Binni (ed.), 2 vols., Milán.

Leopold, David (2003), «Introduction», en William Morris, News from Nowhere, Oxford.

— (2007), The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing, Cambridge [ed. cast.: El joven Karl Marx, Madrid, Akal, 2014].

Lepper, John Heron (1932), Famous Secret Societies, Londres.

Lepsius, M. Rainer (1966), «Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der Deutschen Gesellschaft», en Wilhelm Abel, Knut Borchardt, Hermann Kellenbenz y Wolfgang Zorn (eds.), Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge, Stuttgart.

Lerner, G. y Grimké, Sarah Moore (1998), The Feminist Thought of Sarah Grimké, Nueva York.

Leroy, M. (1962), Histoire des Idées Sociales en France, 3 vols., París.

Levenson, J. C. (1957), The Mind and Art of Henry Adams, Stanford.

Levine, G. (1988), Darwin and the Novelists: Patterns of Science in Victorian Fiction, Cambridge MA.

Levine, P. (1994), Victorian Feminism 1850–1900, Gainesville, FL.

Levy, Leonard W. (1963), Jefferson and Civil Liberties: The Darker Side, Cambridge, MA.

Lewis, A. D. E. (1990), «The Background to Bentham on Evidence», Utilitas 2, pp. 195-219.

Lewis, Bernard (2002), What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response, Oxford [ed. cast.: ¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo, Madrid, Siglo XXI, 2002].

Lewis, J. (1987), Before the Vote was Won: Arguments For and Against Women's Suffrage, Londres.

Lewis, J.; Kessler-Harris, A. y Wikander, U. (eds.) (1995), Protecting Women. Labour Legislation in Europe, the United States, and Australia, 1880–1920, Urbana.

Lewis, John D. (1935), The Genossenschaft-theory of Otto von Gierke: A Study in Political Thought, Madison.

Lichtheim, George (1969), The Origins of Socialism, Londres.

Lidtke, Vernon L. (1964), «German Social Democracy and German State Socialism, 1876–1884», International Review of Social History 9, Part 2, pp. 202-225.

— (1966), The Outlawed Party: Social Democracy in Germany, 1878–1890, Princeton.

Lieberman, David (1985), «Bentham's Digest», The Bentham Newsletter 9, pp. 7-20.

— (1989), The Province of Legislation Determined, Legal Theory in Eighteenth-Century Britain, Cambridge.

— (2000), «Economy and Polity in Bentham's Science of Legislation», en S. Collini, R. Whatmore y B. Young (eds.), Economy, Polity, and Society: British Intellectual History 1750–1950, Cambridge.

Liebich A. (ed.) (1979), Selected Writings of A. Cieszkowski, Cambridge.

Lieven, Dominic (2000), Empire: The Russian Empire and Its Rivals, Londres.

Lillibridge, G. D. (1954), Beacon of Freedom: The Impact of American Democracy upon Great Britain, 1830–70, Filadelfia.

Lindemann, Albert S. (1983), A History of European Socialism, New Haven.

Lindenfeld, David F. (1997), The Practical Imagination: The German Sciences of State in the Nineteenth Century, Chicago y Londres.

Linton, W. H. (s.f.), Are the Socialists Republicans?

Lipow, Arthur (1982), Authoritarian Socialism in America: Edward Bellamy and the Nationalist Movement, Berkeley.

Lipset, Seymour Martin y Marks, Gary (2000), It Didn't Happen Here: Why Socialism Failed in the United States, Nueva York.

Lively, Jack y Rees, John (eds.) (1984), Utilitarian Logic and Politics: James Mill's 'Essay on Government', Macaulay's Critique, and the Ensuing Debate, Oxford.

Livesey, James (2001), Making Democracy in the French Revolution, Harvard.

Loewenberg, B. J. (1959), Darwin, Wallace and the Theory of Natural Selection including the Linnean Society Papers, Cambridge, MA.

Logue, William (1983), From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870–1914, Dekalb, IL.

Lombard, Charles M. (1973), Lamartine (Twayne World Author Series), Nueva York.

Loménie, E. Beau de (1929), La Carrière Politique de Chateaubriand de 1814 à 1830, 2 vols., París.

Long, David (1996), Towards a New Liberal Internationalism: The International Theory of J. A. Hobson, Cambridge.

Lopes, Anne y Roth, Gary (eds.) (2000), Men's Feminism: August Bebel and the German Socialist Movement, Amherst, NY.

Lopez, Michael (1996), Emerson and Power: Creative Antagonism in the Nineteenth Century, DeKalb.

Lorenz, Ina Susanna (1980), Eugen Richter. Der Entschiedene Liberalismus in Wilhelminischer Zeit 1871 bis 1906, Husum.

Lorimer, D. (1988), «Theoretical Racism in later Victorian Anthropology», Victorian Studies 31, pp. 405-430.

Losev, Aleksei (1990), Vladimir Soloviev i Ego Vremia, Moscú.

Losurdo, Domenico (2002), Nietzsche. Il Rebelle Aristocratico, Turín.

Loubère, Leo (1974), Radicalism in Mediterranean France: Its Rise and Decline, 1848–1914, Albany.

Lougee, Robert W. (1959), «German Romanticism and Political Thought», Review of Politics 21, pp. 631-645.

Lovett, Clara M. (1982), The Democratic Movement in Italy, 1830–1876, Cambridge, MA.

Lovett, Sir Verney (1920), A History of the Indian Nationalist Movement, Londres.

Löwy, M. (2003), The Theory of Revolution in the Young Marx, Leiden [ed. cast.: La teoría de la Revolución en el joven Marx, Madrid, Siglo XXI, 1973].

Lucas, Colin (1989), «Edmund Burke and the Emigres», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), The Transformation of Political Culture, 1789–1848, Oxford.

Lucas, Colin (ed.) (1988), The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, vol. II: The Political Culture of the French Revolution, Oxford.

Lucas, H.-C. y Pöggeler, O. (eds.) (1986), Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der Europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart.

Lucas, J. R. (1979), «Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter», Historical Journal 22, pp. 313-330.

Ludovici, Anthony (1915), A Defence of Aristocracy: A Text Book for the Tories, Londres.

Luft, Eric v. d. (2006), «Edgar Bauer and the Origins of the Theory of Terrorism», en Douglas Moggach (ed.), The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

— (2008), Schopenhauer: New Essays in Honor of His 200th Birthday, Nueva York.

Lukács, Georg (György) (1954), «Zur Ästhetik Schillers», Beitrage zur Geschichte der Ästhetik, Berlín.

— (1973), Der Junge Hegel, 2 vols., Fráncfort [ed. cast.: El joven Hegel, Barcelona, Grijalbo, 1976].

— (1980), The Destruction of Reason, trad. Peter Palmer, Londres [ed. cast.: El asalto a la razón, Barcelona, Grijalbo, 1978].

Lukes, Steven (1973), Émile Durkheim: His Life and Work, Harmondsworth [ed. cast.: Émile Durkheim: su vida y obra, Madrid, CIS, 1984].

Lustig, A.; Richards, R. J. y Ruse, M. (eds.) (2004), Darwinian Heresies, Cambridge.

Lutz, H. L. (1913), «Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel», American Economic Review 3, pp. 144-146.

Lynch, John (1986), The Spanish American Revolutions, 1808–1826, Nueva York [ed. cast.: Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826, Barcelona, Ariel, 2004].

— (2006), Simon Bolívar: A Life, New Haven [ed. cast.: Simón Bolívar, Barcelona, Crítica, 2010].

Lynd, Robert (1912), Rambles in Ireland, Londres.

Lyons, David (ed.) (1997), Mill's Utilitarianism: Critical Essays, Lanham.

Lyons, F. S. L. (1979), Culture and Anarchy in Ireland, 1890–1939, Oxford.

Lyons, Martin (2006), Post-Revolutionary Europe, 1815–1856, Londres.

Lypp, Bernhard (1972), Ästhetischer Absolutismus und Politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im Deutschen Idealismus, Fráncfort del Meno.

— (1990), «Idealismus und Philosophie der Kunst», en H.-F. Fulda y R.-P. Horstmann (eds.), Hegel und die Kritik der Urteilskraft, Stuttgart.

MacDonagh, O. (1958), «The Nineteenth-Century Revolution in Government: A Reappraisal», Historical Journal 1, pp. 52-67.

Macfarlane, Anthony y Posada-Carbó, Eduardo (eds.) (1999), Independence and Revolution in Spanish America: Perspectives and Problems, Londres.

Macfie, Alec (1998), The End of the Ottoman Empire, 1908–1923, Nueva York.

MacIver, R. M. (1917), Community: A Sociological Study, Londres y Toronto.

Mack, M. (1962), Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–92, Londres.

Mackenzie, Norman y Mackenzie, Jean (1979), The First Fabians, Londres.

MacLachlan, Colin M. (1991), Anarchism and the Mexican Revolution: The Political Trials of Ricardo Flores Magón in the United States, Berkeley.

MacMann, George (1935), Turmoil and Tragedy in India, Londres.

MacMaster, Neil (2001), Racism in Europe, 1870–2000, Basingstoke.

MacNair, Everett (1957), Edward Bellamy and the Nationalist Movement, Londres.

Maehl, William Harvey (1980), August Bebel: Shadow Emperor of the German Workers, Filadelfia.

Magee, Bryan (2000), The Tristan Chord. Wagner and Philosophy, Nueva York.

Magnus, R. (1949 [1906]), Goethe as a Scientist, trad. H. Norden, Nueva York.

Maguire, J. M. (1978), Marx’s Theory of Politics, Cambridge.

Mahoney, Charles (2002), Romantics and Renegades: The Poetics of Political

Reaction, Nueva York.

Maier, Pauline (1997), American Scripture: Making the Declaration of Independence, Nueva York.

Maitron, Jean (1964), Ravachol et les Anarchistes, París [ed. cast.: Ravachol y los anarquistas, Madrid, Huerga y Fierro, 2003].

— (1975), Le Mouvement Anarchiste en France, 2 vols., París.

— (1985), Paul Delesalle: Un Anarchiste de la Belle Époque, París.

Majeed, Javed (1992), Ungoverned Imaginings: James Mill's 'The History of British India' and Orientalism, Oxford.

Majumdar, B. B. (1934), A History of Political Thought from Rammohun to Dayananda (1821–84), Calcuta.

Majumedar, R. C. (1962), History of the Freedom Movement in India, 3 vols., Calcuta.

Malangré, Heinz (1991), David Hansemann, Aachen.

Mali, Joseph y Wokler, Robert (2003), «Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment», Transactions of the American Philosophical Society, Filadelfia.

Malia, Martin (1961), Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism 1812–1855, Cambridge, MA.

Mallet, Bernard (1902), Mallet Du Pan and the French Revolution, Londres.

Malone, C. (1998), «Gendered Discourses and the Making of Protective Labour Legislation in England, 1830–1914», Journal of British Studies 37, pp. 166-191.

Malone, Dumas (1948-1981), Jefferson and his Time, 6 vols., Boston.

Mancini, Matthew (1994), Alexis de Tocqueville, Nueva York.

Mandler, Peter (2000), «"Race" and "Nation" in mid-Victorian Thought», en S. Collini et al. (eds.), History, Religion, and Culture: British Intellectual History, 1750–1950, Cambridge.

— (2006), The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair, New Haven.

Manin, Bernard (1992), «Montesquieu», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), Dictionnaire Critique de la Révolution Française, París.

Mannheim, Karl (1971 [1927]), «Conservative Thought», en Kurt H. Wolff (ed.), From Karl Mannheim, Nueva York.

Manninen, Juha (1996), Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im Europäischen Norden, Fráncfort del Meno.

Mansfield, Harvey C. y Winthrop, Delba (2000), «Editors' Introduction», en Alexis de Tocqueville, Democracy in America, Chicago.

Mantena, Karuna (2010), Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperalism, Princeton.

Manuel, Frank E. (1956), The New World of Henri de Saint-Simon, 2.a edición, Notre Dame, 1963; Cambridge, MA.

— (1962), The Prophets of Paris, Cambridge.

— (1965), The Prophets of Paris, Nueva York.

Manuel, Frank E. y Manuel, F. P. (1979), Utopian Thought in the Western World, Cambridge, MA [ed. cast.: El pensamiento utópico en el mundo occidental, Madrid, Taurus, 1986].

Marcuse, Herbert (1955), Eros and Civilisation, Boston [ed. cast.: Eros y civilización, Barcelona, Ariel, 2010].

Mariel, Pierre (1971), Les Carbonari, París.

Marino, Giuliano (1969), L'Opera di Gustav Hugo, Milán.

— (1978), Friedrich Karl von Savigny, Milán.

Marr, David G. (1971), Vietnamese Anticolonialism, 1885–1925, Berkeley.

Marshall, Byron K. (1977), «Professors and Politics: The Meiji Academic Elite»,

Journal of Japanese Studies 3, pp. 71-97.

Marshall, Peter H. (1984), William Godwin, New Haven.

Marshall, T. H. (1977), Class Citizenship and Social Development, Chicago.

Martin, Alexander M. (1997), Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I, Dekalb.

Martin, James J. (1957), Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827–1908, Nueva York.

Martin, Waldo E. (1984), The Mind of Frederick Douglass, Chapel Hill, NC.

Masaryk, Thomas Garrigue (1955 [1919]), The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy, Londres y Nueva York.

Masterman, C. F. G. (1920), The New Liberalism, Londres.

Masterman, Lucy (1939), C. F. G. Masterman: A Biography, Londres.

Masur, Louis P. (2001), 1831: Year of Eclipse, Nueva York.

Mathers, H. (2002), «Evangelicalism and Feminism: Josephine Butler, 1828–1906», en S. Morgan (ed.), Women, Religion and Feminism in Britain, 1750–1900, Basingstoke.

Mathurin, Owen Charles (1976), Henry Sylvester Williams and the Origins of the Pan-Africanist Movement, 1869–1911, Westport.

Mathy, Dietrich (1994), Von der Metaphysik zur Ästhetik, oder Das Exil der Philosophie. Untersuchungen zum Prozess der Ästhetischen Moderne, Hamburgo.

Matthews, R. C. O. (1954), A Study in Trade Cycle History: Economic Fluctuations in Great Britain, 1833–1842, Cambridge.

Matthews, Richard K. (1984), The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View, Lawrence.

Mauduit, Roger (1929), Auguste Comte et la Science Économique, París.

Maurer, G. L. (1854), Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt, Múnich.

Maximoff, G. P. (ed.) (1964), The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, Nueva York.

Mayer, David N. (1994), The Constitutional Thought of Thomas Jefferson, Charlottesville.

Mayer, Gustav (1912), «Die Trennung der Proletarischen von der Bürgerlichen Demokratie in Deutschland (1863–1970)», Archiv fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, vol. II.

— (1934), Friedrich Engels: Eine Biographie, 2 vols., La Haya [ed. cast.: Friedrich Engels: una biografía, México, FCE, 1979].

Maza, Sarah (2002), «The Social Imaginary of the Revolution: The Third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie», en Colin Jones y Dror Wahrman (eds.), The Age of Cultural Revolutions. Britain and France, 1750–1820, Berkeley.

Mazower, Mark (2000), Dark Continent: Europe's Twentieth Century, Nueva York [ed. cast.: La Europa negra. Desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo, Valencia, Barlin, 2017].

— (2004), Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1950, Londres [ed. cast.: La ciudad de los espíritus. Salónica desde Suleimán el Magnífico hasta la ocupación nazi, Barcelona, Crítica, 2009].

McAdoo, Bill (1983), Pre-Civil War Black Nationalism, Nueva York.

McAlla, Arthur (1998), A Romantic Historiosophy: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche, Leiden.

McBriar, A. M. (1962), Fabian Socialism and English Politics 1884–1918, Cambridge.

— (1987), An Edwardian Mixed Doubles: The Bosanquets versus the Webbs: A Study in English Social Policy, 1890–1929, Oxford.

McBride, Ian (2000), «The Harp without the Crown: Nationalism and Republicanism in the 1790s», en S. J. Connolly (ed.), Political Ideas in Eighteenth-Century Ireland, Dublín.

McCalman, Iain (1988), Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries and Pornographers in London, 1795–1840, Cambridge.

McCloskey, Robert Green (1951), American Conservatism in the Age of Enterprise, 1865–1910: A Study of William Graham Sumner, Stephen J. Field, and Andrew Carnegie, Cambridge, MA.

— (1957), «American Political Thought and the Study of Politics», American Political Science Review 51, pp. 115-129.

McCracken, C. J. (1983), Malebranche and British Philosophy, Oxford.

McDonald, Forrest (1976), The Presidency of Thomas Jefferson, Lawrence.

— (2000), States' Rights and the Union: Imperium in Imperio, 1776–1876 (American Political Thought), Lawrence.

McFadden, M. (1996), «Anna Doyle Wheeler (1785–1848): Philosopher, Socialist, Feminist», en L. L. McAlister (ed.), Hypatia's Daughters: Fifteen Hundred Years of Women Philosophers, Bloomington.

— (1999), Golden Cables of Sympathy: The Transatlantic Sources of Nineteenth-century Feminism, Kentucky.

McFeely, William S. (1991), Frederick Douglass, Nueva York.

McKenna, Mark (1996), The Captive Republic: A History of Republicanism in Australia, 1788–1996, Cambridge.

McKenna, Mark y Hudson, Wayne (eds.) (2003), Australian Republicanism: A Reader, Melbourne.

McKibbin, Ross (1974), The Evolution of the Labour Party, 1910–24, Oxford.

— (1998), Classes and Cultures: England, 1918–51, Oxford.

McLaughlin, Paul (2002), Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism, Nueva York.

McLellan, David (1969), The Young Hegelians and Karl Marx, Londres [ed. cast.: Marx y los jóvenes hegelianos, Barcelona, Martínez Roca, 1971].

— (1973), Karl Marx: His Life and Thought, Londres [ed. cast.: Karl Marx. Su vida y sus ideas, Barcelona, Crítica, 1983].

Mclloyd, J. (1995), «Raising Lilies: Ruskin and Women», Journal of British Studies 34, pp. 325-350.

McMahon, Darrin (2001), Enemies of the Enlightenment, Oxford.

McNeil, G. (1953), «The Anti-revolutionary Rousseau», American Historical Review 58(4), pp. 808-823.

McPherson, James M. (1990), Abraham Lincoln and the Second American Revolution, Nueva York [ed. cast.: Abraham Lincoln, Barcelona, La Mansarda, 2013].

— (2003), Battle Cry of Freedom: The Civil War Era, Oxford.

McWilliams, Wilson Carey (1973), The Idea of Fraternity in America, Berkeley.

Meadowcroft, James (1995), Conceptualising the State: Innovation and Dispute in British Political Thought, 1880–1914, Oxford.

Meek, Ronald (1976), Social Science and the Ignoble Savage, Cambridge [ed. cast.: Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios, Madrid, Siglo XXI, 1981].

Mehta, Uday Singh (1999), Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought, 1999.

Meinecke, Friedrich (1924), Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Múnich [ed. cast.: La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna, CEPC, 1983].

— (1970 [1963]), Cosmopolitanism and the National State, trad. Robert B.

Kimber, Princeton.

Melder, K. (1977), The Beginnings of Sisterhood: The American Woman's Rights Movement, 1800–1850, Nueva York.

Mellon, Stanley (1958), The Political Uses of History, Stanford.

Melman, B. (1991), «Claiming the Nation's Past: The Invention of an Anglo-Saxon Tradition», Journal of Contemporary History 26, pp. 575-595.

Mélonio, Françoise (1993), Tocqueville et les Français, París.

Melzer, Arthur (1996), «The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity», American Political Science Review 90, pp. 344-360.

Menand, Louis (2001), The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America, Nueva York [ed. cast.: El club de los metafísicos, Barcelona, Destino, 2002].

— (2002), «John Brown's Body», Raritan (otoño), pp. 53-61.

Mendel, Arthur P. (1961), Dilemmas of Progress in Tsarist Russia: Legal Marxism and Legal Populism, Cambridge, MA.

— (1981), Michael Bakunin: Roots of Apocalypse, Nueva York.

Mendilow, Jonathan (1986), The Romantic Tradition in British Political Thought, Londres.

Menke, Christoph (1999), «Ästhetische Subjektivität. Zu einem Grundbegriff Moderner Ästhetik», en Gerhart von Graevenitz (ed.), Konzepte der Moderne, Stuttgart.

Merchior, J. G. (1991), Liberalism Old and New, Boston.

Meredith, Isabel (1903), A Girl Among Anarchists, Londres.

Merriam, Charles E. (1923 [1920]), American Political Ideas: Studies in the Development of American Political Thought, 1865–1917, Nueva York.

Merton, Robert K. (1963), «Introduction: The Ambivalences of Le Bon's The

Crowd», en Gustave Le Bon, The Crowd: A Study of the Popular Mind, Nueva York.

Metcalfe, Charles Theophilus (ed.) (1974), Two Native Narratives of the Mutiny in Delhi, Delhi.

Meyers, Marvin (1960 [1957]), The Jacksonian Persuasion: Politics and Belief, Stanford.

Michael, Franz (1966), The Taiping Rebellion, 3 vols., Seattle.

Michels, R. (1930), «Conservatism», en E. R. Seligman (ed.), International Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. IV, Nueva York.

Mielke, Siegfried (1976), Der Hansa-Bund fur Gewerbe, Handel und Industrie 1909–1914. Der Gescheiterte Versuch einer Antifeudalen Sammlungspolitik, Gotinga.

Milgate, Murray y Stimson, Shannon (1991), Ricardian Politics, Princeton.

Miller, David (1984), Anarchism, Londres.

— (1995), On Nationality, Oxford.

Miller, John Chester (1977), The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery, Nueva York.

Miller, Martin A. (1976), Kropotkin, Chicago.

Miller, Susanne (1964), Das Problem der Freiheit im Sozialismus. Freiheit, Staat und Revolution in der Programmatik der Sozialdemokratie von Lassalle bis zum Revisionismusstreit, Fráncfort del Meno.

Miller, William Ian (1993), Humiliation, Ithaca.

— (2002), Lincoln’s Virtues: An Ethical Biography, Nueva York.

Millhauser, Milton (1959), Just Before Darwin: Robert Chambers and Vestiges, Middletown, CT.

Milner, Anthony (1994), The Invention of Politics in Colonial Malaya:

Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere, Cambridge.

Mitzman, Arthur (1987), Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany, New Brunswick.

Moggach, D. (2000), «New Goals and New Ways: Republicanism and Socialism in 1848», en D. Moggach y P. L. Browne (eds.), The Social Question and the Democratic Revolution, Ottawa.

— (2003), The Philosophy and Politics of Bruno Bauer, Cambridge.

— (2007), «Schiller's Aesthetic Republicanismo», History of Political Thought 28 (3), pp. 520-541.

Moggach, D. (ed.) (2006), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

Moggach, D. y Browne, P. L. (eds.) (2000), The Social Question and the Democratic Revolution: Marx and the Legacy of 1848, Ottawa.

Molnar, Laszlo (2000), «Der Staat Vereinigt die beiden Seiten des Subjektiven und Objektiven Kunstwerks», Hegel-Jahrbuch, pp. 149-153.

Mommsen, Wilhelm (ed.) (1971), Deutsche Parteiprogramme, Múnich.

Mommsen, Wolfgang J. (1975), Wandlungen der Liberalen Idee im Zeitalter des Imperialismus, en Karl Holl y Dieter List (eds.), Liberalismus und Imperialistischer Staat, Gotinga.

— (1978) «Der deutsche Liberalismus zwischen "Klassenloser Burgergesell-schaft" und "Organisiertem Kapitalismus"», Geschichte und Gesellschaft 4, pp. 77-90.

— (1984), Max Weber and German Politics, 1890–1920, Chicago.

— (2000), Die ungewollte Revolution, Fráncfort.

Monro, D. H. (1953), Godwin's Moral Philosophy, Oxford.

Moody, T. W. (1981), Davitt and Irish Revolution, Oxford.

Moore, Barrington, Jr. (1966), Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World, Boston [ed. cast.: Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia, Barcelona, Ariel, 2015].

Moore, G. (2002a), Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge.

— (2002b), «Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution», Journal of Nietzsche Studies, 23:1-20.

Morrow, John (ed.) (2007), T. H. Green, Aldershot.

Mortensen, Preben (1997), Art in the Social Order: The Making of the Modern Conception of Art, Albany.

Moses, Claire Goldberg (1984), French Feminism in the 19th Century, Albany.

— (1993), Feminism, Socialism, and French Romanticism, Bloomington.

Moss, Bernard (1976), The Origins of the French Labor Movement, 1830–1914, Berkeley.

Mosse, George L. (1966), The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich, Londres.

— (1975), The Nationalisation of the Masses, Nueva York [ed. cast.: La nacionalización de las masas, Madrid, Marcial Pons, 2019].

Moulinié, Henri (1915), De Bonald, París.

Mueller Lehning, Arthur (1970), From Buonarotti to Bakunin: Studies in International Socialism, Leiden.

Muirhead, J. H. (1915), German Philosophy in Relation to the War, Londres.

Muldoon, James (1999), Empire and Order: The Concept of Empire, 800–1800, Basingstoke.

Muller, Jerry Z. (1997), «Introduction», en Jerry Z. Muller (ed.), Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present, Princeton.

Murphy, Peter T. (1985), «Visions of Success: Byron and Southey», Studies in Romanticism 24, pp. 355-373.

Muthu, Sankar (2003), Enlightenment Against Empire, Princeton.

Na'aman, Shlomo (1970), Lassalle, Hanover.

Naimark, Norman M. (1983), Terrorists and Social Democrats: The Russian Revolutionary Movement under Alexander III, Cambridge, MA.

Namier, L. B. (1948), 1848: The Revolution of the Intellectuals, Londres.

Nash, David y Taylor, Antony (2000), Republicanism in Victorian Society, Stroud.

Naumann, Friedrich (1964), Politische Schriften, 4 vols., Opladen.

Nehamas, Alexander (1996), «Nietzsche, Modernity, Aestheticism», en Bernd Magnnus y Kathleen M. Higgins (eds.), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge.

Nelson, Eric (2004), The Greek Tradition in Republican Thought, Cambridge.

New Formations (2007), «Eugenics: Old and New», número especial, 60.

Neuhouser, Frederick (1990), Fichte's Theory of Subjectivity, Cambridge.

Newbury, Paul W. (ed.) (1999), Aboriginal Heroes of the Resistance: From Pemulwuy to Mabo, Surry Hills.

Newsinger, John (1994), Fenianism in Mid-Victorian Britain, Londres.

Nicholson, Peter P. (1990), The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies, Cambridge.

Nicolet, C. (1982), L'Idee Républicaine en France (1789–1924): Éssai d'Histoire Critique, París.

Nicoll, Fergus (2004), The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon, Stroud.

Nimni, Ephraim (1991), Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of the Political Crisis, Londres.

Nisbet, Robert (1944), «De Bonald and the Concept of the Social Group», Journal of the History of Ideas 5, pp. 315-331.

— (1978), «Conservatism», en Tom Bottomore y Robert Nisbet (eds.), A History of Sociological Analysis, Londres.

Niven, John (1988), John C. Calhoun and the Price of Union: A Biography, Baton Rouge.

Nomad, Max (1966), «The Anarchist Tradition», en M. M. Drachkovitch (ed.), The Revolutionary Internationals, 1864–1943. Stanford.

Nonini, Donald M. (1992), British Colonial Rule and the Resistance of the Malay Peasantry, 1900–1957, New Haven.

Nord, Philip (1995), The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France, Cambridge, MA.

Nordhoff, Charles (1966 [1875]), The Communistic Societies of the United States, Londres.

Norman, Judith (2000), «Squaring the Romantic Circle: Hegel's Critique of Schlegel's Theories of Art», en William Maker (ed.), Hegel and Aesthetics, Albany.

Noyes, P. H. (1966), Organization und Revolution: Working-Class Associations in the German Revolutions of 1848–1849, Princeton.

Nugent, Walter (2008), Habits of Empire: A History of American Expansion, Nueva York.

Nye, R. A. (1975), The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic, Londres.

— (1994), Crime, Madness and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline, Princeton.

O’Brien, Karen (2001), «Poetry Against Empire: Milton to Shelley», Proceedings of the British Academy 117, pp. 269-296.

O’Brien, Patrick (2006), «Historiographical Traditions and Modern Imperatives for the Restoration of Global History», Journal of Global History 1, pp. 3-39.

O’Brien, William Arctander (1995), Novalis: Signs of Revolution, Durham, NC.

O’Brion, Leon (1973), «The Invincibles», en T. Desmond Williams (ed.), Secret Societies in Ireland, Dublín.

O’Donoghue, D. J. (1902), Life of Robert Emmet, Dublín.

O’Gorman, Frank (1973), Edmund Burke: His Political Philosophy, Londres.

O’Hanlon, Rosalind (1985), Caste, Conflict and Ideology, Cambridge.

O’Hegarty, P. S. (1919), Sinn Fein: An Illumination, Dublín.

— (1924), The Victory of Sinn Fein, Dublín.

O’Rourke, K. (2001), John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory, Londres.

Oakeshott, Michael (1962), «On Being Conservative», en Rationalism in Politics and Other Essays, Londres [ed. cast.: El racionalismo en la política y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

Obermann, Karl (1947), Joseph Weydemeyer: Pioneer of American Socialism, Nueva York.

Offen, K. (2000), European Feminisms, 1700–1950: A Political History, Stanford [ed. cast.: Feminismos europeos 1700-1950. Una historia política, Madrid, Akal, 2015].

— (2010), Globalising Feminisms, 1789–1945, Londres.

Ogden, C. K. (1932), Jeremy Bentham, 1832–2032, Londres.

Okey, Robin (2000), The Habsburg Monarchy, c. 1765–1918, Londres.

Oldfield, John J. (1973), The Problem of Tolerance and Social Existence in the Writings of Félicité Lamennais, 1809–1831, Leiden.

Oldroyd, D. R. (1980), Darwinian Impacts: An Introduction to the Darwinian Revolution, Londres.

Oliver, Hermia (1983), The International Anarchist Movement in Late Victorian London, Londres.

Oncken, Hermann (1912), Lassalle, 2.a edición, Stuttgart.

Onuf, Peter S. (1993b), «The Scholar's Jefferson», William and Mary Quarterly, 3.a serie (octubre).

— (2000), Jefferson's Empire: The Language of American Nationhood, Charlottesville.

Onuf, Peter S. (ed.) (1993a), Jeffersonian Legacies, Charlottesville.

Orisini, G. (1969), Coleridge and German Idealism, Carbondale, IL.

Osofsky, Stephen (1979), Peter Kropotkin, Boston.

Ospovat, D. (1980), «God and Natural Selection: The Darwinian Idea of Design», Journal of the History of Biology 13, pp. 169-194.

Owen, James (2008), «Triangular Contests and Caucus Rhetoric at the 1885 General Election», Parliamentary History 27, pp. 215-235.

Owen, Nicholas (2003), «British Progressives and Civil Society in India, 1905–1914», en Jose Harris (ed.), Civil Society in British History, Oxford.

Owen, Roger (2004), Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul, Oxford.

Ozouf, Mona (1989), L'Homme Régénéré: Essais sur la Révolution Française, París.

Packe, Michael St. John (1954), The Life of John Stuart Mill, Londres.

— (1957), The Bombs of Orsini, Londres.

Packer, Ian (2003), «Religion and the New Liberalism: The Rowntree Family, Quakerism, and Social Reform», Journal of British Studies 42, pp. 236-257.

Paetzold, Heinz (1992), «Rhetorik-Kritik und Theorie der Kunste in der Philosophischen Ästhetik von Baumgarten bis Kant», en Gerard Raulet (ed.), Von der Rhetorik zur Ästhetik, Studien zur Entstehung der Modernen Ästhetik im Achtzehnten Jahrhundert, Rennes.

Pagden, Anthony (1995), Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c.1500–c.1800, New Haven [ed. cast.: Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Gran Bretaña y Francia, 1500-1800, Barcelona, Península, 1997].

— (1998), Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and SpanishAmerican Social and Political Theory, New Haven [ed. cast.: El imperialismo español y la imaginación política, Barcelona, Planeta, 1991].

Pal, Satyendranth (1991), Rise of Radicalism in Bengal in the Nineteenth Century, Calcuta.

Palmegiano, E. M. (1976), Women and British Periodicals, 1832–1867, Nueva York.

Palsdottir, Sigrun (2001), «Icelandic Culture in Victorian Thought», tesis doctoral, Universidad de Oxford.

Paludan, Philip Shaw (1994), The Presidency of Abraham Lincoln (American Presidency Series), Lawrenceville.

Pancaldi, G. (1983), Darwin in Italia: Impresa Scientifica e Frontiere Culturali, Bolonia.

Pankhurst, Richard (1957), The Saint-Simonians, Mill and Carlyle, Londres.

Pappe, H. O. (1951), «Wakefield and Marx», Economic History Review 4, pp. 88-97.

Pareyson, Luigi (1974), Estetica. Teoria della Formatività, 3.a edición, Florencia.

Parrinder, Patrick (1972), H. G. Wells, Edimburgo.

Parris, H. (1960), «The Nineteenth-Century Revolution in Government: A Reappraisal Reappraised», Historical Journal 3, pp. 17-37.

Parry, Albert (1976), Terrorism: From Robespierre to Arafat, Nueva York.

Parry, J. P. (1986), Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1867–75, Cambridge.

— (1993), The Rise and Fall of Liberal Government in Victorian Britain, New Haven y Londres.

— (2001), «The Impact of Napoleon III on British Politics, 1851–1880», Transactions of the Royal Historical Society 11, pp. 147-175.

— (2006), The Politics of Patriotism: English Liberalism, National Identity and Europe, 1830–86, Cambridge.

Parvi, Jerzy (1992), Révolution, Indépendance, Romantisme, Varsovia.

Paternò, Maroa Pia (1993), Friedrich Gentz e la Rivoluzione Francese, Roma.

Patsouras, Louis (1987), «Jean Grave and the French Anarchist Tradition», en Louis Patsouras (ed.), Crucible of Socialism, Atlantic Highlands.

Patten, Alan (1999), Hegel’s Idea of Freedom, Oxford.

Paul, H. W. (1972), «Religion and Darwinism: Varieties of Catholic Reaction», en T. Glick (ed.), The Comparative Reception of Darwinism, Austin, TX.

Paul, Leslie (1951), The Age of Terror, Boston.

Paulin, Tom (1998), The Day-star of Liberty: William Hazlitt’s Radical Style, Londres.

Pawlikova-Vilhanova, Vera (1988), History of Anti-Colonial Resistance and Protest in the Kingdoms of Buganda and Bunyoro, 1890–1899, Praga.

Paxton, N. L. (1991), George Eliot and Herbert Spencer: Feminism, Evolutionism, and the Reconstruction of Gender, Princeton.

Peacock, A. J. (1965), Bread or Blood: A Study of the Agrarian Riots in East Anglia in 1816, Londres.

Peel, J. D. Y. (1971), Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist, Londres y Nueva York.

— (2000), Religious Encounter and the Making of the Yoruba, Bloomington.

Pelczynski, Z. A. (1971), «The Hegelian Conception of the State», en Pelczynski, Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives, Cambridge.

Pelczynski, Z. A. (ed.) (1984), The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy, Cambridge.

Peperzak, Adrian (2001), Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy, Dordrecht.

Pereira, Norman (1975), The Thought and Teaching of N. G. Cernysevskij, La Haya.

Perinbam, B. M. (1982), Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon, Washington, DC.

Pernicone, Nunzio (1993), Italian Anarchism, 1864–1892, Princeton.

Perras, Arne (2004), Carl Peters and German Imperialism, 1856–1918: A Political Biography, Oxford.

Petersen, Jens (2007), Wilhelm von Humboldts Rechtsphilosophie, Berlín.

Peterson, Merrill D. (1960), The Jefferson Image in the American Mind, Indianápolis.

— (1986), Thomas Jefferson and the New Nation: A Biography, Nueva York.

— (1987), The Great Triumvirate: Webster, Clay, Calhoun, Nueva York.

Petitjean, Patrick (2004), «Science and the "Civilising Mission": France and the Colonial Enterprise», en Benedikt Stuchtey (ed.), Science Across the European

Empires, 1800–1950, Oxford.

Petrovich, Michael Boro (1956), The Emergence of Russian Panslavism, 1856–1870, Nueva York.

Pettit, Philip (1997), Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Oxford [ed. cast.: Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno, Barcelona, Paidós, 2004].

Phillips, R. (1991), Untying the Knot: A Short History of Divorce, Cambridge.

Philp, Mark (1986), Godwin's Political Justice, Ithaca.

— (1998), «English Republicanism in the 1790s», Journal of Political Philosophy 6, pp. 235-262.

Pick, Daniel (1989), Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848–c. 1918, Cambridge.

— (2003), War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age, New Haven y Londres.

Pickering, M. (1993), Auguste Comte: An Intellectual Biography, vol. I, Cambridge.

Picon, Antoine (2002), Les Saint-Simoniens: Raison, Imaginaire et Utopie, París.

Pierson, George Wilson (1996), Tocqueville in America, Baltimore.

Pierson, Stanley (1993), Marxist Intellectuals and the Working-class Mentality in Germany, 1887–91, Cambridge, MA.

Pilbeam, Pamela (1995), Republicanism in Nineteenth Century France, 1814–1871, Basingstoke.

— (2000), French Socialism Before Marx: Workers, Women and the Social Question in France, Teddington.

Pinkard, Terry (2000), Hegel: A Biography, Cambridge [ed. cast.: Friedrich

Hegel, Madrid, Acento, 2001].

— (2002), German Philosophy, 1760–1860, Cambridge.

Pinker, Robert (1966), English Hospital Statistics, 1861–1938, Londres.

Pipes, Richard (1959), Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia: A Translation and Analysis, Cambridge, MA.

Pippin, Robert B. (1989), Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge.

— (1991), Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture, Oxford.

— (1996), «Nietzsche's Alleged Farewell: The Premodern, Modern, and Postmodern Nietzsche», en Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins (eds.), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge.

— (1997a), «Hegel's Ethical Rationalism», en Pippin, Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Cambridge.

— (1997b), Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Cambridge.

Pitts, Jennifer (2005), A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France, Princeton.

— (2007), «The Boundaries of Victorian International Law», en Duncan Bell (ed.), Victorian Visions of Global Order: Empire and International Relations in Nineteenth-Century Political Thought, Cambridge.

Plamenatz, John (1952), The Revolutionary Movement in France, 1815–71, Londres.

— (1963), Man and Society, 2 vols., Londres.

Plant, Raymond (1973), Hegel, Londres.

— (2006), «T. H. Green: Citizenship, Education and the Law», Oxford Review of Education 32, pp. 23-37.

Plessis, Alain (1985 [1979]), The Rise and Fall of the Second Empire, 1852–71, Cambridge.

Pluhar, Werner S. (1987), «Translator's Introduction», en Immanuel Kant, Critique of Judgement, Indianápolis.

Pocock, J. G. A. (1975), The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton [ed. cast.: El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica, Madrid, Tecnos, 2014].

— (1982), «The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution», Historical Journal 25, pp. 331-349.

— (1985), Virtue, Commerce, and History, Cambridge.

— (1990/2005), «Empire, State and Confederation: The War of American Independence as a Crisis in Multiple Monarchy», en Pocock, The Discovery of Islands: Essays in British History, Cambridge.

— (2005), Barbarism and Religion, vol. IV: Barbarians, Savages, and Empires, Cambridge.

Pohl, Karl Heinrich (1995), «Die Nationalliberalen in Sachsen vor 1914. Eine Partei der Konservativen Honoratiorenschicht auf dem Wege zur Partei der Industrie», en Lothar Gall y Dieter Langewiesche (eds.), Liberalismus und Region, Historische Zeitschrift, anexo 19, Múnich.

Poliakov, Leon (1974), The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, Londres.

Polkinghorn, Bette (1993), Jane Marcet: An Uncommon Woman, Aldermaston.

Pollard, Sidney y Salt, John (eds.) (1971), Robert Owen: Prophet of the Poor, Londres.

Pomper, Philip (1972), Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement, Chicago y Londres.

Poole, Steve (2000), The Politics of Regicide in England, 1760–1850,

Mánchester.

Poovey, M. (1988), Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England, Chicago.

Pope, Daniel (ed.) (2001), American Radicalism, Oxford.

Popitz, Heinrich (1953), Der Entfremdete Mensch, Basilea.

Popper, Karl (1945), The Open Society and its Enemies, 2 vols., Londres [ed. cast.: La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 2010].

Porter, Andrew (ed.) (1999), The Oxford History of the British Empire, vol. III: The Nineteenth Century, Oxford.

Porter, Bernard (2004), The Absent-minded Imperialists: Empire, Society, and Culture in Britain, Oxford.

Porter, Ray y Teich, Mikuláš (eds.) (1988), Romanticism in National Context, Cambridge.

Posada-Carbó, Eduardo (ed.) (1998), In Search of a New Order: Essays on the Politics and Society of Latin America, Londres.

Postgate, R. W. (1926), Out of the Past: Some Revolutionary Sketches, Nueva York.

Pott, Hans-Georg (1980), Die Schöne Freiheit, Múnich.

Pozzetta, George E. (ed.) (1981), Immigrant Radicals: The View from the Left, Londres.

Préposiet, Jean (1993), Histoire de l'Anarchisme, París.

Price, Roger (1988), The Revolutions of 1848, Londres.

Prickett, Stephen (1976), Romanticism and Religion: The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church, Cambridge.

Pringle-Pattison, A. S. (1907), The Philosophical Radicals and Other Essays with Chapters Reprinted on the Philosophy of Religion in Kant and Hegel,

Edimburgo.

Procacci, G. (1993), Gouverner le Misère: la Question Sociale en France, 1789–1848, París.

Prothero, I. J. (1974), «William Benbow and the Concept of the “General Strike”» Past and Present 63, pp. 132-171.

Pugh, Martin (2002), The Making of Modern British Politics, 1867–1945, 3.a edición, Oxford.

Puntambekar, S. V. (1929), «The “Ajnapatra” or Royal Edict Relating to the Principles of Maratha State Policy», Journal of Indian History 8, pp. 81-105, 207-233.

Purcell, Victor (1963), The Boxer Uprising, Cambridge, MA.

Pusey, J. R. (1983), China and Charles Darwin, Cambridge, MA.

Pyle, A. (1994), Liberty: Contemporary Responses to John Stuart Mill, Bristol.

Pyle, Kenneth B. (1974), «Advantages of Followership: German Economics and Japanese Bureaucrats, 1890–1925», Journal of Japanese Studies 1, pp. 127-164.

Pyziur, Eugene (1968), The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin, Chicago.

Quagliariello, G. (1996), Politics without Parties: Moisei Ostrogorski and the Debate on Political Parties on the Eve of the Twentieth Century, Aldershot.

Quail, John (1978), The Slow Burning Fuse, Londres.

Quataert, Jean (1979), Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885–1917, Princeton.

Quentin-Bauchart, Paul (1903), Lamartine, Homme Politique, París.

Quine, W. V. (1995), From Stimulus to Science, Cambridge, MA.

Quinlan, Mary Hall (1953), The Historical Thought of the Vicomte de Bonald: A Dissertation, Washington, DC.

Quinlivan, Patrick y Rose, Paul (1982), The Fenians in England, 1865–1872, Londres.

Quint, Howard (1953), The Forging of American Socialism: Origins of the Modern Movement, Charleston.

Quinton, Anthony (1978), The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought from Hooker to Oakeshott, Londres.

Qvortrup, Mads (1999), «A. V. Dicey: The Referendum as the People's Veto», History of Political Thought 20, pp. 531-546.

Raeburn, Antonia (1973), The Militant Suffragettes, Londres.

Raeff, Marc (1957), Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia, La Haya.

Randolph, John (2007), The House in the Garden: The Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism, Ithaca.

Rapoport, David C. y Alexander, Yonah (eds.) (1989), The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications, Nuev York [ed. cast.: La moral del terrorismo, Barcelona, Ariel, 1985].

Rathbone, E. (1924), The Disinherited Family, Londres.

Raulet, Gérard (1992), «Von der Allegorie zur Geschichte. Säkularisierung und Ornament im 18. Jahrhundert», en Gérard Raulet (ed.), Von der Rhetorik zur Ästhetik. Studien zur Entstehung der Modernen Ästhetik im Achtzehnten Jahrhundert, Rennes.

Raven, C. E. (1920), Christian Socialism 1848–54, Londres.

Ravindranathan, T. R. (1988), Bakunin and the Italians, Kingston y Montreal.

Rawls, John (2000), Lectures on the History of Moral Philosophy, Cambridge, MA [ed. cast.: Lecciones sobre la historia de la filosofía moral, Barcelona, Paidós, 2006].

Raynaud, Philippe (1989), «Burke et les Allemands», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), TheTransformation of Political Culture, 1789–1848, Oxford.

Readman, Paul (2008), Land and Nation in England: Patriotism, National Identity and the Politics of Land, 1880–1914, Woodbridge.

Reagin, Nancy R. (1995), A German Women's Movement, Chapel Hill, NC.

Reardon, Bernard M. G. (1975), Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-century France, Cambridge.

— (1985), Religion in the Age of Romanticism: Studies in Early Nineteenth-Century Thought, Cambridge.

Reddy, W. M. (1984), The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750–1900, Cambridge.

Redeker, Martin (1973 [1968]), Schleiermacher: Life and Thought, trad. John Wallhauser, Filadelfia.

Reed, T. J. (1984), Goethe, Oxford.

Reedy, W. Jay (1983), «Language, Counterrevolution and the "Two Cultures": Bonald's Traditionalist Scientism», Journal of the History of Ideas 44, pp. 579-597.

— (1993), «History, Authority and the Ideological Representation of Tradition in Louis de Bonald's Science of Society», Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 311, pp. 143-177.

— (1995), «The Traditionalist Critique of Individualism in Post-Revolutionary France: The Case of Louis de Bonald», History of Political Thought 16(1), pp. 49-75.

Rees, John (1978), Mill and His Early Critics, Leicester.

Reeves, Richard (2007), John Stuart Mill: Victorian Firebrand, Londres.

Reeves, William Pember (1901), «Review of Essays in Colonial Finance», The Economic Journal 11, pp. 60-63.

— (1902), State Experiments in Australia and New Zealand, 2 vols., Londres.

Reichert, William O. (1976), Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism, Bowling Green.

— (1984), «Natural Right in the Political Philosophy of P.-J. Proudhon», en T. Holterman y H. van Maarseveen (eds.), Law and Anarchism, Montreal.

Reiff, Paul Friedrich (1912), Friedrich Gentz: An Opponent of the French Revolution and Napoleon, Urbana-Champaign.

Reill, Peter Hanns (1975), The German Enlightenment and the Rise of Historicism, Berkeley.

Reis, João José (1993), Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia, Baltimore.

Reiß, Ansgar (2004), Radikalismus und Exil: Gustav Struve und die Demokratie in Deutschland und Amerika, Stuttgart.

Reiss, Hans Siegbert (ed. y trad.) (1955), Political Thought of the German Romantics, 1793–1815, Oxford.

Reizov, B. (s.f.), L'Historiographie Romantique Française, 1815–1830, Moscú.

Rémond, René (1969), The Right Wing in France: From 1815 to de Gaulle [La Droite en France (1954)], trad. James M. Laux, 2.a edición, Filadelfia.

Rendall, J. (1985), The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780–1860, Londres.

Repp, Kevin (2000), Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity: Anti-Politics and the Search for Alternatives, 1890–1914, Cambridge, MA.

Retallack, James (1988), Notables of the Right: The Conservative Party and Political Mobilisation in Germany, 1876–1918, Londres.

Reynaud-Paligot, Carole (1993), «Les Temps Nouveaux» 1895–1914, Pantin.

Reynolds, David S. (2005), John Brown: Abolitionist, Nueva York.

— (2008), Waking Giant: America in the Age of Jackson, Nueva York.

Reynolds, Henry (1982), The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia, Harmondsworth.

Riall, Lucy (1994), The Italian Risorgimento: State, Society and National Unification, Londres.

— (2007) Garibaldi: Invention of a Hero, Basingstoke.

Riasanovsky, Nicholas V. (1969), Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855, Berkeley.

— (1969), The Teaching of Charles Fourier, Berkeley.

Rich, Paul (1986), Race and Empire in British Politics, Cambridge.

Richards, E. (1989), «Huxley and Woman's Place in Science», en James Moore (ed.), History, Humanity and Evolution, Cambridge.

Richards, R. J. (1982), «Darwin and the Biologising of Moral Behaviour», en W. R. Woodward y T. Ash (eds.), The Problemat ic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought, Nueva York.

Richards, Vernon (ed.) (1965), Errico Malatesta: His Life and Ideas, Londres [ed. cast.: Malatesta: vida e ideas, Barcelona, Tusquets, 1977].

Richardson, A. (2003), Love and Eugenics in the Late Nineteenth Century: Rational Reproduction and the New Woman, Oxford.

Richardson, Heather Cox (2001), The Death of Reconstruction: Race, Labour, and Politics in the Post-Civil War North, 1865–1901, Cambridge, MA.

— (2007), West from Appomattox: The Reconstruction of America, New Haven.

Richardson, J. (2004), Nietzsche's New Darwinism, Oxford.

Richardson, J. S. (1991), «Imperium Romanum: Empire and the Language of Power», Journal of Roman Studies 81, pp. 1-9.

Richardson, R. (1986), «Bentham and "Bodies for Dissection"», The Bentham Newsletter 10, pp. 22-33.

— (2001 [1988]), Death, Dissection and the Destitute, 2.a edición, Londres.

Richardson, Jr., Robert D. (1986), Henry Thoreau: A Life of the Mind, Berkeley.

— (1995), Emerson: The Mind on Fire, Berkeley.

Richter, Melvin (1963), «Tocqueville on Algeria», Review of Politics 25, pp. 60-77.

— (1964), The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age, Londres.

Ridley, F. F. (1970), Revolutionary Syndicalism in France, Cambridge.

Riedel, Manfred (1973), System und Geschichte: Studien zum Historischen Standort von Hegels Philosophie, Fráncfort.

— (1984), Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy, trad. Walter Wright, Cambridge.

Rigby, S. H. (1992), Engels and the Formation of Marxism: History, Dialectics and Revolution, Mánchester.

Rihs, Charles (1978), L'École des Jeunes Hégéliens et les Penseurs Socialistes Français, París.

Riley, Jonathan (1998), Mill on Liberty, Londres.

Riley, Patrick (1982), Will and Political Legitimacy, Cambridge, MA.

— (1986), The General Will before Rousseau, Princeton.

Ripoli, M. (1998), «The Return of James Mill», Utilitas 10, pp. 105-121.

Ritter, Alan (1969), The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon, Princeton.

— (1980), Anarchism: A Theoretical Analysis, Cambridge.

Ritter, Joachim (1965), Hegel und die Französische Revolution, Fráncfort.

Ritvo, Lucille (1990), Darwin's Influence on Freud, New Haven.

Rivers, W. H. R. (1923), Psychology and Politics, Londres.

Rizvi, S. A. A. (1980), Shah Wali-allah and his Times, Canberra.

— (1982), Shah Abd al-Aziz, Puritanism, Sectarian Politics and Jihad, Canberra.

Robbins, Lionel (1932), An Essay on the Nature and Significance of Economic Science, Londres [ed. cast.: Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica, Madrid, Bubok, 2012].

Roberts, D. (1959), «Jeremy Bentham and the Victorian Administrative State», Victorian Studies 2, pp. 193-210.

Roberts, J. M. (1973), «The French Origins of the "Right"», Transactions of the Royal Historical Society 23, pp. 27-53.

Roberts, M. J. D. (2004), Making English Morals: Voluntary Association and Moral Reform in England, 1787–1886, Cambridge.

Roberts, M. L. (2002), Disruptive Acts: The New Woman in Fin-de-Siècle France, Chicago.

Robinson, Dean (2001), Black Nationalism in American Politics and Thought, Cambridge.

Robinson, Fergus y York, Barry (1977), The Black Resistance: An Introduction to the History of the Aborigines' Struggle against British Colonialism, Camberwell.

Robson, J. M. (1964), «John Stuart Mill and Jeremy Bentham, with some Observations on James Mill», en M. MacLure y F. Watt (eds.), Essays in English Literature from the Renaissance to the Victorian Age Presented to A. S. P. Woodhouse, Toronto.

— (1968), The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill, Toronto.

— (1993 [1983]), «Which Bentham was Mill's Bentham?», en B. Parekh (ed.), Jeremy Bentham: Critical Assessments, 4 vols., Londres.

Rocker, Rudolf (1949), Pioneers of American Freedom, Los Angeles.

Rodgers, Daniel T. (1992), «Republicanism: The Career of a Concept», Journal of American History (junio), pp. 11-38.

— (1998a), Atlantic Politics: Social Politics in a Progressive Age, Cambridge, MA.

— (1998b), «Exceptionalism», en Anthony Molho y Gordon S. Wood (eds.), Imagined Histories: American Historians Interpret the Past, Princeton.

Rodríguez, Jaime E. (1997), The Independence of Spanish America, Cambridge [ed. cast.: La independencia de la América española, México, FCE, 1996; 2.a edición, 2005].

Roe, Nicholas (1988), Wordsworth and Coleridge: The Radical Years, Oxford.

Roe, W. G. (1966), Lamennais and England, Oxford.

Rogers, H. (2000), Women and the People: Authority, Authorship and the Radical Tradition in Nineteenth-Century England, Aldershot.

Rogers, P. G. (1962), Battle in Bossenden Wood: The Strange Story of Sir William Courtenay, Oxford.

Rogger, Hans y Weber, Eugen (eds.) (1966), The European Right, Berkeley.

Rogin, Michael Paul (1975), Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian, Nueva York.

— (1983), Subversive Genealogies: The Politics and Art of Herman Melville, Nueva York.

Rohs, Peter (1991), Johann Gottlieb Fichte, Múnich.

Romani, Roberto (2002), National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750–1914, Cambridge.

Ronsin, F. (1980), La Grève des Ventres: Propagande Néo-Malthusienne et Baisse de la Natalité Française, XIXe-XXe Siècles, París.

Roosevelt, Priscilla R. (1986), Apostle of Russian Liberalism: Timofei Granovsky, Newtonville, MA.

Roper, Jon (1989), Democracy and its Critics: Anglo-American Democratic Thought in the Nineteenth Century, Londres.

Rosanvallon, Pierre (1985), Le Moment Guizot, París.

— (1994), La Monarchie Impossible: Les Chartes de 1814 et de 1830, París.

Rosdolsky, Roman (1977), The Making of Marx's 'Capital', Londres.

— (1986), Engels and the 'Nonhistoric' Peoples: The National Question in the Revolution of 1848, John-Paul Himka (ed., trad. e introd.), Glasgow.

Rose, R. B. (1978), Gracchus Babeuf: The First Revolutionary Communist, Stanford.

Rose, S. et al. (1984), Not in our Genes: Biology, Ideology and Human Nature, Harmondsworth.

Rosen, Frederick (1983), Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code, Oxford.

— (1987), Progress and Democracy: William Godwin's Contribution to Political Philosophy, Nueva York.

— (1992), Bentham, Byron, and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought, Oxford.

— (2003), Classical Utilitarianism from Hume to Mill, Londres.

— (2004), «Jeremy Bentham's Radicalism», en G. Burgess y M. Festenstein (eds.), English Radicalism 1550–1850, Cambridge.

Rosenberg, Philip (1974), The Seventh Hero: Thomas Carlyle and the Theory of Radical Activism, Cambridge, MA.

Rosenzweig, Franz (1920), Hegel und der Staat, 2 vols., Múnich. Reed. (1982), Aalen.

Ross, Ronald J. (1998), The Failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871–1887, Washington.

Rossiter, Clinton (1968), «Conservatism», en D. Sills (ed.), International Encyclopaedia of Social Science, Nueva York.

Roth, Ralf (1998), «Bürger und Workers: Liberalism and the Labour Movement in Germany, 1848 to 1914», en David E. Barclay y Eric D. Weitz (eds.), Between Reform and Revolution: German Socialism and Communism from 1840 to 1990, Nueva York y Oxford.

Roth, Regina y Moseley, Fred (2002), «Marx, Engels, and the Text of Book 3 of Capital», International Journal of Political Economy 32.

Rothschild, Emma (1998), «Smithianismus and Enlightenment in Nineteenth-Century Europe», Working Paper, Centre for History and Economics, King's College, Cambridge.

— (2001), Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment, Cambridge, MA.

Rowe, Michael (ed.) (2003), Collaboration and Resistance in Napoleonic Europe: State Formation in an Age of Upheaval, c. 1800–1815, Londres.

Rowlands, J. H. L. (1989), Church, State and Society: The Attitudes of John Keble, Richard Hurrel Froude and John Henry Newman, 1827–1845, Worthing.

Royer, J.-P. (1979), La Société Judiciaire depuis le XVIIIe Siècle, París.

Royle, Edward (1974), Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement 1791–1866, Mánchester.

— (1980), Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866–1915, Mánchester.

— (1998), Robert Owen and the Commencement of the Millennium: A Study of the Harmony Community, Mánchester.

— (2000), Revolutionary Britannia? Reflections on the Threat of Revolution in Britain, 1789–1848, Mánchester.

Rubinstein, Richard E. (1987), Alchemists of Revolution: Terrorism in the Modern World, Nueva York.

Rudolph, Günter (1984), Karl Rodbertus und die Grundrententheorie: Politische Ökonomie aus dem Deutschen Vormärz, Berlín.

Rusen, Jörn (1976), Ästhetik und Geschichte, Stuttgart.

Runciman, David (1997), Pluralism and the Personality of the State, Cambridge.

Ryan, Alan (1975), J. S. Mill, Londres.

— (1984), Property and Political Theory, Oxford.

— (1987 [1970]), The Philosophy of John Stuart Mill, 2.a edición, Basingstoke.

— (1998), «Mill in a Liberal Landscape», en John Skorupski (ed.), The Cambridge Companion to Mill, Cambridge.

Ryan, Tim y Parham, Bill (2002), The Colonial New Zealand Wars, Wellington.

Ryusaku, Tsunoda et al. (eds.) (1964), Sources of Japanese Tradition, vol. II, Nueva York.

Sacks, Kenneth S. (2003), Understanding Emerson: ‘The American Scholar’ and his Struggle for Self-Reliance, Princeton.

Salmon, J. H. M. (1995), «Constitutions Old and New: Henrion de Pansey before and after the French Revolution», The Historical Journal 38, pp. 907-931.

Salvadori, Massimo (1979 [1976]), Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 1880–1938, trad. Jon , Londres.

Samuels, Arthur Warren (1911), Home Rule: Fenian Home Rule: Home Rule All Round: Devolution: What Do They Mean?, Dublín.

Samuels, Ernest (1948), The Young Henry Adams, Boston.

— (1958), Henry Adams: The Middle Years, Boston.

— (1964), Henry Adams: The Major Phase. Boston.

Sandel, Michael J. (1996), Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, MA.

Sanders, V. (1996), Eve's Renegades: Victorian Anti-Feminist Women Novelists, Basingstoke.

Sanderson, S. K. (1990), Social Evolutionism: A Critical History, Oxford.

Sapiro, Virginia (1992), A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft, Chicago.

Sarrazin, H. (2004), Elisée Reclus ou la Passion du Monde, París.

Sartori, Andrew (2008), Bengal in Global Concept History: Culturalism in the Age of Capital, Chicago.

Saye, Robert y Lowry, Michael (1984), «Figures of Romantic Anti-Capitalism», New German Criticism 32, pp. 42-92.

Scales, Len y Zimmer, Oliver (eds.) (2005), Power and the Nation in European History, Cambridge.

Scanlan, James P. (2002), Dostoevsky the Thinker, Ithaca.

Schamber, Ellie Nower (1984), The Artist as Politician: The Relationship between the Arts and the Politics of the French Romantics, Lanham, MD.

Schapiro, Leonard (1967), Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought, New Haven y Londres.

— (1986), Russian Studies, Ellen Dahrendorf (ed.), Londres.

Schattschneider, E. E. (1960), The Semi-Sovereign People, Nueva York.

Schenk, H. G. (1979 [1966]), The Mind of the European Romantics: An Essay in Cultural History, Oxford.

Scheuner, Ulrich (1978), «Staatsbild und Politische Form in der Romantischen Anschauung in Deutschland», en Richard Brinkmann (ed.), Romantik in Deutschland. Ein Interdisziplinäres Symposion, Stuttgart.

— (1980), Der Beitrag des Deutschen Romantik zur Politschen Theorie, Opladen.

Schimsewitsch, L. (1936), Portalis et son Temps, París.

Schleiffer, James T. (1980), The Making of Tocqueville's Democracy in America, Chapel Hill.

Schlesinger, Arthur M., Jr. (1945), The Age of Jackson, Boston.

— (2000), A Life in the Twentieth Century: Innocent Beginnings, 1917–1950, Boston.

Schmitt, Carl (1924), Die Politische Romantik, 2.a edición, Múnich.

— (1986 [1919]), Political Romanticism, trad. Guy Oakes, Cambridge, MA [ed. cast.: Romanticismo político, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001].

— (2007), The Concept of the Political, ed. expandida trad., introd. y notas de George Schwab, Chicago [ed. cast.: El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 2014].

Schneewind, J. B. (1977), Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy, Oxford.

Schofield, P. (1999a), «Jeremy Bentham, the French Revolution, and Electoral Reform», artículo inédito.

— (1999b), «Jeremy Bentham, the French Revolution, and Parliamentary Reform in Britain», artículo inédito.

— (2003), «Jeremy Bentham, the Principle of Utility, and Legal Positivism», Current Legal Problems 56, pp. 1-39.

— (2004), «Jeremy Bentham, the French Revolution and Political Radicalism», History of European Ideas 30, pp. 381-401.

— (2006), Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham, Oxford.

Scholtz, Gunter (1990), «Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus», en Walter Jaeschke y Helmut Holzhey (eds.), Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburgo.

Schönemann, Bernd (1997 [1978]), «Volk, Nation», en Otto Brunner et al. (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland, vol. VII, Stuttgart.

Schorske, Carl (1981), Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture, Nueva York y Cambridge [ed. cast.: La Viena de fin de siglo. Política y cultura, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].

Schraepler, Ernst (1966), August Bebel: Sozialdemokrat im Kaiserreich, Fráncfort del Meno y Zúrich.

Schroeder, Susan (ed.) (1998), Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain, Lincoln.

Schüle, Christian (2000), «Zur Moglichkeit einer Ästhetischen Ethik», Hegel-Jahrbuch: 128-133.

Schüller, Richard (1914), Les Économistes Classiques et leurs Adversaires, París.

Schultz, Bart (1992), Essays on Henry Sidgwick, Cambridge.

— (2004), Henry Sidgwick, Eye of the Universe: An Intellectual Biography, Cambridge.

Schumpeter, Joseph (1919), Zur Soziologie der Imperialismen, Tubinga.

— (1944), Capitalism, Socialism and Democracy, Nueva York y Londres [ed. cast.: Capitalismo, socialismo y democracia, 2 vols., Barcelona, Página Indómita, 2015].

Scott, Edith Hope (1931), Ruskin’s Guild of St. George, Londres.

Scott, J. A. (1951), Republican Ideas and the Liberal Tradition in France, Nueva York.

Scott, J. W. (1996), Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man, Cambridge, MA.

Scrivener, Michael Henry (1982), Radical Shelley: The Philosophical Anarchism and Utopian Thought of Percy Bysshe Shelley, Princeton.

Scruton, Roger (1980), The Meaning of Conservatism, Londres.

— (1991), «Introduction: What is Conservatism?», en Scruton (ed.), Conservative Texts: An Anthology, Basingstoke.

Scruton, Roger (ed.) (1991), Conservative Texts: An Anthology, Basingstoke.

Searle, G. R. (1976), Eugenics and Politics in Britain 1900–1914, Leyden.

— (1981), «Eugenics and Class», en Charles Webster (ed.), Biology, Medicine and Society 1840–1940, Cambridge.

Secord, James A. (2000), Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation, Chicago.

Seebacher-Brandt, Brigitte (1988), Bebel: Künder und Kärrner im Kaiserreich, Berlín, Bonn.

Seigel, Jules (1983), «Carlyle and Peel: The Prophet's Search for a Heroic Politician and an Unpublished Fragment», Victorian Studies 26, pp. 181-195.

Sellers, Charles (1991), The Market Revolution: Jacksonian American, 1815–1846, Nueva York.

Semmel, Bernard (1960), Imperialism and Social Reform: English Social-Imperial Thought, 1895–1914, Londres.

— (1962), The Governor Eyre Controversy, Londres.

— (1970), The Rise of Free Trade Imperialism: Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism, 1750–1850, Cambridge.

— (1998), «John Stuart Mill's Coleridgean Neoradicalism», en E. Eisenach

(ed.), Mill and the Moral Character of Liberalism, University Park, PA.

Semple, J. (1993), Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary, Oxford.

Sengupta, Kalyan Kumar (1975), Recent Writings on the Revolt of 1857: A Survey, Nueva Delhi.

Seth, Ronald (1966), The Russian Terrorists: The Story of the Narodniki, Londres.

Shalhope, Robert (1976), «Thomas Jefferson's Republicanism and Antebellum Southern Thought», Journal of Southern History 42, pp. 529-556.

Shanahan, T. (1991), «Chance in Evolutionary Biology», History and Philosophy of the Life Sciences 13, pp. 249-268.

Shanley, M. L. (1989), Feminism, Marriage and the Law in Victorian England, Princeton.

— (1998), «Mary Wollstonecraft on Sensibility, Women's Rights, and Patriarchal Power», en H. L. Smith (ed.), Women Writers and Early Modern British Political Tradition, Cambridge.

Sharp, Alan (1991), The Versailles Settlement: Peacemaking in Paris, 1919, Basingstoke.

Sharpe, Lesley (1995), Schiller's Aesthetic Essays: Two Centuries of Criticism, Columbia, SC.

Sheehan, James J. (1966), The Career of Lujo Brentano: A Study of Liberalism and Social Reform in Imperial Germany, Chicago.

— (1978), German Liberalism in the Nineteenth Century, Chicago.

— (1988), «Wie Bürgerlich war der Deutsche Liberalismus?», en Dieter Langewiesche (ed.), Liberalismus im19. Jahrhundert. Deutschland im Europäischen Vergleich, Gotinga.

— (1989), German History, 1770–1866, Oxford.

Sheehy-Skeffington, F. (1908), Michael Davitt, Londres.

Sherren, J. A. (1914), Dorset Masonic Calender, Weymouth.

Shine, Hill (1941), Carlyle and the Saint-Simonians, Baltimore.

Shklar, Judith N. (1984), «The Renaissance American», New Republic 191 (5 de noviembre), pp. 29-35.

— (1991), American Citizenship: The Quest for Inclusion, Cambridge, MA.

— (1998), Redeeming American Political Thought, Stanley Hoffman y Dennis F. Thompson (eds.), introd. de Dennis F. Thompson, Chicago.

Showalter, E. (1992), Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle, Londres.

Shulman, George (2008), American Prophecy: Race and Redemption in American Political Culture, Mineápolis.

Siedentop, L. (1979), «Two Liberal Traditions», en A. Ryan (ed.), The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin, Oxford.

— (2001), Democracy in Europe, Londres [ed. cast.: La democracia en Europa, Madrid, Siglo XXI, 2001].

Siegel, Patricia Joan (1970), «Chateaubriand, Revolutionnaire Politique», en Richard Switzer (ed.), Chateaubriand Today, Madison, WI.

Siegfried, André (1914), Democracy in New Zealand, Londres.

Siemes, Johannes (1968), Hermann Roesler and the Making of the Meiji State: An Examination of his Background and his Influence on the Founders of Modern Japan, Tokio.

Siep, Ludwig (ed.) (1997), G. W. F Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlín.

Sigerman, Harriet (2001), Elizabeth Cady Stanton: The Right is Ours (Oxford Portraits), Oxford.

Sigot, N. (2002), «Jevons's Debt to Bentham: Mathematical Economy, Morals and Psychology», The Manchester School 70, pp. 262-278.

Sigurdson, Richard F. (1990), «Jacob Burckhardt: The Cultural Historian as Political Thinker», Review of Politics 52, pp. 417-440.

Silberner, Edmund (1976), Johann Jacoby: Politiker und Mensch, Bonn-Bad Godesberg.

Silva, Noenoe K. (2004), Aloha Betrayed: Native Hawaiian Resistance to American Colonialism, Durham, NC.

Simhony, Avital y Weinstein, D. (2001), The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community, Cambridge.

Simms, Henry (1932), Life of John Taylor: The Story of a Brilliant Leader in the Early Virginia State Rights School, Richmond.

Simon, W. M. (1963), European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History, Ithaca.

Simpson, David (1984), «Introduction», en Simpson, German Aesthetic and Literary Criticism, Cambridge.

Simpson, Dwight J. (1951), «Carlyle as a Political Theorist: Natural Law», Midwest Journal of Political Science 3, pp. 263-276.

Sinclair, May (1912), Feminism, Londres.

— (1922), The New Idealism, Londres.

Skaria, Ajay (2002), «Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram», South Atlantic Quarterly 101(4), pp. 955-986.

Sked, Alan (1979), The Survival of the Habsburg Empire: Radetzky, the Imperial Army and the Class War, 1848, Londres.

Skinner, Quentin (1998), Liberty before Liberalism, Cambridge [ed. cast.: La libertad antes del liberalismo, México, Taurus, 2004].

— (2001), «A Third Concept of Liberty», Proceedings of the British Academy 117, Londres.

— (2002), «Visions of Civil Liberty», en Peter Martland (ed.), The Future of the Past: Big Questions in History, Londres.

Skinner, Simon (2004), Tractarians and the ‘Condition of England’: The Social and Political Thought of the Oxford Movement, Oxford.

Sklar, Martin (1988), The Corporate Reconstruction of American Capitalism: 1890–1916, Nueva York.

Skorupski, John (1989), John Stuart Mill, Londres.

— (1998), John Stuart Mill, Londres.

— (2006), Why Read Mill Today?, Londres.

Skorupski, John (ed.) (1998), The Cambridge Companion to Mill, Cambridge.

Small, Stephen (2002), Political Thought in Ireland 1776–1798: Republicanism, Patriotism, and Radicalism, Oxford.

Smith, Anthony D. (1971), Theories of Nationalism, Londres [ed. cast.: Las teorías del nacionalismo, Barcelona, Península, 1976].

— (1998), Nationalism and Modernism, Londres [ed. cast.: Nacionalismo y Modernidad, Madrid, Istmo, 2001].

Smith, Denis Mack (1994), Mazzini, New Haven.

Smith, Helmut Walser (1995), German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology and Politics, 1870–1914, Princeton.

Smith, Jeremy (1999), The Bolsheviks and the National Question, 1917–1923, Nueva York.

Smith, K. J. M. (1988), James Fitzjames Stephen: Portrait of a Victorian Rationalist, Cambridge.

Smith, Rogers (1993), «Judith Shklar and the Pleasures of American Political

Thought», Yale Journal of Law and Humanities 51, pp. 187-189.

— (1996), «The Unfinished Tasks of Liberalism», en Bernard Yack (ed.), Liberalism without Illusions: Essays on Liberalism and the Political Vision of Judith N. Shklar, Chicago.

— (1997), Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History, New Haven.

Smith, Steven (1989), Hegel's Critique of Liberalism, Chicago.

Smith-Rosenberg, C. (1985), Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America, Nueva York.

Smithson, R. (1972), Augustin Thierry, Ginebra.

Snowden, Philip (1934), Autobiography, 2 vols., Londres.

Snyder, A. D. (1929), Coleridge on Logic and Learning with Selections from the Unpublished Manuscripts, New Haven.

Snyder, Timothy (2003), The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus,1569–1999, New Haven.

Soffer, Reba (1978), Ethics and Society in England: The Revolution in the Social Sciences, 1870–1914, Berkeley.

Sokol, M. (1992), «Jeremy Bentham and the Real Property Commission of 1828», Utilitas 4, pp. 225-245.

Solomon, Robert C. y Higgins, Kathleen M. (2000), What Nietzsche Really Said, Nueva York.

Soltau, Roger (1931), French Political Thought in the Nineteenth Century, New Haven.

Sonn, Richard D. (1989), Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France, Lincoln.

— (1992), Anarchism, Nueva York.

Soong, Ching Ling (Madame Sun Yatsen) (1995), Woman in World History, Pekín.

Sowell, Thomas (1972), Say's Law: An Historical Analysis, Princeton.

Spain, August O. (1951), The Political Theory of John C. Calhoun, Nueva York.

Spater, George (1982), William Cobbett: The Poor Man's Friend, Cambridge.

Spektorowski, Alberto (2002), «Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism», Journal of the History of Ideas 63, pp. 283-302.

Spence, Jonathan (1999), In Search of Modern China, Nueva York [ed. cast.: En busca de la China moderna, Barcelona, Tusquets, 2011].

Spence, Peter (1996), The Birth of Romantic Radicalism: War, Popular Politics, and English Radical Reformism, 1800–1815, Aldershot.

Spencer, M. C. (1981), Charles Fourier, Boston.

Sperber, Jonathan (1991), Rhineland Radicals: The Democratic Movement and the Revolution of 1848–1849, Princeton.

— (2005), The European Revolutions, 1848–1851, 2.a edición, Cambridge.

Spitta, Dietrich (2004), Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts, Berlín.

Spitzer, Alan B. (1957), The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui, Nueva York.

— (1971), Old Hatreds and Young Hopes: The French Carbonari against the Bourbon Restoration, Cambridge, MA.

Srivastava, M. P. (1997), Freedom Fighters of the Indian Mutiny 1857, Allahabad.

St John-Stevas, Norman (1959), Walter Bagehot: A Study of his Life and Thought, together with a Selection from his Political Writings, Londres.

Stack, David (1998), Nature and Artifice: The Life and Thought of Thomas Hodgskin (1787–1869), Woodbridge.

— (2003), The First Darwinian Left: Socialism and Darwinism, 1859–1914, Cheltenham.

Stack, G. J. (1983), Lange and Nietzche, Berlín y Nueva York.

Stadter, P. (1948), Geschichtschreibung und Historischen Denken in Frankreich 1789–1871, Zúrich.

Stafford, David (1971), From Anarchism to Reformism: A Study of the Political Activities of Paul Brousse within the First International and the French Socialist Movement, 1870–90, Toronto.

Stafford, William (1980), «Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's Political Justice», History of Political Thought 1, pp. 279-299.

— (1987), Socialism, Radicalism, and Nostalgia, Cambridge.

Stanslowski, Volker (1978), «Bürgerliche Gesellschaft als Organismus. Zum Verhältnis von Staats- und Naturwissenschaften in der "Politischen Romantik"», en Richard Brinkmann (ed.), Romantik in Deutschland, Stuttgart.

Stapleton, Julia (1994), Englishness and the Study of Politics, Cambridge.

Stark, W. (1946), «Jeremy Bentham as an Economist», Economic Journal 56, pp. 583-560.

Starobinski, Jean (1964), L'Invention de la Liberté (1700–1789), Ginebra [ed. cast.: La invención de la libertad, 1700-1789, Barcelona, Carroggio, 1964].

Starr, Harris E. (1925), William Graham Sumner, Nueva York.

Stauffer, John (2001), The Black Hearts of Men: Radical Abolitionists and the Transformation of Race, Cambridge, MA.

Staum, Martin S. (1980), Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution, Princeton.

Stears, M. (2002), Progressives, Pluralists and the Problems of the State: Ideologies of Reform in the United States and Britain, 1909–1926, Oxford.

Stedman Jones, Gareth (1983a), Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832–1982, Cambridge [ed. cast.: Lenguajes de clase: estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa, Madrid, Siglo XXI, 2014].

— (1983b), «Rethinking Chartism», en Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832–1982, Cambridge.

— (1983c), «What was Chartism?», en Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832–1982, Cambridge.

— (2002a), «National Bankruptcy and Social Revolution: European Observers on Britain, 1813–1844», en D. Winch y P. K. O'Brien (eds.), The Political Economy of British Historical Experience, 1688–1914, Oxford.

— (2004), An End to Poverty?, Londres.

— (2006), «Engels and the Invention of the Catastrophist Conception of the Industrial Revolution», en D. Moggach (ed.), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

— (2007), «Radicalism and the Extra-European World: The Case of Karl Marx», en Duncan Bell (ed.), Victorian Visions of Global Order: Empire and International Relations in Nineteenth Century Political Thought, Cambridge.

Stedman Jones, G. (ed.) (2002b), Karl Marx and Friedrich Engels: The Communist Manifesto, Londres [ed. cast.: El manifiesto comunista de Marx y Engels, Madrid, Turner, 2005; México, FCE, 2008].

Steenson, Gary P. (1978), Karl Kautsky, 1854–1938: Marxism in the Classical Year, Pittsburgh.

Steger, Manfred (1997), The Quest for Evolutionary Socialism: Eduard Bernstein and Social Democracy, Cambridge.

Stein, Peter (1980), Legal Evolution: The Story of an Idea, Cambridge.

— (1999), Roman Law in European History, Cambridge [ed. cast.: El Derecho romano en la historia europea, Madrid, Siglo XXI, 2001].

Steinberg, Jonathan (1964), «The Kaiser's Navy and German Society», Past and

Present 28/1, pp. 102-110.

Steinmetz, George (1993), Regulating the Social: The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany, Princeton.

Stepan, N. (1982), The Idea of Race in Science: Britain, 1800–1960, Londres.

— (1987), «“Nature’s Pruning Hook”: War, Race and Evolution, 1914–18», en J. M. W. Bean (ed.), The Political Culture of Modern Britain: Studies in Memory of Stephen Koss, Londres.

Stepelevich, Lawrence (1983), The Young Hegelians, Cambridge.

Stern, Fritz (1974 [1961]. The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology, Berkeley y Los Angeles.

Stern, J. (1959), Thibaut und Savigny, Darmstadt.

Stern, Madeleine B. (1968), The Pantarch: A Biography of Stephen Pearl Andrews, Austin.

Sternhell, Zeev (ed.) (1996), The Intellectual Revolt against Liberal Democracy, 1870–1914, Jerusalén.

Stites, Richard (1978), The Women’s Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860–1930, Princeton.

Stöcker, Birgit (1992), Die Gemeinwohltheorie Robert von Mohls als ein Früher Ansatz des Sozialen Rechtsstaatsprinzips, Múnich.

Stocking, George (1968), Race, Culture and Evolution, Nueva York.

— (1987), Victorian Anthropology, Nueva York.

— (1996), After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951, Londres.

Stoecker, Helmuth (ed.) (1987), German Imperialism in Africa: From the Beginnings until the Second World War, Londres.

Stokes, Eric (1959), The English Utilitarians and India, Oxford.

— (1989), The English Utilitarians and India, Delhi.

Stone, Dan (2002), Breeding Superman: Nietzsche, Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain, Liverpool.

Story, Mark (1997), Robert Southey: A Life, Oxford.

Strachey, R. (1928), The Cause: A Short History of the Women's Movement in Great Britain, Londres.

Strasser, S. et al. (1998), Social Justice Feminists in the United States and Germany: A Dialogue in Documents, 1885–1933, Ithaca.

Stremoukhoff, Dimitri (1979), Vladimir Soloviev and his Messianic Work, Belmont, MA.

Stresemann, Gustav (1911), Wirtschaftspolitische Zeitfragen, Dresde.

Strong, Tracy (1996), «Nietzsche's Political Misappropriation», en Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins (eds.), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge.

Studenski, Paul (1958), The Income of Nations: Theory, Measurement, and Analysis, Nueva York.

Sukehiro, H. (1989), «Japan's Turn to the West», en Marius B. Jansen (ed.), Cambridge History of Japan, vol. V, Cambridge.

Sullivan, Eileen P. (1983), «Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire», Journal of the History of Ideas 44, pp. 599-617.

Sullivan, T. D. (1905), Recollections of Troubled Times in Irish Politics, Dublín.

Susman, W. (1996), Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century, Nueva York.

Sutton, Robert P. (1994), Les Icariens: The Utopian Dream in Europe and America, Urbana.

Sutton-Ramspeck, B. (1999), «Shot Out of the Canon: Mary Ward and the

Claims of Conflicting Feminism», en Nicola D. Thompson (ed.), Victorian Women Writers and the Woman Question, Cambridge.

Suzuki, Yasuzo (1941), «Hermann Roesler und die Japanische Verfassung», trad. J. Siemes, Monumenta Nipponica 4, pp. 53-87.

Sweet, Paul R. (1941), Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order, Madison, WI.

Switzer, Richard (1971), Chateaubriand (Twayne World Author Series), Nueva York.

Talmon, Jacob (1960), The Origins of Totalitarian Democracy, Nueva York.

Tanner, Michael (1997), «Nietzsche», en Roger Scruton et al., German Philosophers, Oxford.

Tarello, Giovanni (1976), Storia della Cultura Giuridica Moderna, vol. I: Assolutismo e Codificazione del Diritto, Bolonia.

Taylor, A. J. P. (1965), English History, 1914–45, Oxford.

Taylor Allen, Ann (1991), Feminism and Motherhood in Germany, 1800–1914, Rutgers.

Taylor, Antony (1996), «Republicanism Reappraised: Anti-Monarchism and the English Radical Tradition, 1850–1872», en James Vernon (ed.), Re-reading the Constitution: New Narratives in the Political History of England's Long Nineteenth Century, Cambridge.

— (1999), "Down with the Crown': British Anti-monarchism and Debates about Royalty since 1790, Londres.

— (2004), Lords of Misrule: Hostility to Aristocracy in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Britain, Basingstoke.

Taylor, Barbara (1983), Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century, Londres.

— (2003), Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination, Cambridge.

Taylor, Bob Pepperman (1996), America’s Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity (American Political Thought), Lawrence.

Taylor, Charles (1989), Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge MA [ed. cast.: Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna, Barcelona, Paidós, 2006].

— (1991), The Malaise of Modernity, Concord, Ontario.

Taylor, Keith (1982), The Political Ideas of the Utopian Socialists, Londres.

Taylor, Michael W. (1992), Man Versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism, Oxford.

Taylor, Miles (1991), «Imperium et Libertas? Rethinking the Radical Critique of Imperialism during the Nineteenth Century», Journal of Imperial and Commonwealth History 19, pp. 1-23.

— (1995), The Decline of British Radicalism, 1847–1860, Oxford.

— (2000), «Republics versus Empires: Charles Dilke’s Republicanism Reconsidered», en David Nash y Antony Taylor (eds.), Republicanism in Victorian Society, Stroud.

Taylor, Raymond (1970), The Romantic Tradition in Germany, Londres.

Teichgraber III, Richard F. (1995), Sublime Thoughts/Penny Wisdom, Baltimore.

Ten, C. L. (1980), Mill on Liberty, Oxford.

Thaden, Edward (1964), Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia, Seattle.

Theiner, Peter (1983), Sozialer Liberalismus und Deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860–1919), Baden-Baden.

Thérien, Claude (1997), «De la Beauté comme Symbole de la Paix Perpetuelle», Dialogue 36(4), pp. 753-770.

Thieme, Hans (1936), «Der Zeit der Spaten Naturrechts», Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Ger. Abt., 56.

Tholfsen, Trygve R. (1967), Historical Thinking: An Introduction, Nueva York.

Thomas, Geoffrey (1987), The Moral Philosophy of T. H. Green, Oxford.

Thomas, John L. (1983), Alternative America: Henry George, Edward Bellamy, Henry Demarest Lloyd and the Adversary Tradition, Cambridge, MA.

Thomas, Paul (1980), Karl Marx and the Anarchists, Londres.

Thomas, W. (1974), «The Philosophic Radicals», en P. Hollis (ed.), Pressure from Without in Early Victorian England, Londres.

— (1979), The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817–41, Oxford.

— (1985), Mill (Past Masters), Oxford.

Thomis, Malcolm (1972), The Luddites: Machine-Breaking in Regency England, Nueva York.

Thomis, Malcolm y Holt, Peter (1977), Threats of Revolution in Britain 1789–1848, Londres.

Thompson, Dorothy (1986), The Chartists, Aldershot.

Thompson, E. P. (1977), William Morris: Romantic to Revolutionary, 2.a edición, Londres [ed. cast.: William Morris, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1988].

Thompson, J. (1998), «The Genesis of the 1906 Trades Disputes Act: Liberalism, Trade Unions, and the Law», Twentieth Century British History 9, pp. 175-200.

— (2000), «The Idea of “Public Opinion” in Britain, 1870–1914», tesis doctoral, Cambridge.

— (2007), «Political Economy, the Labour Movement and the Minimum Wage,

1880–1914», en E. H. H. Green y D. Tanner (eds.), The Strange Survival of Liberal England: Political Leaders, Moral Values and the Reception of Economic Debate, Cambridge.

Thompson, Noel (1984), The People's Science: The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis, 1816–34, Cambridge.

Thompson, R. C. (1980), Australian Imperialism in the Pacific: The Expansionist Era, 1820–1920, Melbourne.

Thomson, David (1947), The Babeuf Plot: The Making of a Republican Legend, Londres.

Thomson, Guy (ed.) (2002), The European Revolutions of 1848 and the Americas, Londres.

Thorslev, Peter (1989), «Post-Waterloo Liberalism: The Second Generation», Studies in Romanticism 28, pp. 437-461.

Thrupp, Sylvia L. (ed.) (1970), Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements, Nueva York.

Tillinghast, Joseph Alexander (1902), «The Negro in Africa and America», Publications of the American Economic Association, 3.a serie, 3, pp. 1-231.

Tiryakian, Edward A. (1978), «Émile Durkheim», en Tom Bottomore y Robert Nisbet (eds.), A History of Sociological Analysis, Londres.

Tober, Holger J. (1999), Deutscher Liberalismus und Sozialpolitik in der Ära des Wilhelminismus, Husung.

Todd, David (2008a), L'Identité Économique de la France: Libre-échange et Protectionnisme, 1814–1851, París.

— (2008b), «John Bowring and the Global Dissemination of Free Trade», The Historical Journal 51, pp. 373-397.

— (2009), «The Second Global Empire: Michel Chevalier and the French "Imperialism of Free Trade"», Working paper, Centre for History and Economics, King's College, Cambridge.

— (2011), «A French Imperial Meridian, 1814–1870», Past and Present 210, pp. 156-186.

Todorova, Maria (ed.) (2004), Balkan Identities: Nation and Memory, Londres.

Toesca, Maurice (1969), Lamartine ou l'Amour de la Vie, París.

Toews, John E. (1980), Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805–1841, Cambridge.

— (1993), «Transformation of Hegelianism», en F. C. Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge.

Tomba, Massimiliano (2006), «Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer», en D. Moggach (ed.), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

Tort, P. (ed.) (1992), Darwinisme et Société, París.

Tosh, J. (1999), A Man's Place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England, New Haven.

Totman, Conrad (2000), A History of Japan, Oxford.

Towers, Frank (2006), «Civic Nationalism Restored: The Politics of Race and Ethnicity in the Civil-War Era United States», European Social Science Conference, Ámsterdam.

Toye, Richard (2008), «H. G. Wells and the New Liberalism», 20th Century British History 19, pp. 156-185.

Toynbee, Arnold (1927), «Are Radicals Socialists?», en Lectures on the Industrial Revolution, Londres.

Trainor, L. (ed.) (1996), Republicanism in New Zealand, Palmerstown.

Traugott, M. (1985), Armies of the Poor, Princeton.

Trentmann, Frank (2008), Free Trade Nation: Commerce, Consumption and Civil Society in Modern Britain, Oxford.

Trung, Buu Lam (1967), Patterns of Vietnamese Response to Foreign Intervention, 1858–1900, New Haven.

Tsunoda, R. et al. (eds.) (1958), Sources of the Japanese Tradition, Nueva York.

Tsuzuki, Chushichi (1980), Edward Carpenter, 1844–1929: Prophet of Human Fellowship, Cambridge.

Tsuzuki, Chushichi (ed.) (1992), Robert Owen and the World of Co-operation, Tokio.

Tuck, Richard (1979), Natural Rights Theories: Their Origins and Development, Cambridge.

— (1993), «The Contribution of History», en R. Goodin y P. Pettit (eds.), A Companion to Contemporary Political Philosophy, Oxford.

— (1999), The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant, Oxford.

Tucker, Robert W. y Hendrickson, David C. (1990), Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson, Nueva York.

Tudor, H. y Tudor, J. M. (eds.) (1988), Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate, 1896–1896, Cambridge.

Tulloch, H. A. (1977), «Changing British Attitudes to the United States in the 1880s», Historical Journal 20, pp. 825-840.

— (1988), Acton, Londres.

Tully, James (1993), «Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights», en Tully, An Approach to Political Philosophy: Locke in Context, Cambridge.

Tunick, Mark (1992), Hegel’s Political Philosophy, Princeton.

Turner, Frank (1981), The Greek Heritage in Victorian Britain, Yale.

Tusi, Nasiruddin (1969), The Nasirean Ethics, trans. G. M. Wickens, Londres.

Twelve Southerners (1930), I’ll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition, Nueva York.

Twining, W. (1985), Theories of Evidence: Bentham and Wigmore, Londres.

Twomey, Richard (1989), Jacobins and Jeffersonians: Anglo-American Radicalism in the United States, 1790–1820, Nueva York.

Tyler, C. (2003), «T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865–1876», History of European Ideas 29, pp. 437-458.

Ullmann, Hans-Peter (1976), Der Bund der Industriellen. Organisation, Einfluß und Politik Klein- und-Mittelbetrieblicher Industrieller im Deutschen Kaiserreich, 1895–1914, Gotinga.

Ullmann, Walter (1961), Principles of Government and Politics in the Middle Ages, Londres [ed. cast.: Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, Alianza, 1985].

Urbinati, Nadia (2002), Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government, Chicago.

Urbinati, Nadia y Zakaras, Alex (eds.) (2007), John Stuart Mill’s Political Thought: A Bicentennial Reassessment, Cambridge.

Utechin, Sergei V. (1964), Russian Political Thought: A Concise History, Nueva York y Londres.

Vanden Bossche, Chris R. (1991), Carlyle and the Search for Authority, Columbus, OH.

Varnhagen, Rahel (1966), Briefwechsel mit Alexander von der Marwitz, Karl von Finckenstein, Wilhelm Bokelmann, Raphael d’Urquijo, ed. Friedrich Kemp, Múnich.

Varouxakis, Georgios (1998), «National Character in John Stuart Mill’s Thought», History of European Ideas 24, pp. 375-391.

— (2002a), Mill on Nationality, Londres.

— (2002b), Victorian Political Thought on France and the French, Basingstoke.

Varouxakis, Georgios y Schultz, Bart (eds.) (2005), Utilitarianism and Empire, Lanham.

Veblen, Thorstein (1970), The Theory of the Leisure Class, Londres [ed. cast.: Teoría de la clase ociosa, Madrid, Alianza, 2014].

Venturi, Franco (1960), Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia, trad. Francis Haskell, Londres y Nueva York [ed. cast.: El populismo ruso, 2 vols., Madrid, Alianza, 1981].

Vernadsky G. et al. (eds.) (1972), A Source Book for Russian History from Early Times to 1917, vol. II, New Haven.

Vial, Theodor (2005), «Schleiermacher and the State», en Jacqueline Marina (ed.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge.

Viallaneix, Paul (1998), Michelet, les Travaux et les Jours, 1798–1874, París.

Vicinus, M. (1985), Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850–1920, Londres.

Vick, Brian (2002), Defining German: The 1848 Frankfurt Parliamentarians and National Identity, Cambridge, MA.

Vickery, A. (1993), «Golden Age to Separate Spheres? A Review of the Categories and Chronology of English Women's History», Historical Journal 36, pp. 383-414.

Vidler, A. R. (1964a), A Century of Social Catholicism, London.

— (1964b), Prophecy and Papacy: A Study of Lamennais, the Church and the Revolution, Londres.

Vierhaus, Rudolf (1973), «Conservatism», en Philip W. Wiener (ed.), Dictionary of the History of Ideas, 5 vols., Nueva York.

Vile, M. J. (1967), Constitutionalism and the Separation of Powers, Oxford [ed.

cast.: Constitucionalismo y separación de poderes, Madrid, CEPC, 2007].

Villiers, Brougham (pseud. F. J. Shaw) (1908), The Socialist Movement in England, Londres.

Vincent, Andrew (ed.) (1986), The Philosophy of T. H. Green, Aldershot.

Vincent, Andrew y Plant, Raymond (1984), Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of British Idealists, Oxford.

Vincent, John Russell (1990), Disraeli, Oxford.

Vincent, K. Steven (1984), Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism, Oxford y Nueva York.

— (1992), Between Marxism and Anarchism: Benoît Malon and French Reformist Socialism, Berkeley.

— (1996), «Jean Grave and French Communist Anarchism», Proceedings of the Western Society for French History 23, pp. 244-255.

Vital, David (1975), The Origins of Zionism, Oxford.

— (1999), A People Apart: The Jews in Europe, 1789–1939, Oxford.

Vivekananda, Swami (1960), The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples, Calcuta.

Vivian, Herbert (1927), Secret Societies Old and New, Londres.

Vizetelly, Ernest Alfred (1911), The Anarchists: Their Faith and Their Record, Londres.

Vogeler, M. S. (1984), Frederic Harrison: The Vocations of a Positivist, Oxford.

Vollgraf, C.-E. y Jungnickel, J. (2002), «“Marx in Marx’s Words”? On Engels’s Edition of the Main Manuscript of Book Three of Capital», International Journal of Political Economy 32.

Von Arx, Jeffrey Paul (1985), Progress and Pessimism: Religion, Politics and History in late Nineteenth-century Britain, Cambridge, MA.

Von Mehren, Joan (1994), Minerva and the Muse: A Life of Margaret Fuller, Amherst.

Vorenberg, Michael (2001), Final Freedom: The Civil War, the Abolition of Slavery, and the Thirteenth Amendment, Cambridge.

Vucinich, A. (1988), Darwin in Russian Thought, Los Angeles.

Wada, H. (1983), «Marx and Revolutionary Russia», en T. Shanin (ed.), The Late Marx and the Russian Road, Londres [ed. cast.: «Marx y la Rusia revolucionaria», en T. Shanin (ed.), El Marx tardío y la vía rusa, Madrid, Editorial Revolución, 1990, pp. 59-100].

Walch, Jean (1967), Bibliographie du Saint-Simonisme, París.

— (1986), Les Maîtres de l'Histoire, 1815–1850, Ginebra.

Walicki, Andrzej (1969), The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists, Oxford.

— (1975), The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought, Oxford.

— (1987), Legal Philosophies of Russian Liberalism, Oxford.

— (1989), The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko, Notre Dame, IN.

Walker, Mabel Gregory (1969), The Fenian Movement, Colorado Springs.

Walkowitz, J. R. (1992), City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London, Londres.

Walzer, Michael (1983), Spheres of Justice, Nueva York [ed. cast.: Las esferas de la justicia, México, FCE, 1997].

— (1986), Interpretation and Social Criticism, Cambridge, MA [ed. cast.: Interpretación y crítica social, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

— (1988), The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, Nueva York [ed. cast.: La compañía de los críticos, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

— (1994), Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, South Bend [ed. cast.: Moralidad en el ámbito local e internacional, Madrid, Alianza, 1996].

Wardlaw, Grant (1982), Political Terrorism: Theory, Tactics, Counter-Measures, Cambridge.

Wartofsky, Marx W. (1977), Feuerbach, Cambridge.

Waszek, N. (1988), The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society, Dordrecht.

— (2006), «Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate», en D. Moggach (ed.), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

Watkins, Daniel P. (1981), «Violence, Class Consciousness, and Ideology in Byron's History Plays», ELH 48, pp. 799-816.

Watson, George (ed.) (1994), Lord Acton's History of Liberty: A Study of his Library, with an Edited Text of his History of Liberty Notes, Aldershot.

Wawn, Andrew (2000), The Vikings and the Victorians, Woodbridge.

Wawn, Andrew (ed.) (1994), Northern Antiquity: The Post-Medieval Reception of Edda and Saga, Enfield.

Webb, Darren (2000), Marx, Marxism and Utopia, Londres.

Weber, Eugen (1959), The Nationalist Revival in France, 1905–1914, Berkeley.

— (1976), Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870–1914, Londres.

Weber, Rolf (1968), «Demokratische Volkspartei 1863–1966», en Dieter Fricke (ed.), Die Bürgerlichen Parteien in Deutschland, 2 vols., vol. I, Leipzig.

— (1988), Johann Jacoby, Colonia.

Wedderburn, William (1974 [1913]), Allan Octavian Hume, CBE, Delhi.

Weeks, Albert L. (1968), The First Russian Bolshevik: A Political Biography of Peter Tkachev, Nueva York.

Wehler, Hans-Ulrich (1985 [1973]), Das Deutsche Kaisserreich, 1871–1918, Gotinga. Publicado en inglés como The German Empire, 1871–1918 (1985), Leamington Spa.

Weil, Eric (1950), Hegel et l'État, París.

Weill, G. (1894), Un Précurseur du Socialisme: Saint-Simon et son Oeuvre, París.

Weiming, Tu (1996), Confucian Traditions in East Asian Modernity: Exploring Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons, Harvard.

Weinstein, David (1998), Equal Freedom and Utility: Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism, Cambridge.

— (2005), «Imagining Darwinism», en G. Varouxakis y B. Schultz (eds.), Utilitarianism and Empire, Lanham.

— (2007), Utilitarianism and the New Liberalism, Cambridge.

Weiss, Horace John (1960), Moses Hess, Utopian Socialist, Detroit.

Weiss, John (1977), Conservatism in Europe 1770–1945, Londres.

Welch, Cheryl B. (1984), Liberty and Utility: The French Idéologues and the Transformation of Liberalism, Nueva York.

— (1989), «Liberalism and Social Rights», en M. Milgate y C. Welch (eds.), Critical Issues in Social Thought, Londres.

— (2001), De Tocqueville, Oxford.

— (2003), «Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on

Algeria», Political Theory 31, pp. 235-264.

Welch, Cheryl B. (ed.) (2006), The Cambridge Companion to Tocqueville, Cambridge.

Wells, Roger (1986), Insurrection: The British Experience, 1795–1803, Gloucester.

Welskopp, Thomas (2000), Das Banner der Brüderlichkeit: Die Deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz, Bonn.

Welter, B. (1966), «The Cult of True Womanhood, 1820–1860», American Quarterly 18(2), pp. 151-174.

Wempe, B. (2004), T. H. Green's Theory of Positive Freedom: From Metaphysics to Political Theory, Exeter.

Wendorff, Werner (1978), Schule und Bildung in der Politik von Wilhelm Liebknecht, Berlín.

Wesseling, H. L. (ed.) (1978), Expansion and Reaction: Essays on European Expansions and Reactions in Asia and Africa, Leiden.

West, Anthony (1984), H. G. Wells: Aspects of a Life, Londres.

Westerholt, Burchard, Graf von (1999), Patrimonialismus und Konstitutionalismus in der Rechtsund Staatstheorie Karl Ludwig von Hallers, Berlín.

Whale, John (2000), Imagination Under Pressure, 1789–1832: Aesthetics, Politics, and Utility, Cambridge.

Whatmore, Richard (2000), Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy, Oxford.

Wheen, F. (1999), Karl Marx, Londres [ed. cast.: Karl Marx, Barcelona, Debate, 2000].

Whelan, Kevin (1996), The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity, 1760–1830, Cork.

White, Albert C. (1913), The Irish Free State, Londres.

White, Dan S. (1976), The Splintered Party: National Liberalism in Hessen and in the Reich, 1876–1918, Cambridge, MA.

White, J. D. (1996), Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism, Londres.

Whitman, James Q. (1990), The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era: Historical Vision and Legal Change, Princeton.

Wieacker, Franz (1967), Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Gotinga.

Wiebe, Robert H. (1967), The Search for Order, 1877–1920, Nueva York.

Wilentz, Sean (1982), «On Class and Politics in Jacksonian America», en Stanley I. Kutler y Stanley N. Katz (eds.), The Promise of American History: Progress and Prospects, Baltimore.

— (1997), «Society, Politics, and the Market Revolution: 1815–1848», en Eric Foner (ed.), The New American History: Revised and Expanded Edition, Filadelfia.

— (2004), «The Details of Greatness: American Historians versus the American Founders», The New Republic (29 de marzo), pp. 27-35.

— (2005), The Rise of American Democracy: Jefferson to Lincoln, Nueva York.

Wilkinson, Elizabeth y Willoughby, L. A. (1967), «Introduction», en Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters, ed. y trad. a cargo de E. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford.

Wilkinson, Paul (1974), Political Terrorism, Londres [ed. cast.: Terrorismo político, Madrid, Felmar, 1976].

Williams, Bernard (1995 [1982]), «The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics», en Williams, Making Sense of Humanity, and Other Philosophical Papers, 1982–1993, Cambridge.

Williams, Howard (2006), «Ludwig Feuerbach’s Critique of Religion and the

End of Moral Philosophy», en D. Moggach (ed.), The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School, Cambridge.

Williams, Raymond (1958), Culture and Society: 1780–1950, Parte 1, «A Nineteenth Century Tradition», Londres.

Williams, Richard (1997), The Contentious Crown: Public Discussion of the British Monarchy in the Age of Victoria, Aldershot.

Williams, T. Desmond (ed.) (1973), Secret Societies in Ireland, Dublín.

Williamson, George S. (2004), The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche, Chicago y Londres.

Wills, Garry (1992), Lincoln at Gettysburg: The Words that Remade America, Nueva York.

— (2003), A Negro President: Jefferson and the Slave Power, Boston.

— (2004), «Did Tocqueville “Get” America?», The New York Review of Books 51 (29 de abril).

Wilson, B. (2002), «Charles Fourier (1772–1837) and Questions of Women», tesis doctoral, Universidad de Cambridge.

Wilson, Leonard G. (1998), Lyell in America: Transatlantic Geology, 1841–1853, Baltimore.

Wiltse, Charles M. (1944-1951), John C. Calhoun, 3 vols., Indianápolis.

Wiltshire, D. (1978), The Social and Political Thought of Herbert Spencer, Oxford.

Winch, Donald (1987), Malthus, Oxford.

— (1996), Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750–1834, Cambridge.

— (2009), Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848–1914, Cambridge.

Winfield, R. D. (1993), «Rethinking the Particular Forms of Art: Prolegomena to a Rational Reconstruction of Hegel's Theory of the Artforms», Owl of Minerva 24(2), pp. 131-144.

Wingate, Francis R. (1968), Mahdiism and the Egyptian Sudan, Londres.

Wingfield, Nancy (2003), Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe, Nueva York.

Winkler, Heinrich August (1978), «Vom Linken zum Rechten Nationalismus. Der Deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79», Geschichte und Gesellschaft 4(1), pp. 5-28.

Wisdom, J. (1931), Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition, Londres.

Wish, Harvey (1943), George Fitzhugh: Propagandist of the Old South, Baton Rouge.

Wisner, David A. (1997), The Cult of the Legislator in France 1750–1850: A Study in the Political Theology of the French Enlightenment, Oxford.

Wittke, Carl (1945), Against the Current: The Life of Karl Heinzen, Chicago.

— (1950), The Utopian Communist: A Biography of Wilhelm Weitling, Baton Rouge.

— (1952), Refugees of Revolution: The German Forty-Eighters in America, Filadelfia.

Wokler, R. (1987), «Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science», en A. Pagden (ed.), The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Cambridge.

Wolfe, Willard (1975), From Radicalism to Socialism: Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines, 1881–1889, New Haven.

Wolin, Sheldon S. (1961), Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought, Londres.

— (1981), «The King’s Two Bodies», Democracy (enero), pp. 9-24.

— (1989), The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution, Baltimore.

— (2001), Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life, Princeton.

— (2004), Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought, ed. ampliada, Princeton [ed. cast.: Política y perspectiva, México, FCE, 2012].

Wood, Allen (1981), Karl Marx, Londres.

— (1990), Hegel’s Ethical Thought, Cambridge.

Wood, Gordon S. (1969), The Creation of the American Republic, 1776–1787, Chapel Hill, NC.

— (1992), The Radicalism of the American Revolution, Nueva York.

— (2001), «Tocqueville’s Lesson», New York Review of Books 48 (17 de mayo), pp. 46-49.

Woodcock, George (1956), Pierre-Joseph Proudhon: His Life and Work, Nueva York.

— (1970), Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements, Harmondsworth [ed. cast.: Anarquismo: historia de las ideas y movimientos libertarios, Barcelona, Ariel, 1979].

— (1989 [1946]), William Godwin: A Biographical Study, Montreal.

Woodcock, George y Avakumovic, Ivan (1971 [1950]), The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin, Nueva York [ed. cast.: El príncipe anarquista, Madrid, Júcar, 1978].

Woodring, Carl (1970), Politics in English Romantic Poetry, Cambridge, MA.

Woodward, C. Vann (1966 [1951]), Reunion and Reaction: The Compromise of

1877 and the End of Reconstruction, Nueva York.

— (1971), American Counterpoint: Slavery and Racism in the North-South Dialogue, Boston.

Woodworth, Arthur (1903), Christian Socialism in England, Londres.

Woolf, S. J. (1979), A History of Italy: The Social Constraints of Political Change, Londres.

Woolf, S. J. (ed.) (1996), Nationalism in Europe: 1815 to the Present, Londres.

Woolf, Virginia (1996), A Room of One's Own and Three Guineas, Londres [ed. cast.: Una habitación propia. Tres guineas, Barcelona, Debolsillo, 2014].

Wormell, Deborah (1980), Sir John Seeley and the Uses of History, Cambridge.

Wootton, David (1994), «The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense», en Wootton (ed.), Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649–1776, Stanford.

Wright, D. G. (1988), Popular Radicalism: The Working Class Experience 1780–1880, Londres.

Wright, T. R. (1981), «George Eliot and Positivism: A Reassessment», Modern Language Review 76, pp. 257-272.

— (1986), The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain, Cambridge.

Yarmolinsky, Avraham (1957), Road to Revolution: A Century of Russian Radicalism, Londres.

Yashinaga, Toshinobu (1992), Ando Shoeki: Social and Ecological Philosopher in EighteenthCentury Japan, Nueva York.

Yeol, Ku Dae (1985), Korea under Colonialism: The March First Movement and Anglo-Japanese Relations, Seúl.

Yoast, Richard A. (1975), «The Development of Argentine Anarchism: A Socio-

Ideological Analysis» tesis doctoral, Universidad de Wisconsin.

Young, James P. (1996), Reconsidering American Liberalism: The Troubled Odyssey of the Liberal Idea, Boulder.

— (2001), Henry Adams: The Historian as Political Theorist (American Political Thought), Lawrence.

Young, R. (1985), Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture, Cambridge.

Yovel, Yirmiahu (1996), «Hegel's Dictum that the Rational is the Actual and the Actual is the Rational: Its Ontological Content and its Function in Discourse», en Jon Stewart (ed.), Hegel Myths and Legends, Chicago.

Zacek, Joseph Frederick (1970), Palacký: The Historian as Scholar and Nationalist, La Haya.

Zastoupil, Lynn (1994), John Stuart Mill and India, 1806–73, Stanford.

Zeldin, David (1969), The Educational Ideas of Charles Fourier, Londres.

Zeldin, Theodore (1958), The Political System of Napoleon III, Londres.

— (1977), France 1848–1945, vol. II: Intellect, Taste and Anxiety, Oxford.

Zimmer, Oliver (2003), «Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-Oriented Approach to National Identity», Nations and Nationalism 9 (2), pp. 173-193.

Zimmermann, Andrew (2004), «Ethnologie im Kaiserreich. Natur, Kultur und "Rasse" in Deutschland und seinen Kolonien», en Sebastian Conrad y Jürgen Osterhammel (eds.), Das Kaiserreich Transnational: Deutschland in der Welt 1871–1914, Gotinga.

Ziolkowski, Theodore (1990), German Romanticism and its Institutions, Princeton.

Zucker, Adolf (1950), The Forty-Eighters: Political Refugees of the German Revolution of 1848, Nueva York.

Zuckert, Michael (1996), The Natural Rights Republic, South Bend.

— (1998), «A Work of Our Hands», Review of Politics 60, pp. 355-360.

COLABORADORES

CHRISTOPHER BAYLY (†)

Titular de la Cátedra Vere Harmsworth de Historia Imperial y Naval, y miembro del St. Catharine's College, Universidad de Cambridge

DUNCAN BELL

Profesor del Departamento de Política y Estudios Internacionales; miembro del Christ's College, Universidad de Cambridge

FREDERICK C. BEISER

Profesor de Filosofía, Universidad de Syracuse

JOHN BREUILLY

Profesor de Nacionalismo y Etnicidad, London School of Economics and Political Science

GREGORY CLAEYS

Profesor emérito de Historia del Pensamiento Político, Royal Holloway, Universidad de Londres

LUCY DELAP

Vicedirectora de la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge

LAWRENCE GOLDMAN

Antiguo editor del Oxford Dictionary of National Biography, y exdirector del Institute of Historical Research. Profesor de Historia Moderna y miembro del St. Peter’s College, Oxford

JOSE HARRIS

Profesora emérita de Historia Moderna y miembro del St. Catharine’s College, Oxford

ROSS HARRISON

Profesor emérito de Filosofía y antiguo preboste del King’s College, Universidad de Cambridge

JEREMY JENNINGS

Profesor de Teoría Política, King’s College, Universidad de Londres

DONALD R. KELLEY

Profesor emérito de Historia, Cátedra James Wetsfall Thompson, Rutgers – Universidad Estatal de Nueva Jersey

CHRISTINE LATTEK

Exprofesora del Departamento de Historia, Universidad de Colonia

VERNON L. LIDTKE

Profesor emérito, Departamento de Historia, Universidad Johns Hopkins

DOUGLAS MOGGACH

Profesor emérito de Estudios Universitarios sobre Pensamiento Político, Universidad de Ottawa

WOLFGANG J. MOMMSEN (†)

Profesor emérito, Universidad Heinrich Heine, Düsseldorf

JOHN MORROW

Vicerrector interino (académico) y preboste, Universidad de Auckland

DANIEL PICK

Profesor de Historia, Birbeck, Universidad de Londres

FREDERICK ROSEN

Profesor emérito de Historia del Pensamiento Político e investigador senior del Proyecto Bentham, University College, Londres

EMMA ROTHSCHILD

Titular de la Cátedra Jeremy y Jane Knowles de Historia y directora del Center for History and Economics, Universidad de Harvard

GARETH STEDMAN JONES

Profesor de Historia de las Ideas en Queen Mary, Universidad de Londres

JAMES THOMPSON

Profesor de Historia Británica Moderna, Universidad de Brístol

JOHN E. TOEWS

Profesor emérito de Historia Intelectual y Cultural Europea, Universidad de Washington

K. STEVEN VINCENT

Profesor de Historia, Universidad Estatal de Carolina del Norte

ANDRZEJ WALICKI (†)

Profesor emérito de la Cátedra O’Neill de Historia, Universidad de Notre Dame

CHERYL B. WELCH

Profesora emérita de Ciencia Política, Cátedra de Ciencia Política y Relaciones

Internacionales, Simmons University

BEE WILSON

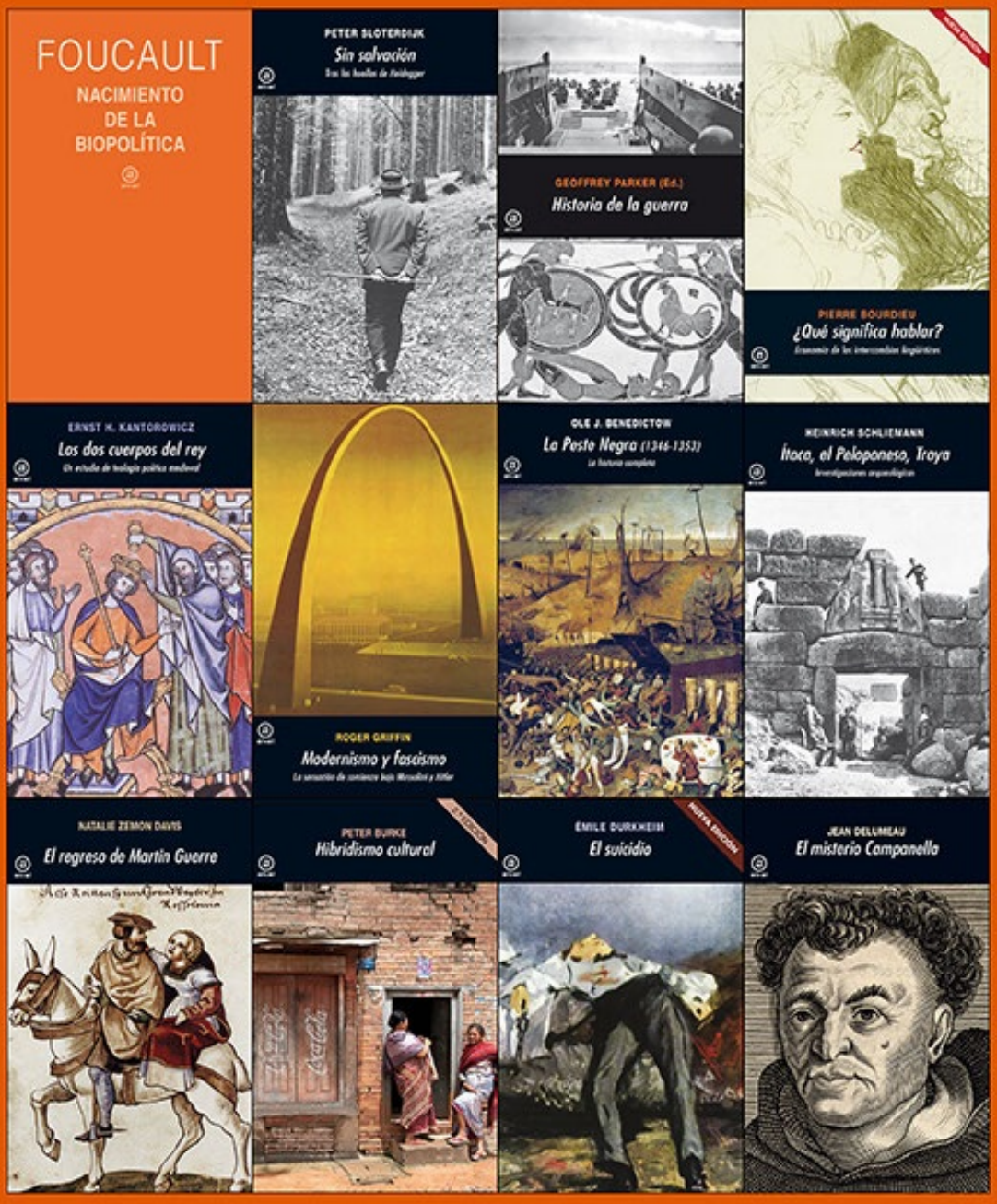
Exinvestigadora de Historia de las Ideas, St. John’s College, Universidad de Cambridge

JAMES P. YOUNG

Profesor emérito de Ciencia Política, Universidad Estatal de Nueva York, Binghampton

PINCHE AQUÍ

COLECCIÓN

AKAL UNIVERSITARIA

akal